
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00289284 2

SITZUNGSBERICHTE

DER

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE

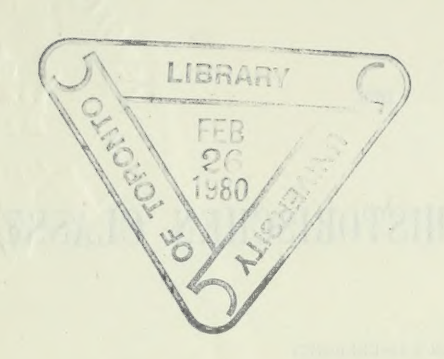
DER KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

ACHTUNDNEUNZIGSTER BAND.

(Mit 1 Tafel und 16 Blätter Noten-Beilagen.)

WIEN, 1881.
IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.



Druck von Adolf Holzhausen,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

INHALT.

I. SITZUNG VOM 5. JÄNNER 1881.

Die Direction der k. Oberrealschule zu Déva in Siebenbürgen spricht den Dank aus für die Ueberlassung akademischer Publicationen.

Die k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin theilt das Statut der Diez-Stiftung mit und ersucht um die Wahl eines Mitgliedes in den Stiftungsvorstand seitens der kaiserlichen Akademie.

Es wird das w. M. Herr Professor Dr. A. Mussafia gewählt.

Das w. M. Herr Hofrath Ritter von Miklosich legt eine Abhandlung: ‚Rumunische Untersuchungen. I. Istro- und macedorumunische Sprachdenkmäler' vor und ersucht um deren Aufnahme in die Denkschriften.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: Comptes rendus des séances de l'année 1880; 4e Série, Tome VIII. Bulletin de Juillet-Août-Septembre. Paris, 1880; 8⁰.

— royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique: Bulletin. 49e Année, 2e Série, Tome 50, Nr. 9 et 10, 11. Bruxelles, 1880; 8⁰.

Akademija jugoslavenska znanosti i umjetnosti: Starine. Knjiga XII. U Zagrebu, 1880; 8⁰. — Figure u našem narodnom pjesničtvu s njihovom teorijom; napisao Luka Zima. U Zagrebu, 1880; 8⁰. — Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium. Vol. XI. Commissiones et relationes venetae. Tomus III. Zagrabiae, 1880; 8⁰. — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dil I, svezak 1. A-Besjeda. U Zagrebu, 1880; 8⁰.

Gesellschaft für Salzburger Landeskunde: Mittheilungen. XX. Vereinsjahr. 1880, I. und II. Heft. Salzburg; 8⁰.

Handels- und Gewerbekammer in Wien: Bericht über die Industrie, den Handel und die Verkehrsverhältnisse in Niederösterreich während des Jahres 1879. Wien, 1880; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVI. Band, 1880. XII. Gotha, 1880; 4⁰.

Verein für meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde: Jahrbücher und Jahresbericht. XLV. Jahrgang. Schwerin, 1880; 8⁰.

— für Erdkunde zu Dresden: XVI. und XVII. Jahresbericht. Sitzungsberichte und geschäftlicher Theil der Vereinsjahre 1878/79 und 1879/80. Schluss Ende März 1880. Dresden; 8⁰. — Wissenschaftlicher Theil. (Vereinsjahr 1879/80.) Dresden; 8⁰. — Nachtrag zum XVII. Jahresbericht. Wissenschaftlicher Theil. (Vereinsjahr 1879/80.) Dresden; 8⁰.

— militär-wissenschaftlicher in Wien: Organ. XXI. Band, 5. Heft. 1880. Wien; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 1, 2 und 3. Wien, 1880; 4⁰. — Ausserordentliche Beilagen Nr. 1 und 2, Wien, 1880; 4⁰.

Zürich, Universität: Akademische Schriften pro 1879/80. 37 Stücke fol., 4⁰ und 8⁰.

Die handschriftliche Ueberlieferung des Salvianus.

Von

Dr. Franz Pauly.

Keine der bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften des Salvianus enthält alle erhaltenen Schriften desselben, sondern die einen bieten blos die Hauptschrift *de gubernatione dei libri VIII,* die andern die ältere Schrift *ad ecclesiam libri IIII,* während die *epistolae* sich zerstreut finden. Es muss demnach auch die handschriftliche Ueberlieferung der einzelnen Schriften getrennt von einander untersucht werden. Selbstverständlich liegt dem folgenden Versuche die Ausgabe von C. Halm zu Grunde (Monumenta Germaniae historica tom. I. pars prior, Berolini 1877).

I.

De gubernatione dei libri VIII.

Die von Halm dem Text zu Grunde gelegten Handschriften A und T habe ich neuerdings verglichen. Die Handschrift B habe ich nicht erlangen können; indess hatte O. Keller kürzlich die Güte, dieselbe für mich an mehreren wichtigeren Stellen einzusehen, und da er dabei die Ueberzeugung gewann, dass die von C. Foltz für Halm besorgte Collation eine durchaus verlässliche und sorgfältige sei, so konnte füglich auf eine erneute vollständige Vergleichung verzichtet werden. Es liegen daher hier die Mittheilungen Halm's in dessen kritischem Apparate zu Grunde. Die ed. pr. des J. A. Brassicanus *(p)* habe ich

ebenfalls nicht erlangen können, dafür aber die Handschrift verglichen, aus welcher sie geflossen, und die Halm unbekannt blieb (vgl. praef. p. VI: ex quo codice editio princeps a. 1530 cura Jo. Alexandri Brassicani vulgata expressa sit ignoratur), obgleich bei Denis II, CCCLXIV über dieselbe (es ist cod. Vindobonensis n. 826) Folgendes zu lesen ist: ‚Cod. membr. saec. XV fol. 138. 8 nitide perscriptus librorum initiis et fronte quae Mathiae Corvini Hungariae regis insignia praefert picturata inscribitur purpura: De uero iudicio et prouidentia dei et ipsius gubernatione hominum et rerum mundi huius libri octo beati Saluiani [massyliensis[1]] episcopi ad sct. Salonium episcopum [Viennensem[1]]. Retinet codex hic etiam post Rittershusii et Baluzii curas pretium suum inde, quod ex eo *J. Brassicanus* noster aureum hoc Saluiani non episcopi sed presbyteri Massiliensis circa Coloniam oriundi circaque a. 485 defuncti opus cum literatis communicauit Frobenii Basileae 1530. An eum Ludouici regis adulescentuli dono, ut de quibusdam graecis auctoribus in sua ad Cph. de Stadion episcopum Augustanum praefatione fatetur, habuerit an uero accommodatum solum, ut typis ederet, in comperto non est. Utcumque se res habet, Ludouico a. 1526 paludibus Mohaczinis hausto et occupata mox a Solymano Buda opportune codici accidit a bibliotheca abfuisse. Habet ille in marginibus manu *Brassicani* eadem summaria, quae nunc in editione citata uisuntur, habet et numeros ad loca, ad quae ille annotationes meditabatur, nunc sub iisdem numeris p. 51 ad Saluiani calcem adiectas. Adiutum tamen et alio codice fuisse suadent suppletiones et emendationes, quas quandoque in ore uideas. Ita statim in prooemio: *materias sibi delegissent;* fol. 3, 2 *nunc dicantes — uindicantes.*‘

Ferner habe ich den Parisin. 2786 (olim Colbert. 5495) verglichen. Ausserdem hatte J. Zechmeister die Güte, in Florenz den cod. Laurent. plut. XXV. n. VII. saec. XV, und F. Khull in Venedig den Marcianus classis IV. cod. 5. chart. saec. XV a. 217. I. 145 an mehreren wichtigeren Stellen behufs Schöpfung eines Urtheils über deren Werth einzusehen. Der Erstgenannte theilte mir auch mit, dass er in Rom auf meinen Wunsch sich nach Salvian-Handschriften genau umgesehen und in der Vaticana

[1] Zuthat von jüngerer Hand, wie es scheint, des Brassicanus selbst.

zwei solcher in den Katalogen verzeichnet gefunden, n. 554 (446) und 5053, in der Urbinas éine, n. 524, endlich in der Vallicelliana éine, n. 125 (letztere mit dem sonderbaren Titel: Saluiani Massiliensis episcopi memoriae historicae die 22. Julii). Leider war es ihm nicht möglich, nähere Einsicht in diese codd. zu nehmen; hoffentlich wird eine solche möglich sein dem eben jetzt auf einer Studienreise in Italien befindlichen J. Sedlmayer, der mir versprach, seinerzeit über den Erfolg seiner Bemühungen zu berichten.

Von der Existenz weiterer Handschriften dieser Schrift des Salvianus ist mir bis jetzt nichts bekannt geworden.

Die nachfolgenden Untersuchungen befassen sich nun mit den codd. A B T bei Halm, dem cod. Paris. 2786 (t) und dem cod. Vindobonensis (v), und zwar schicke ich voraus eine ganz kurze (nur bei A, als dem wichtigsten cod., etwas längere) Beschreibung derselben (B natürlich ausgenommen).

Cod. A hat 69 Pergamentblätter in Quart, auf jeder Seite 23 Zeilen. Es waren offenbar ursprünglich 9 Quaternionen, von deren erstem das erste Blatt fehlt, beim letzten wenigstens das siebente Blatt; ob dies das letzte beschriebene gewesen, lässt sich nicht mehr ermitteln, ist aber, wie weiter unten gezeigt werden wird, wahrscheinlich. Es steht nämlich fol. 15^2 am unteren Rande die Quaternionenzahl II (auf fol. 7^2 ist jedenfalls I weggeschnitten), woraus hervorgeht, dass vorne nur éin Blatt fehlt, welches ausser dem Titel die praefatio bis §. 4 (sin autem id non prouenerit) enthielt; mit letzteren Worten beginnt unser cod. Auf fol. 23^2 ist unten die Quaternionenzahl III, fol. 31^2 IIII, fol. 39^2 V, fol. 47^2 VI (wieder halb weggeschnitten), fol. 55^2 VII, fol. 63^2 VIII (weggeschnitten). Auf fol. 69^2 ist das letzte lesbare Wort (VIII, 17) *[inte]llege[remus]*, nach welchem ungefähr die zweite Hälfte der letzten Zeile total unleserlich geworden. Nun würden aber, nach dem Halmschen Texte berechnet, circa 55 Zeilen des 8. Buches fehlen und, da sich durch eine vergleichende Berechnung ergibt, dass je ein Blatt der Handschrift mit $2 \times 23 = 46$ Zeilen stets approximativ 55 Zeilen bei Halm entsprechen, so dürfte der Schluss des VIII. Buches auch in dieser Handschrift derselbe gewesen sein, wie in den übrigen Handschriften. Möglich bleibt es freilich immerhin, dass noch mehr fehlt, dass also das VIII. Buch am

Schlusse lückenhaft ist; im andern Falle blieb es eben unvollendet von Seiten des Autors.

Die Handschrift scheint längere Zeit ohne Einband geblieben zu sein; darauf deutet nicht nur der Wegfall des fol. 1 und die aussergewöhnlich starke Lädirung des fol. 69, sondern auch der gegenwärtige Zustand von fol. 1. 2. (rechtseitig fast ganz zerstört) 4. 5. 6. 8. 9, die alle wahrscheinlich durch Nässe so stark gelitten haben, dass Vieles jetzt schon gar nicht mehr zu entziffern ist, während Anderes, was ich noch zur Noth erkannte, bald verschwunden sein wird, da auf diesen Blättern immer mehr Buchstaben abbröckeln. Daher erkläre ich es mir auch, dass, als ich den Codex im Jahre 1877 verglich, die Lücken stellenweise schon grösser waren, als sie Halm nach seinem kritischen Apparate vorgefunden. Mancher Buchstabe hing nur noch an einem Fädchen und wird bald trotz aller Vorsicht beim Gebrauche nicht mehr vorfindlich sein. Das 9. Blatt ist ausserdem mit Fett so getränkt, dass nicht viel zu lesen ist.

Der Codex ist von erster Hand sehr schön und deutlich geschrieben und von einer zweiten ebenfalls alten Hand vielfach corrigirt, während eine dritte jüngere Hand wenige Besserungen, dafür aber mehr Schlimmbesserungen versuchte. Von der zweiten Hand rühren insbesondere mehrfache Nachträge, anfänglich durch aberratio oculorum ausgelassener grösserer und kleinerer Stellen und Wörter her, ferner Correcturen einer nicht kleinen Anzahl falscher Lesarten, falscher Worttrennungen,[1] sowie die Durchführung einer richtigen Interpunction u. dgl. her.

Was die Orthographie anbelangt, so ist auch in dieser Hinsicht *A* die beste Handschrift; um nur Einiges, so wie ich es zufällig separat notirte, anzuführen, bietet sie überall neglegere und (etwa vier Stellen, wo intel*l*i*g*entia steht, ausgenommen) intell*e*gere; ob*oe*dire; ob*i*cere, re*i*cere etc.; te*mp*tare; quot*iens* (tot*iens*); mi*l*ia, c*on*ubium; bucina; *co*tidie; *h*eremum u. s. w.; freilich auch dam*pn*are (nebst Compos.) conte*mp*nere;

[1] Gerade diese sind auffallend häufig in der Handschrift, deren Vorlage offenbar keine Worttrennungen hatte. Der Schreiber verstand jedenfalls gar kein Latein oder wenig und trennte deshalb sehr oft sinnlos. Darauf führen auch zahlreiche Assimilationen z. B. *immortibus* statt in mort., *immoribus* statt in mor., u. a. s. S. 16 f.

*h*abundans, *h*ostiorum, co*h*erceo; *a*ctenus; uelu*d*; sa*ncx*erit u. a. Bezüglich der Buchstabenformen sei bemerkt, dass das offene *a*, nämlich *cc* sich mehrmals zeigt (z. B. I, 21 *cc*d; 46 *cc*mittere etc.) und die Buchstaben *rt* meist von zweiter Hand so mit einander verbunden sind, dass sie dem deutschen ſt ganz gleich sehen. Das Zeichen ÷ = est kommt, wenn ich nicht irre, nur zweimal vor.

Cod. *T* (bei Halm Paris. n. 3791, welche er als Colbert. trug, als Regius ist er n. 2174), aus dem XV. saec., hat auf 108 Pergamentblättern in Quart das Werk de gubernatione dei und zwar auf jeder Seite 25 Zeilen. Die inscriptio in fronte, welche Halm in der Praef. mittheilt, lautet vollständiger so: Iste liber est monasterii sancte Marie Blance de Casoreto ordinis canonicorum regularium sancti Aug. extra portam orientalem mtç (?). Eine zweite Hand hat hie und da nachgebessert. Am Schlusse folgen dann nach 5 leeren Blättern weitere 3 Blätter mit je 24 Zeilen auf jeder Seite aus dem X. saec. mit den von Halm in der Praef. angegebenen Brieffragmenten.

Die Orthographie ist weitaus nicht so gut wie in *A*.

Cod. *t* (Paris. 2786, olim Colbert. 5795) saec. XV. ist ebenfalls auf Pergament geschrieben und hat 97 Blätter, auf jeder Seite 23 Zeilen. Eine zweite Hand hat öfter auch hier nachgebessert. Die Aufschrift des 1. Buches lautet in demselben: PROHEMIVM de uero iudicio et prouidentia dei et ipsius gubernatione hominum et rerum huius mundi libri octo beati Silviani (sic) episcopi ad sanctum Salonium episcopum (vgl. das oben über den cod. Vindobon. Gesagte).

Vielleicht ist auch dieser cod. einst ein Corvinianus gewesen wie genannter Vindobon., mit dem er gleich im Anfange eine auffallende Aehnlichkeit hat. Die Inscriptio ist auch hier wie dort purpura geschrieben und in der Mitte der unten auf pag. 1 befindlichen, ganz der im Vindobon. ähnlichen bunten Verzierung ist ein Stück in der Grösse eines Silberguldens herausgeschnitten. Wahrscheinlich wird der Ausschnitt das Wappen des Corvinus enthalten haben, welches der Vindobon. an derselben Stelle zeigt. Dasselbe dürfte ein Liebhaber solcher Sachen sich angeeignet haben, oder es sollte dadurch die Provenienz der Handschrift unkenntlich gemacht werden.

Die Orthographie ist hier noch mangelhafter als in *T*, was auch von dem noch folgenden cod. gilt. Näheres hierüber verlohnt sich nicht der Mühe.

Von Cod. v (Vindobon. 826) saec. XV. war oben schon die Rede. Er hat 130 Blätter Pergament, auf jeder Seite 26 Zeilen. Eine Unzahl von Aenderungen sind sowohl im Texte als am Rande vorgenommen, die meisten, wie es scheint, von der Hand des Brassicanus, andere auch von einer ganz jungen Hand. Näheres hierüber weiter unten.

Obiges kurz vorausgeschickt über das Aeussere der von mir verglichenen Handschriften, bleibt die Hauptfrage die über den kritischen Werth derselben, sowie ihr Verhältniss zu einander, deren Lösung im Nachstehenden versucht wird. Halm hat sich hierüber weder in der Praef., noch in seinem Vortrage: ‚Ueber die handschriftliche Ueberlieferung des Salvianus' (s. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Classe der k. b. Akad. d. Wiss. in München. 1876. S. 390 ff.), des Näheren ausgesprochen.

Dr. Nolte behauptet in der Zeitschr. f. d. Oest. Gymn. 1879 S. 618, gelegentlich einer Anzeige zweier Schriften W. Harsters über Walther v. Speier: ‚Die jetzt vorhandenen Handschriften dieses Autors (Salvianus) stammen alle aus einem unleserlich gewordenen Codex.' Er führt für diese in dieser Fassung, wie wir sehen werden, mindestens sehr kühne Behauptung nur zwei Corruptelen an, die er auch noch in Halms Ausgabe unbeseitigt findet; einmal das *linguarum* opus gleich im Eingange der Praefatio und zum andern IV, 42 *initia* gregum praeparat. Allein selbst zugegeben, dass das *linguarum* opus unhaltbar wäre (obgleich dies eine weitere Stelle VII, 68: *linguarum* gymnasia et morum mindestens ebenso zweifelhaft erscheinen lässt wie seine Conjectur *singulare,*[1] welche zu den in derselben Praefatio vorkommenden Ausdrücken ex utroque genere *litterarum* und *scriptiunculis* nostris in ihrer Allgemeinheit nicht passt) und *initia* gregum wirklich entstanden wäre aus

[1] Wenn wir es hier nicht mit einem allerdings sonst seltenen Gebrauche von *linguae* zu thun haben, so würde an beiden Stellen die jedenfalls ebenso leichte Aenderung *litterarum* besser passen, an erster Stelle wegen der oben angeführten weitern Ausdrücke und des ganzen Tenors der Praefatio, an zweiter Stelle wegen des Gegensatzes zu morum.

initus gr. (was jedenfalls probabeler ist): so folgt doch daraus noch nicht, dass die Vorlage unserer Handschriften unleserlich gewesen sein muss. Zur Erhärtung einer solchen Behauptung müssten jedenfalls, sollte man denken, wichtigere Beweise geliefert werden, als solche Corruptelen, wie sie sich ungezählt ja allerwärts in Handschriften, selbst den besten, finden.

Ich kann daher Nolte's Ansicht nicht nur nicht theilen, sondern glaube im Gegentheil, dass der Archetypus (der Schrift de gub. dei wenigstens, von der hier zunächst die Rede, aber wohl auch der andern Schriften) nicht so arg mitgenommen gewesen, in keinem Falle ärger als hundert andere Archetypi; höchstens der Schluss des VIII. Buches, wenn dieses nicht von Salvianus selbst unvollendet gelassen worden ist.

Es waren für Nolte bei Fassung seines Urtheils, so vermuthe ich wenigstens, vor Allem die Lücken massgebend, welche sich in allen genannten Handschriften unseres Werkchens zeigen. Man kann von ihnen voraussetzen, dass sie auch im Archetypus standen, ja wie weiter unten sich ergeben wird, muss man es wohl; allein darum braucht er noch nicht in desolatem Zustande gewesen zu sein. Es lassen sich vielmehr die meisten ganz leicht auf das Conto eines Schreibers setzen, unter Annahme ganz gewöhnlicher Fehler, resp. Versehen desselben.

Nehmen wir z. B. III, 48 die offenbare Lücke bei dem Worte *exeunt*. Dieselbe braucht nicht in der Unleserlichkeit des Archetypus ihren Grund zu haben, sie kann ebensogut durch eine ganz gewöhnliche aberratio oculorum entstanden sein. Hatte derselbe ursprünglich: ⟨*executuri noua*⟩ *exeunt*, so glitt das Auge des Schreibers leicht von dem *execut* auf das *exeunt* (exeūt). Für diese Ausfüllung der Lücke spricht, dächte ich, ziemlich nachdrücklich der Schluss des Capitels, wo es heisst: ut euidenter appareat hoc eos esse meditatos, dum intra templum sunt, quod postquam egressi sunt, *exequuntur*.

Aehnlich würde sich weiter die Lücke VI, 9 (wo schon *B*, beiläufig bemerkt, am Rande angemerkt zeigt: deest hic aliquod) erklären lassen in den Worten: quae sint bona nouimus**modis. Wenn Salvianus schrieb: bona optime nouimus ⟨*malis autem postponimus multis*⟩ *modis*, so ist Alles in Ordnung: ‚wir, die wir Kenntniss von der Wahrheit haben, wissen sehr wohl, was

gut ist, ziehen aber das Böse vor, setzen es aber dem Bösen nach', multis modis, wie im Folgenden näher ausgeführt wird.

Weiter heisst es VI, 52: ut ad emendandos nos non facultatum ablatione**sed malarum rerum amore *peccamus*. Der Sinn muss offenbar sein: ,So sehr (adeo) ist die Lasterhaftigkeit uns zur zweiten Natur geworden (uitiositas nostra mens nostra est), dass wir nicht durch die Entziehung der Mittel zum Sündigen zu unserer Besserung geführt oder veranlasst werden, sondern aus (purer) Liebe zum Bösen weiter darauf lossündigen.' Der Begriff des pergere erscheint für den Gedanken unerlässlich; man vergleiche nur die zwei vorhergehenden Sätze: *Recesserunt* a nobis . . . . facultates . . . et *necdum* nugaces esse *cessamus;* dann: ut *destiterint* esse divites, *desinunt* quoque esse uitiosi; nos tantum nouum genus . . sumus, in quibus opulentia esse *desiit,* sed nequitia *perdurat;* hienach liegt der Hauptnachdruck auf den Begriffen ,nicht aufhören' und (im Gegentheil) ,fortfahren'. Daher vermuthe ich: ut ad emendandas nos non facultatum ablatione ⟨*moueamur*⟩ (vgl. S. 14 4, a) sed malarum rerum amore peccare ⟨*pergamus*⟩.

Noch ein Beispiel desselben Buches, §. 96, gehört hieher. Dort heisst es: Aut iniuria dei hoc forte non est aut esse indignior potest ** multis et magnis opus sit. Sed quia inueterata in nobis malorum omnium labe etc. Halm statuirt eine Lücke nach *potest,* ohne aber einen Versuch zu ihrer Ausfüllung zu machen; dasselbe that schon Brassicanus, füllte sie aber einfach aus mit einem dritten *aut,* wodurch das Verständniss der Stelle nicht im mindesten gefördert wird. Ich möchte die Lücke nach dem W. *magnis* annehmen und mit *gratiis (gr͞is)* ausfüllen, was nach dem *-gnis* ausfiel, vor *multis* aber *cum* ergänzen; also ⟨*cum*⟩ multis et magnis ⟨*gratiis*⟩ opus sit.

Wenn ich hier noch die Stelle IIII, 65 anreihe, so geschieht dies, weil man auch hier an einen Ausfall gedacht. Dort heisst es in der Handschrift: cupidi sunt barbari et nos hoc sumus, impudici sunt barbari et nos hoc sumus, omnium denique improbitatum et impuritatum sunt barbari et nos hoc sumus. Nach impuritatum hat Brassicanus im cod. v am Rande *pleni,* ebenso in seiner Ausgabe hinzugefügt und auch Halm hat es in den Text aufgenommen. Ist mir aber keine Stelle entgangen, so pflegt Salvianus stets plenus nicht mit dem Genitiv, sondern

mit dem Ablativ zu verbinden. So III, 9 plenam *omni* perfectionis *genere;* ibid. 60 plenum *omni offensione* et . . . *labe;* VII, 70 plenam *turbis* sed magis *turpitudinibus* plenam *diuitiis* sed magis *uitiis;* ibid. 72 pars ciuitatis plena *sordibus;* ibid. 101 plenas *impuritatibus monstruosis* ciuitates; ibid. 106 ciuitates *lustris* plenae; auch Epist. IIII, 14 pleni estis *solaciis iucundissimis,* pleni *pignoribus carissimis,* pleni *benedictione diuina.* Nur an éiner Stelle I, 58 steht der Genitiv: plenus est *iustitiae* et *misericordiae* dominus; indess haben alle codd. ausser A auch hier iusti*tia* et mesericor*dia;* ich möchte daher annehmen, dass der Genitiv in A, d. h. das *ae* in iustitiae dem folgenden *et*, und das *ae* in misericordiae dem folgenden *d* seine Entstehung verdankt, oder der falschen Construction zu dominus, welcher auch das folgende falsche *pietatis* statt *pietati* ebenso gut zur Last fallen kann, wie dem folgenden *suae.* Nach alledem erscheint mir *pleni* nicht annehmbar. Irre ich nicht, so ist hier gar nichts zu ergänzen, sondern wir haben einen Genitiv qualitatis vor uns, wie VII, 65: ut Aetnam putes *impudicarum* fuisse *flammarum.* — Auf ähnliche Weise können die übrigens wenigen Lücken des Archetypus entstanden sein, so dass es wenigstens nicht nothwendig ist, an eine unleserlich gewordene Vorlage desselben zu denken, zu deren Annahme überdies auch sonst keinerlei zwingende Indicien vorliegen.

Ich bin im Gegentheil der Ueberzeugung, dass der Archetypus unserer Schrift in durchaus gutem Zustande war und nur an den gewöhnlichen Gebrechen der meisten Handschriften litt, die sich dann regelmässig forterbten und, je nach der Sorgfalt respective Sorglosigkeit oder auch Unkenntniss der Abschreiber, vermehrten.

Fortgeerbt haben sich nämlich aus dem Archetypus oder dessen Vorlage in allen Handschriften ausser den, wie gesagt, wenig zahlreichen Lücken:

1. Interpolationen (Glossen). So z. B. II, 5 die Worte: *de gubernatione dei,* die ohne Zweifel als Gegensatz zu den letzten Worten: Igitur de praesentia ac de respectu dei ista sufficiunt ursprünglich zur näheren Orientirung über die Disposition der Schrift am Rande standen und dann im cod. *A* nach *sufficiunt,* in den übrigen codd. etwas früher, nach *eorum* in den Text kamen. Denn dass *dei* in cod. B nach-

träglich beigefügt, in den übrigen codd. zu *omni* geworden, ändert an der Hauptsache nichts.

Ferner IIII, 14 die Worte: *in Salomone,* die wohl auch ursprünglich am Rande als Quelle der vorangehenden Bibelstelle oder interlinearisch standen, gerade so wie IIII, 35 *solent,* was Einer hinzusetzte, um den besagten Vorgang der Belagerer als einen gewöhnlichen zu bezeichnen; denn so einfach sonst auch die Aenderung des handschriftlichen *oppugnant* in *oppugnare* wäre, spricht doch dagegen die selbst bei Salv. dann zu auffallende weite Voranstellung des *solent;* ferner gehört hieher VI, 74 *Treuer* (treuir, treuiris); mit diesem Worte wollte ein Schreiber beweisen, dass Salv. mit Recht sagen konnte: Promptum est de qua (sc. urbe Gallorum opulentissima) dicam; auch ibid. 52 *uel prodigiosis* nach *prodigis,* von Einem, dem *prodigiosus* entweder geläufiger war als *prodigus,* oder prägnanter schien. Dahin ist auch zu zählen ibid. 96 das Wort *animarum,* welches als nähere Bezeichnung der mala omnia als Seelenübel (an zwei verschiedenen Stellen) in den Text gerieth.

Am eclatantesten spricht aber für einen gemeinschaftlichen Archetypus die grössere Interpolation im §. 38 desselben Buches, die sinnlosen Worte nach pascamus nämlich: *postea sed uidelicet qui corrumpimur rebus prosperis faciendum aliquid in principio* (denn die Umstellung *sed uidelicet qui postea* in der ed. pr. und das nach principio dort eingefügte *putant* rühren, wie cod. v zeigt, von Brassicanus her, der in rührender Einfalt damit die Stelle für den Context brauchbar gemacht zu haben glaubte). Ich denke (theilweise in Uebereinstimmung mit Baluzius und Halm), dass es mit diesen Worten folgende Bewandtniss habe: Der Autor derselben schrieb sie zu den Eingangsworten des cap. VIII: *sed uidelicet* responderi hoc potest an den Rand und wollte darauf hinweisen, dass weiter unten (postea) d. i. im Eingange des cap. XII bei den gleichen Worten *sed uidelicet* (qui corrumpimur rebus prosperis) vorne (in principio) d. i. bei den Worten *sed uidelicet* etwas zu thun, zu ergänzen sei (aliquid faciendum); er vermisste offenbar an dieser späteren Stelle das an der ersteren stehende responderi hoc potest oder einen ähnlichen Ausdruck. Diese Randbemerkung, obwohl für den Eingang des cap. VIII bestimmt, gerieth dann durch die Gedankenlosigkeit des Schreibers des Archetypus und dann in

allen Handschriften hinter den Schluss des vorletzten Satzes von cap. VII, nämlich hinter *pascamus.*

Fortgeerbt haben sich weiter durch alle Handschriften:

2. Einzelne Fehler des Archetypus, wie: I, 7 *uiris* st. *ueris;* 19 *huius* (huius uis) st. *hoc uis* (in A ist es von jüngerer Hand gebessert, in v von Brassicanus *hoc* an den Rand geschrieben); 29 *pietatis* st. *pietati;* 33 *terrestrium* (in v terrestr***) st. *terrestria* (der Genitiv dürfte kein Gräcismus sein, wie Halm wenn auch zweifelnd bemerkt, sondern dem rerum humanarum seine Entstehung verdanken; im weiteren Verlaufe der Darstellung braucht Salvianus abwechselnd curare und curam habere); 43 *nescientes* st. *sentientes,* wie Halm emendirt; 56 *HON* (NON) st. *Og;* II, 23 *in facie* st. *in faciem* (das *m* fiel vor dem folgenden *in* um so leichter aus, weil, wie sich später zeigen wird, der Archetypus keine Worttrennungen hatte) s. oben *pietati*(suae); III, 22 *oboedire* (ob**ire) statt *obire*; 29 *seruilibus* st. *erilibus* (aus praeceptiserilibus); 40 *delectationi* (-ne) st. *detrectatione;* 43 *curiales* (cur tales) st. *carnales* (wie in A von junger Hand corrigirt ist); IIII, 18 *in uentris seruo* st. *uentris in seruo;* 20 *statutus* st. *statu* (wie in A corrigirt ist; das tutus der ed. pr. rührt von Brassicanus her; cod. v hat auch statutus); 43 *ex uaria* st. *uaria* (vielleicht ist aber das *ex* richtig und zu schreiben *ex* ⟨*aruis*⟩ *uaria* frugum genera condentes); 47 *occidisset* st. *occidi. Sed* (vgl. III, 28, wo A hat *minores set);* 69 *prohibens* st. *prohibentis;* 52 *rapidas* st. *rabidas;* 57 *peccator est et malissimus* st. *peccatores et mali simus* (wie Mommsen bessert; wieder Folge der Nichtworttrennung); V, 3 *abstinentia* st. *absinthia* (wie Baluzius änderte); 27 fehlt *quam* in allen Handschriften; 30 *perdat* st. *pendat;* VI, 21 *tunc et* st. *et tunc;* 34 *uidet* st. *uidebit* (wie Brassicanus in v änderte); 48 *ad hoc* st. *adhuc* (in v schrieb Brass. wieder *u* über das *o*); 57 *uerberatur* st. *uerberabatur* (obgleich auch das praes. hist. nicht unstatthaft bei Salv. wäre); 78 *enecabantur* st. *moechabantur* (von Mommsen); 97 *commutauerunt* st. *cum mutauerunt* (vgl. v, 30 umgekehrt *cumm*endantur st. *comm.)*; VII, 6 *putet* st. *putes* (wie Brass. in v corrigirt; eine jüngere Hand schrieb in A über das erste *t* ein *d*, um nachzuhelfen); 13 *non ut scire a* (non ut ore a, non oratoria) st. *non utar ea* (von Halm); 15 *damnauere* st. *adamauere* (von Halm); 66 *gaiuum* (ganeum, ganum, ganium) st. *Gaium.*

Nach vorstehenden beiden Erscheinungen erscheint es unzweifelhaft, dass alle Handschriften der Hauptschrift auf einen Archetypus zurückgehen. Es entsteht nun die weitere Frage nach dem Wie? Und da stelle ich denn das Resultat der diesbezüglichen Untersuchung voran, um dann den Beweis für die Richtigkeit desselben aus den betreffenden Handschriften zu erbringen.

Aus dem Archetypus stammen zwei Abschriften, deren erste im Ganzen treu denselben wiedergab, die zweite dagegen mehrfach interpolirt war. Aus ersterer stammt unser cod. A, aus der letzteren stammen alle übrigen Handschriften; von letztern ist wieder B die beste, während in den andern die Verderbnisse, Interpolationen etc. sich steigern.

Betrachten wir nun zunächst den Gesammtzustand der besten Handschrift A, so ergibt sich Folgendes:

1. Sie weist im Ganzen nur 7 Lücken auf, wobei die wenigen nicht mitgezählt sind, die am Rande (meist von alter Hand) nachgetragen sind. Alle diese Lücken sind durch aberratio oculorum entstanden (III, 75 — 7 Worte; IV, 13 — 5 Worte; IV, 90 und V, 21 je 2 Worte; V, 59 — 8 Worte; VI, 11 — 11 Worte; VIII, 8 — 7 Worte (die beiden letzteren erscheinen, nebenbei gesagt, auch in T). Diese sind demnach aus den codd. der 2. Classe auszufüllen.

2 Éine Interpolation oder Glosse hat er allein: VI, 60 *deus* zu Neptunus und eine zweite hat er mit T gemein: I, 66 die Worte *et seuerum*.

3. Er weist zwei Umstellungen von mehr als einem Worte auf: V, 26 von 4 Worten und VI, 97 von 7 Worten; dieselben waren anfangs übersehen und wurden wohl erst am Rande nachgetragen, worauf sie an die verkehrte Stelle geriethen.

4. Sonstige Fehler, welche zum grossen Theile auch ohne Beihilfe der anderen codd. unschwer zu verbessern wären; deren sind in runder Summe circa 130. Ich stelle hier die hauptsächlichsten nach Kategorien zusammen; wo nicht B eingeklammert ist, steht das richtige in BT oder auch in allen codd. ausser A. Eine solche Zusammenstellung gibt zugleich auch einen nicht zu unterschätzenden Fingerzeig über die Grenzen, innerhalb welcher, und die Mittel, mit welchen dort nach- und aufzuhelfen ist, wo auch A uns im Stiche lässt.

a) Auslassungen einzelner Worte: I, 48 *ut*, 49 *est;* III, 6 *nos*, 14 *non* (nach dom*ino*) 60 *eum;* IIII, 52 *a* (dies fiel nach *haec* sehr leicht aus, besonders wenn es offen = *cc* geschrieben war, worüber oben schon gesprochen wurde; jedenfalls ist das leichter als die Aenderung von *nobis* in *nos* dem deber*e* von AT zu Liebe, zumal in A *e* und *i* besonders häufig verwechselt werden); 58 *si* (übrigens könnte es ebenso leicht fehlen, als es vor *sec*utus ausfiel); V, 23 *ad*, 43 *quid*, 44 *qui;* VI, 21 *et* (vielleicht schrieb aber Salvian turpitudines⟨*que*⟩ quas), 23 *sicut* (in A ist über den Worten *in his* eine Rasur; vielleicht stand dort dieses sicut: dann wäre zu schreiben: quod *in his sit sicut*, fiel doch s͞ic leichter nach *sit* als vor *in* aus); VII, 17 *ius* (nach familias), 51 *et* (nach petrā); VIII, 6 *quia*, 7 *illud* (also fast ausschliesslich einsilbige Wörtchen bis auf drei).

b) Auslassungen von Silben: III, 9 *librum* st. *librorum*, 49 *in* st. *intra*, 58 *iustitiae* st. *iniustitiae;* IIII, 1 *DISCITVR* st. *DISCEDITVR* (*discedatur* in v ist von Brassicanus), ibid. *non* st. *nomen*, 68 *alani* st. *alamanni*, 83 *docent* st. *docentur*; V, 31 *pateris* st. *patereris;* VI, 21 *quod* st. *quoque*, 98 *soluebant* st. *soluebantur;* VII, 1 *INCLVSIO.* st. *INCONCLVSIO.*, 23 *in* st. *inter*, *pudicos* st. *impud.*, 28 *puritate* st. *impur.*, 32 *habet* st. *haberet.*

c) Auslassungen von Buchstaben: II, 5 *potes* st. *potest*, 12 *quid* st. *qui ad;* III, 36 *uilitate* st. *-tem*, 48 *intra* st. *intrant;* IIII, 16 *uidi* st. *auidi*, 85 *quidam* st. *quidd.;* V, 44 *hac necessitate* st. *hanc -tem;* VI, 72 *erat* st. *erant;* VII *qui* st. *quis*, 100 *ibi* st. *sibi.*

d) Worterweiterungen: I, 12 *ergo* st. *ego*, 43 *adscissas* st. *scissas*, 60 *praescientia* st. *praesentia;* II, 2 *habens* st. *habes;* III, 20 *Christianos* st. *Christi nos*, 31 *pertinerent* st. *periurent*, 33 *detractatione* st. *detractione*; IIII, 20 *persuasionibus* st. *peruas.* (zweimal B); V, 43 *quorum* st. *quos;* VII, 9 *dictauerat* st. *ditauerat*, 20 *sordidum* st. *sordium*, 38 *optima* st. *opem a*, 70 *crudelitate* st. *cruditate*, 80 *nisu* st. *usu.*

e) Buchstabenverwechselungen (insbesonders oft *e* st. *i*, *o* st. *u* und umgekehrt, wofür Beispiele überflüssig): III, 24 *dum* st. *tum*, 28 *uoluptatem* st. *uolun.*, 33 *ad* st. *at;* IIII, 12 *hec* st. *nec*, 16 *expedit* st. *-tit*, 21 *praedia* st. *pretia*, 42 multiplican*dis* st. *-tis*, 73 *credo* st. *caedo*, 75 *ostendebatur* st. *obt.* (B); VII uapula*uit* st. *-bit*, 26 *agantur* st. *cog.*, 57 *feceris*

st. *faceres;* VI, 8 *malorum* st. *-arum,* 83 *combustos* st. *am*bustos (in Folge des offenen a = cc, wie 26); VII, 8 *addo* st. *adeo,* 13 *potuit* st. *puduit,* 17 *ab ista* st. *abest a,* 73 *nitorem* st. *nidorem.*

f) Falsche Worttrennungen oder -verbindungen, die von zweiter Hand nicht gebessert wurden: I, 29 *aspectu sui daret* st. *aspectus uitaret, decede* st. *de caede;* IIII, 23 *iniquissimos* st. *iniqui simus;* V, 18 *tueris ea ut* st. *tueri se aut;* VI, 10 *inuiis altis* st. *inuii saltus;* 18 *in quo arguendo* st. *in coarg.;* VII, 36 *namque* st. *nam quae,* 40 *ulli suaderi* st. *ullis uideri.* (Natürlich hatten solche Fehler insgemein einen zweiten, oft auch dritten im Gefolge, weil sonst mitunter ganz unlateinische Formen entstanden wären.)

Fasst man Alles das über A oben Gesagte zusammen, so wird man zugestehen müssen, dass die oben über diesen cod. ausgesprochene Ansicht ihre volle Berechtigung habe. Er ist mit seinen Fehlern nicht schlechter, als in der Regel ein dem Archetypus nahe stehender Codex anderer Schriftsteller, und hätte er, wie schon oben gesagt, nicht mehrere grössere Lücken und wäre er nicht durch äussere Einflüsse (siehe S. 6) stellenweise stark beschädigt, so würde er allein zur Constituirung des Textes ausreichen, die sonst durch die Handschriften der 2. Classe nicht sonderlich gefördert wird; kritische Divination würde die übrigen Mängel schon zu beseitigen vermocht haben, und zwar mit ungleich geringerer Mühe als z. B. bei Arnobius.

Das wird aber erst recht deutlich, wenn man sich die Handschriften dieser 2. Classe etwas näher besieht.

Da ist denn zunächst der beste derselben B, bei dem etwas länger zu verweilen der Mühe lohnt, während die andern mehr kurz abgethan werden können.

Also dieser B, beziehungsweise seine Vorlage stimmt an circa dreihundert Stellen mit A überein gegen die andern codd., hat aber an der weitaus grösseren Zahl von Stellen die Fehler von T(t v), nur dass diese in letzterem noch bedeutend vervielfacht erscheinen. Seine Fehler (somit auch gemeinsamen Fehler dieser Gruppe) bestehen hauptsächlich:

a) in Interpolationen (Glossen), wie: Praef. 4 *saltem* st. *forsitan, exordiar* st. *ordiar;* I, 4 *fabulose ebriose mystice (!),* 8 *respuunt* st. *fugiunt, in seruitutem redigo* st. *seruituti subigo,*

28 *reum eum* st. *reum*, 36 *protexit* st. *texit;* II, 3 *spiritus sanctus* st. *spir.*, 9 *quia uero* st. *quia;* III, 1 bene *se res habet* st. *bene habet* u. *nisi prius* st. *nisi*, 19 *plus* st. *magis*, 35 cordibus *nostris* st. *cord.*, 39 *quasi* manibus, 58 neminem *tamen;* IIII 9 miraris *ergo*, 10 *ma* uult st. uult (wie V, 49), satis *certum* certus, 13 ex seruis *enim* (das enim aus dem Vorhergehenden wiederholt), 16 quod ei *uel erat* iugiter deest (eine instructive Stelle; sie bedarf keiner Emendation, sondern nur der Beseitigung der Interpolation oder Interlinearglosse *uel erat;* diese war sicher ursprünglich über deest gestanden und kam dann in den Text; das *erat* war übrigens auch pr. man. in A); 19 eadem *magis*, 23 pecca*tum* st. *-ta* (umgekehrt 25 fre*nos* st. *-num* und wieder 26 fasti*gium* st. *-gia)*, 38 *datur etiam* st. *erit iam* (in A steht *er&icum*, aber *&* u. *i* sind punktirt und *erit* übergeschrieben), 39 *forte* st. *forsitan*, *facilioribus* st. *familiaribus*, 43 *mellis* st. *fauis*, *diligant* st. *agant*, 44 *quoque* st. *ipso*, 45 *salute* st. *uita*, 51 *Christi* st. *dei* (oft), 60 *autem* st. *ergo*, 61 quantum *autem*, 64 *est muneris* st. *munus est*, 68 *uitiosa* st. *criminosa*, 69 *omnium* st. *omne*, 75 *quaererem* st. *inquir.*, *iuraui* st. *dixi*, 91 *con*fitetur st. *prof.*, 93 *luti* st. *caeni;* V, 2 *ergo* st. *enim*, 7 *laceram* st. *dilaceratam*, 10 *amasse* st. *amare*, 20 *male* st. *malis*, 31 *uos* diuites, 43 *inuasores* st. *peru.*, iuris *postumi iuris*, 46 *nos* faciamus, 56 *inhabitare* st. *hab.* — VI, 3 *putem* st. *putemus*, 21 nos *sumus*, 23 *quae* spes, 27 *domini* gloriae, 34 *con*curratur, 49 blandimur *nobis*, 52 *tenebat* st. *sustin.*, 58 *ad* hoc, 89 *mortuorum* st. *defunctorum.* — VI, 8 *inrigata* st. *inrigua*, 9 *specialiter* st. *peculiariter*, 13 *odiosum* st. *inuidiose*, 18 *enim* ad, 41 *ductu* st. *nutu*, 43 *longitudinem* st. *magnit.*, 46 *aduenientes* st. *uen.*, 59 *pretiosum* st. *optimum*, 61 *aeterna* st. *-norum*, 63 *in* omni st. *de* o., 64 ebriosi *sunt*, 69 *professionis* st. pro*missionis*, 79 *ciuitas* st. *urbs*, *hoc commune* actus, 81 *exorta* st. *orta* (vgl. praef. 4), 95 *disciplinae* st. *naturae*, 89 *factae* st. *actae* etc.

Ausser dieser Sorte von Fehlern, die sich noch bedeutend vermehren liessen, sind für diese Gruppe noch zwei insbesondere charakteristisch, nämlich

b) Auslassungen einzelner Worte; um nur einige wenige aus einzelnen Büchern herauszugreifen: II, 3 *per*, 12 *cum;* III, 19 *ter*; IIII, 22 *igitur*, 47 *fecissent*, 51 *exemplo*, 61 *quia;* V, 35 *consulendum*, 45 *haec*, 49 *autem*, 51 *facti;* VI, 8 *maxime*,

41 *profecto*, 48 *aguntur*, 54 *tamen;* VII, 2 *si*, 30 *quando*, 39 *cum*, 78 *satis*, 79 *ullo*, 81 *sancti*, 82 *ad* etc. Noch zahlreicher wo möglich sind

c) Umstellungen von Worten. Im einen oder andern Falle mag ein Wort zuerst über oder am Rande beigefügt gewesen und dann an die verkehrte Stelle gerathen sein; aber es scheint auch der Schreiber der Vorlage dieser Gruppe an solchen Umstellungen ein besonderes Vergnügen gehabt zu haben. Es genügt aus dem ersten Buche, und zwar nur einige anzuführen: 10 *decem usque ad*, 11 *contemnebant tunc*, 12 *uim uirtutis*, 18 *est iudicium*, 20 *genus humanum*, 26 *rerum humanarum*, 27 *eum inquit*, 29 *etiam quod*, 31 *dei iniuria*, 23 *est nobis forte (n. e. f.)*, 35 *non fuisse menti, immolare sibi deus filium*, 44 *staret ad host., hom. habere, homunc. uilem*, 46 *nunc meliora*, 51 *nec prius paene est peractum*, 53 *more iud. punitur* etc.

Dass es ausserdem auch an andern Fehlern in dieser Gruppe nicht gebricht, z. B. Auslassungen von Buchstaben und Silben, Verwechselungen von Buchstaben u. s. w., ist selbstverständlich.

Hieraus ergibt sich, dass B (und mit ihm die andern codd. der 2. Gruppe) weit dem A nachsteht; er ist aber der beste dieser Gruppe und da immer zuerst und fast allein zu befragen, wo A uns im Stiche lässt oder offenbar Falsches bietet.

Ihm zunächst steht T (dem t meist gleich ist; er hat sogar VI, 28 mit diesem, wenn auch von zweiter Hand, das sinnlose *stigiant* st. *faciant* gemein und kann füglich hier und bei der Textconstituirung ganz übergangen werden). Derselbe stimmt allein mit A, wenn ich richtig notirt habe, nur an zwei Stellen: I, 4 *est* st. *enim* und IV, 27 *exutus* st. *exutis* (VI, 32 *igitur* st. *ergo* hat er mit V). Ganz allein hat er das Richtige: I, 43 *auctos* st. *actos*, IIII, 88 *splendore dignitatis* st. *spendoris dignitate;* VI, 16 *animos* st. *animus*, 23 *sicut* add. 92 summiserint st. *-rant;* VII, 45 *fastis* st. *fastus*.

Dagegen hat er aber weit zahlreichere Lücken, als B, z. B. II, 1. 6. 9. 11, IIII, 30, VI, 45. 50. 74. 77 u. a.; ferner weit mehr von den andern oben nachgewiesenen Gebrechen der 2. Gruppe und fällt da namentlich oft mit v zusammen,[1]

---

[1] Es genügt vollkommen, dies an dem kleinsten 2. Buche nachzuweisen: 1 et iudex iustissimus *om.* — tunc cum *st.* c. t. — probaturum me *st.* m. p.

mit dem er auch das gemein hat, dass eine zweite Hand in ihm stark sich breit gemacht. In v ist es vorzugsweise die Hand des Brassicanus gewesen, aber auch noch eine zweite.

Ueber diesen cod. v will ich, da er die Quelle der ed. pr. war, hier noch Näheres folgen lassen.

Richtige Lesarten, die nur er hat (von erster Hand), zählte ich nur 7: II, 28 *faciem* st. *facie*; III, 29 *existiment* st. *aestiment* — *praeferantur* st. *prof.*, 34 *punit* st. *puniet;* IIII, 17 *existimat* st. *aest.*, 68 *quem* st. *quae;* VII, 84 *sint* st. *sunt.* Alle übrigen guten Lesarten sind nachgebessert bald durch Rasur, bald in Rasur, bald übergeschrieben, bald am Rande angebracht; ob diese bessern (mit A stimmenden) Lesarten aus einer andern bessern Handschrift herrühren oder auf Rechnung des Brassicanus oder eines andern Correctors kommen, ist schwer zu entscheiden. Ich stelle eine kleine Anzahl hier zusammen, sie liesse sich leicht verzehnfachen und noch mehr: I, 19 *hoc* uis, 20 *a*mendauit, 32 *ueram* (st. rerum), 33 terres*tria*, 34 q*uo**dam, 50 profi***ci*ente, 58 pieta*ti**; II, 1 habe*re*, 21 ab *** (am Rande *uno*); III, 22 obire (in Rasur), 60 *le*dimus; IIII, 1 disced*i*tur (supra scr. *a*), 22 *paria*, 94 *id* (add. s. lin.); V, 13 no*li*mus, 27 *quam* (add. in mg.), 56 *spe*bus (aus *spe*ciebus), 34 uide*bit*; VII, 7 pu*tes*, 34 conscie*ntia;* VIII, 15 in*iuria.*

Zahlreicher aber als derlei Besserungen sind die im Texte meist von Brassicanus vorgenommenen Schlimmbesserungen. Es mögen mit Beschränkung auf das 1.—4. Buch folgende Pröbchen genügen: I, 7 *debent* aus *debeant,* 14 *dedit sed* aus *dediti et,* 17 *ferunt* aus *fecerunt,* 38 *nunc* deletum, 42 *claritatis irradiaret* aus *claritate radiaret,* 48 *propiorem* aus *propensiorem* oder *propitiorem,* 49 *domini* add., 56 *nam rebelles extinguuntur* aus *non rebellat extinguitur,* 59 *audiente me* aus *ante me.* u. A.

II, 20 wird in der Bibelstelle resolut *nomen* und *propter uerbum hoc* eingeschmuggelt, 21 das fehlende *grauius* durch

— 2 igitur *add.* — suis noluminibus *st.* u. s. — 4 dei aud. *st.* aud. dei — 5 de gubernatione omni *st.* d. g. dei — 9 inuentus *st.* uiuentis — 10 nostri *om.* — 11 nobiscum semper *st.* s. n. — 12 quam *st.* quem u. quo *st.* quod — 15 dices *st.* putes — 21 grauius *om.* — cum *st.* quam — 23 compateretur *st.* cum pasceret — semei *om.* — forsitam *om.* — 26 tribueret *st.* tribuitur u. A. — T fehlt, nebenbei bemerkt, auf eigene Faust d. i. ohne v an mehr als 30 Stellen. Darunter sind 4 grössere und 8 kleinere Lücken.

potissimum ersetzt. 26 *indicatur* geändert in *indicaretur* und gleich darauf *indica* als unerklärlich in *indicat,* dies zu *euidentissime* bezogen, ein *hoc* hinzugefügt und dazu am Rande das fehlende *iudica* des Bibeltextes.

III, 3 wird *debet esse* zu *uideri debet,* 6 das handschriftliche *quid* (st. quidem) durchgestrichen und bald darauf *scitis* st. *scimus* verschlechtert; ebenso 8 *regium* in *regum,* 10 *excalcios* in *excalciatos* und *arbitretur faciat dignetur* in Indicative verwandelt; 13 *secat dicens* wird zu *secans ait,* 17 *imperauerat* zu *imposuerat,* 31 *saepius* zu *saepissime,* 32 *fuerint* zu *adf.*, 34 *dummodo* zu *dura; modo,* 42 *quamque* zu *quamquam,* 53 *et ipsi tamen* zu *sunt tamen et ipsi,* 55 uideamus *si uel* zu uid. *an.*

IIII 3 wird aus *olim* stracks *jam olim,* 10 aus *domini* zweimal *dei,* 13 wird *non eadem* nach *diuitibus* gestrichen, 22 aus *supra dicti* gemacht *ut supra dixi* u. s. w.

Allein das sind nur Spielereien für Brassicanus und Consorten; die treffen noch ganz andere Dinge. Da finden sie z. B. I, 38 in Folge einer Lücke von 8 Worten (malos — iudicio) keinen Sinn. Nun, da ist leicht geholfen mit einem *cum* nach *utrumnam.* Aber das trifft Jeder. Man sehe aber III, 51; dort hat der böse cod. gar eine Lücke von 10 Worten (maior — ubi); das ist nichts; für diese 10 Worte wird ein *quo* eingesetzt und nach *turba* ein correspondirendes *eo,* und — Alles stimmt. Oder IIII, 28 fehlen 7 Worte, so dass vom Satze nur übrig bleibt diximus comprobamus; ein *quod* vor *diximus* bringt Alles ins Geleise. Oder IIII, 74 fehlen 22 Worte, *truces oculos — a se posse;* dass nun *uibrans in os meum* kein Object hat und das folgende *respondit* die Antwort dem Leser als Räthsel aufgibt (denn sie fehlt) — das thut nichts; es wird gedruckt. Oder wer wird denn so ein Zeug schreiben wie IIII, 45: Et quid dicam patris? immo potius plus quam patris! Fort damit, muss heissen: *immo benignissimi patris.*

Aber alle Leistungen in obigem Genre zusammengenommen sind nichts gegen drei Meisterstücke, die von einer bis jetzt nicht erreichten Kunst der Interpretation und einem wahrhaft staunenswerthen Scharfsinn zeugen und nur deshalb hier aufgezeichnet zu werden verdienen. Schade, dass der Meister seinen Namen verschwiegen. Ist's wieder Brassicanus (und ich glaube es), so gilt wirklich das nomen et omen!

Im VII. Buche §. 5 heisst es: esto sint uitia ista et longae pacis et opulentae securitatis. Cur etc. Aber was von *longae* angefangen bis inclusive *in tantum illi* zu Ende des 2. Capitels steht, d. i. circa 48—50 Zeilen (!!) der Halm'schen Ausgabe, fehlt im cod. v an dieser Stelle und taucht plötzlich im 4. Cap. §. 19 nach den Worten *in domo autem sua* auf. Das verschlägt einem Brassicanus gar nichts, dass sich das *et longae* nicht mit den Schlussworten des 4. Cap. *flagitiis suis laborauerint ad exacerbandum* reimen will. Da wird ein *felicium* vor et longe (st. -*gae*) eingeschoben, aus flagitiis suis wird *flagitiosius,* aus laborauerint wird *laborauerunt* und — Alles ist fertig.

Noch böser wird aber, sollte man denken, die Sache im 4. Cap., wo sich die Worte *pacis et opulentae securitatis* (§. 5) doch an das *in domo autem sua* gar nicht anschliessen zu wollen scheinen. Aber das ist eben nur eitel Schein! Es geht Alles, wenn man nur ernstlich will, hier so gut, wie betreffs des Anschlusses von *dominus quasi corporis sui* (c. 4, §. 19) an *in tantum illi* (c. 2, §. 12). Ein am Rande des cod. stehendes *Tametsi bonis* ist der Schlüssel zu dem ganzen Mysterium.

Ueberraschender noch wirkt durch seine erstaunliche Einfachheit das zweite Kunststück. Da fehlen VII, 50 nach *post haec* die Worte *corpus omnium Galliarum* etc. und alles Folgende bis zum Eingang des 14. Cap., d. i. bis inclusive der Worte *paucissimis dei seruis,* und diese circa 48—49 Zeilen bei Halm stehen dafür im 15. Cap., §. 63 nach den Worten *sint tamen in his.*

Aber man schaue nur einmal, wie reizend sich die Worte *Quid fuit totum Africae territorium* (c. 14, §. 58) an das *et post haec* (§. 50) anschliessen, wenn man nur statt *post haec* schreibt *postea!*

Und weiter. Die Worte *corpus omnium Galliarum* etc. (§. 50) sträuben sich doch gewaltig gegen ihre neuen Vordermänner (§. 63) *non sint tamen in his.* Man macht aus *sint* einfach *est* und — Alles fliesst prächtig.

Und nun erst — wie schön klappt das *Exceptis enim paucissimis dei seruis* (§. 58) zu dem *omnia execratione digna* (§. 63)! Oder gibts einen unanfechtbareren Gedanken, als: ‚Mit Ausnahme sehr weniger Diener Gottes, ist Alles werth, dass man es verwünscht!!' Wer auf diese Weise nicht Alles in feinster Ordnung findet, ist — eben kein Brassicanus.

Und nun kommt das dritte und letzte und — erstaunlichste Kunststück. Da haben sich VII, 100 die Worte *ita isti*, abermals gefolgt von 48—49 Zeilen bei Halm, nämlich bis §. 107 zu den Worten *castiores ac puriores*, auf und davon gemacht und sich eine neue Unterkunft gar im folgenden VIII. Buche §. 6 nach den Worten *sui ista permissio* ausgesucht — und werden dort aufs zuvorkommenste aufgenommen, so dass nicht die geringste Störung drob ersichtlich, weder hier noch im VII. Buche.

Nach besagter Auswanderung folgen im §. 100 auf die Worte *At non* die Worte *barbari quam Romani sunt* (107). Das geht nun freilich nicht und kann nicht gehen; denn -- die Worte sind corrupt; es muss statt *quam* heissen *quoniam*, und nicht *sunt*, sondern umgekehrt *non sunt!* Man höre doch, wie schön der Gedanke ist: ‚Sie fürchteten (Timuerunt §. 99) natürlich, es möchten die Leute gar zu keusch und rein sein, wenn sie dieselben an jeder geschlechtlichen Ausartung hinderten; darum verboten sie den Ehebruch (adulteria uetantes) und erbauten Bordelle (lupanaria aedificantes). Aber nicht so *(At non)* die Barbaren, weil sie eben keine Römer sind!‘ Das ist doch schön gesagt; und das Folgende? Das muss passen, wenn das Vorhergehende so klappt. Und es passt wirklich; denn die folgenden Worte: *Parum est quod dicimus* lassen ja nichts zu wünschen übrig: ‚Zu wenig ist das noch, was wir sagen!‘

Also dem VII. Buche hat die Auswanderung von 48 Zeilen gar nichts geschadet und dem VIII. die Einwanderung? Ebenso wenig! Denn die neuen vordern Nachbarn (§. 6): *Unde uidemus quia iudicii est sui ista permissio* sind an sich tadellos und — was die Hauptsache ist — verträglich; sie lassen sich ohne Weiteres die neu eingewanderten: *ita isti de quibus loquimur* mit ihrem ganzen Tross gefallen, dessen Schluss: *Et quae esse, rogo, Romano statui spes potest, quando castiores et puriores* wieder mit s e i n e n neuen Nachbarn (VIII, 6): *et sententia superna quod patimur* eine dauernde Verbindung eingeht unter der kleinen Bedingung, dass sie sich die Verwandlung von *et* in *ex* und hinter *superna* die Einschaltung von *certe est* gefallen lassen. Natürlich, wo Anfang und Ende sich so hübsch vertragen, muss es auch die Mitte.

Sed amoto quaeramus seria ludo. Wie kamen nämlich besagte drei Stücke an die betreffenden Stellen in der Vorlage von v? Das ist leicht zu errathen. Die drei Stücke mit je 48 oder 49 Zeilen Halm'schen Textes füllten ebenso viele Blätter der Vorlage mit je 24 oder 25 Zeilen per Seite, die aus ihrer Umgebung losgelöst, beim Abschreiben an verkehrte Stellen eingereiht wurden. Hiernach ist es ganz richtig, was Halm von der ed. pr. (praef. VI) sagt: Scatet hic liber uitiis omnis generis inprimis in duobus libris posterioribus, quorum ordo miserum in modum turbatus est. Ebenso wahr aber ist es, dass ein gar beträchtlicher Theil dieser uitia nicht dem zu Grunde liegenden cod. v, sondern dem Brassicanus, beziehungsweise seinem Compagnon aufzurechnen ist.

Nun wären noch ein paar Worte über den Florentiner und Venetianer Codex zu verlieren. Beide, insbesondere der letztere, gehören nach den von Zechmeister und Khull (siehe oben) mir übermittelten Collationsproben zu den schlechtern Handschriften der 2. Gruppe zu T(tv) und würden eine vollständige Collation gar nicht verlohnen; sie würde wahrscheinlich vollständige Uebereinstimmung mit T beweisen, nicht mit B, ausser wo dieser selbst mit T stimmt. Ich darf mich daher damit begnügen, nur einige wenige Proben jener Uebereinstimmung aus Anfängen und Schlüssen einzelner Bücher herzusetzen: Praef. 4: *saltem; ex*ordiar; I, 4 *fabulose ebriose mistice*; 60 *praemisit* sent. — II, 3 diuinus spiritus *sanctus*; 28 *a praesentibus; satis est probasse.* — III, 1 Bene *se res* habet; *per* status sui; nisi *prius;* 58 filios *et* filias; 60 *lu*dimus. — IIII, 1 disce*di*tur; *etiam* om.; *Christum etc. fideliter credere* om.; Christiani *no*minis opus. — V, 1 mores *boni;* apostolus quia *bona est lex;* 58 *iuxta te nullus;* 60 *ui*rum bonum. — VI, 2 *millia hominum* strage; corrum*pit. Inde;* 3 periclitari *putem;* ut *aliud* dicam lenius; 96 sed inueterata *quia animarum;* 99 *constat.* — VII, 5 nemo *quidem;* 6 *uitia tantum.* — VIII, 3 *modis omnibus; quia iudicii est. sed iusta.*

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so ergibt sich als Resultat Folgendes: Als Grundlage für die Kritik des Salvianus hat A zu gelten und nur wo dieser uns ganz im Stiche lässt, d. h. Lücken hat oder unleserlich geworden ist, ferner wo er handgreifliche Fehler aufweist, B, während die übrigen

Handschriften nahezu werthlos und nur an sehr wenigen Stellen dem Archetypus näher geblieben sind.

Im Ganzen und Grossen ist besagte Grundlage eine gute und verlässliche, die der nachbessernden Hand verhältnissmässig selten bedarf. Wenn Nolte a. a. O. meint, dass ‚die neueste Ausgabe von Halm noch zu reich an unbemerkt gebliebenen Corruptelen sei', so könnte man daraus schliessen, dass der Conjecturalkritik noch ein weites Feld offen stehe. Es sollte daher vielleicht besser heissen, der Text sei noch immer nicht ganz frei von Corruptelen, wie dies ja auch Halm an mehreren Stellen angedeutet hat. Einige solcher will ich zum Schlusse nachstehend noch zu heilen versuchen; andere wurden oben schon gelegentlich beseitigt.

I, 12 ist aus A *opes publicas* st. *publ. opes* zu schreiben. — I, 24 hat A *remouet,* während das zweite Verbum cla*usit* heisst; nun ist allerdings in A nichts häufiger als die Verwechselung von *e* und *i,* so dass leicht remou*e*t aus remou*i*t entstanden sein könnte. Aber wegen des remou*e*t im Eingange des Capitels möchte ich es auch hier mit Halm beibehalten, überhaupt wegen der Aehnlichkeit des ganzen Tenors; heisst es doch auch dort: *quae . . . est ratio* und hier *quomodo ratione subsistit.* Das *clausit* möchte ich aber nicht mit clausas habet (was bei Salvianus immerhin bedenklich erscheint) erklären, sondern einfach clau*dit* schreiben. Ist doch nichts leichter als die Entstehung von ſ aus *d.* — I, 38 fin. ist aus A nach *Sodomam* einzuschieben *autem.* — III, 15 hat A pr. m.: qui saeculares *amotus* derelinquunt, sec. m. hat *amores,* die übrigen Handschriften *amoris ius;* letzteres, ohne Zweifel aus amo^{tus}res oder amo^{res}tus entstanden, kommt als sinnlos nicht in Betracht; *amores* hinwiederum halte ich für eine Interpolation statt des Salvianischen *affectus,* welches ich in *amotus* versteckt glaube. Dieses Wort *affectus* konnte dem mit dem Sprachgebrauche Salvians nicht genügend Vertrauten unverständlich erscheinen und so ersetzte er es durch das dem Sinne der Stelle entsprechende *amores.* Aber *affectus* ist ein Lieblingsausdruck des Autors.[1] Jedenfalls ist es der Ueberlieferung näher als das

[1] Vgl. F. X. Hirner im Jahresberichte des königl. Lyceums zu Freising, 1868—1869, der das Wort an 73 Stellen fand. Besonders augenfällig ist diese Vorliebe für das Wort in der Epist. IIII, in welcher es circa 15mal

von Halm, wenn auch mit einem ‚fortasse', vorgeschlagene *actus*, welches ausserdem nicht recht in den Sinn passen will; es wird eben ein Begriff verlangt, der die vorhergehenden uoluptates und pompas saeculi umfasst, also ‚Passionen oder Liebhabereien', nicht Handlungen. Dieser richtigen Erkenntniss scheint auch das *amores* seine Entstehung zu verdanken. Sehr lehrreich scheint für unsere Stelle und die vorliegende Frage IIII, 44: Deus ergo, qui etiam minimis ammantibus *hunc affectum* boni operis inseruit, se tantummodo solum creaturarum *amore* priuauit cum omnis in nos rerum bonarum *amor* ex illius bono *amore* descenderit etc. — IIII, 19 hat A allein: *apostolicam sententiā* te potissimum uerbera*ri*, was natürlich sofort in apostolic*a* senten*tia* t. p. u. geändert wurde; allein angesichts des klaren apostoli*cam* und der häufigen Verwechselung von *e* und *i* namentlich bei Infinitiven möchte ich vorziehen: apostoli*cam* sententi*am* t. p. uerbera*re*. — III, 29 nobiles magis execrandi, *si in statu* honestiore peiores sunt. Da T statt *si* bietet *sunt* und A hat *s. un*statu*, so glaube ich, dass Salvianus schrieb: execrandi ⟨*sunt*⟩ *si in statu* h. p. s. Das *sunt* fiel erstens vor den folgenden Buchstaben ſ*iin*ſ(tatu) leicht aus und erschien einem Abschreiber wohl auch wegen des gleich folgenden *sunt* überflüssig. — IIII, 32 hat A pr. m. *si hic,* sec. m. u. B *si hi* (qui ex nobilibus conuerti ad deum coeperit), die übrigen Handschriften haben einfach *si*. Ich erkenne in *sihi* mit einer leichten Aenderung *ubi*, wie es gleich darauf heisst: quantus in Christiano populo Christi honor est, *ubi* religio ignobilem facit und §. 33: *Ubi* enim quis mutauerit uestem mutat protinus dignitatem und gleich darauf: Et mirantur mundani quidam si offensam dei aut iniuriam perferunt, *ubi* deum in sanctis omnibus persequuntur. Ob dabei auch wie §. 33 *qui* in *quis* zu ändern sei, mag dahin gestellt bleiben, nöthig ist es jedenfalls nicht. — IIII, 43 hat A nicht *fundamina* fauis ponunt, sondern *fundamenta*. — IIII, 79 heisst es: *Quo uno* utique ostendit etc. So hat A und v, während B T t *quo dicto* utique ostendit haben. Das *dicto* ist offenbar Interpolation, bestimmt das quo uno zu erläutern (vgl. die ganz ähnliche Stelle ad Eccles. I, 57: quibus utique docet,

erscheint. Vgl. auch die 3 Stellen im Index bei Halm, wo es als gleich deliciae = Liebling angeführt wird.

wo die ed. pr. ebenfalls hat quibus utique *dictis* docet). Aber ich halte auch das *uno* für eine Dittographie zwischen *quo* und *uti*(que); denn die vorhergehende Bibelstelle als ein *unum* zu bezeichnen lag sicherlich kein Grund vor. Man vergleiche dazu VI, 1, wo aus *denique da* ein deni*que quae*dam wurde, und 31: qui *et es*tis primi (wenngleich hier *et* stehen könnte, wie bald darauf: qui das de meo da *et* de tuo; denn dass *et* in dem folgenden *qui primi estis* in liberalitate uerborum fehlt, beweist bei Salvianus nichts, der überhaupt gerne die Ausdrücke variirt, wofür hier gelegentlich nur ein Beispiel angeführt sei: IIII, 86: *fatentur* se nosse deum, 90 deum uerbis *confitentur*, 91 non enim probant quo *profitentur*, wo die Variante *confit*entur an erster und dritter Stelle der zweiten offenbar ihr Entstehen verdankt).

VI, 39 Sed uidelicet respond*eri* hoc *potest*. Dass A hier ursprünglich respond*ere* hatte und dann erst respond*eri* geändert wurde, hätte an sich nichts zu sagen. Aber hier fragt es sich wenigstens, ob nicht respond*ere* das ursprüngliche und *potest* in *potes* zu ändern sei (umgekehrt ist II, 5 *potes* aus *potest* entstanden), und zwar, weil gleich darauf, §. 41, wieder die zweite Person folgt: at quomodo, *inquis*, quomodo non falsa etc. — In diesem letztern Paragraph ist auch noch ein weiterer Fehler zu beseitigen in den Worten: cum in paucis nunc ferme Romanis urbibus *fiant* ista quae diximus, plurimas autem harum impuritatum labe *pollui*, wofür *polluantur* erwartet wird oder aber ein *uideamus* oder ähnliches ausgefallen gedacht werden muss; allein wie dies nach pollui ausgefallen, ist schwer erklärlich. Vielleicht steckt der Fehler etwas tiefer. Nimmt man nämlich an, dass nach *ista* ein diesem den Schriftzügen nach sehr ähnliches estet (= constet) in Wegfall gekommen (oder auch nach dix*imus* das uide*amus*), so hatte das ursprüngliche *fieri* natürlich keinen Halt und wurde von einem Abschreiber wegen der Nähe des *cum* sofort zu *fiant*, während derselbe den gerade so in der Luft schwebenden Infinitiv *pollui* übersah. — VI, 45 Ist ein locus desperatus folgender: Ideo enim non in omnibus iam aguntur, quia urbes, ubi agebantur illa, iam non sunt *et ubi siquidem diu acta sunt*, quae id efficerent, ut ubi illa agebantur esse non possint. Die Stelle zwingt etwas weiter auszuholen. Im Eingang des Cap. 8 heisst es: ‚Aber es kann

Jemand erwidern, dass solche ludicra nicht in allen Städten der Römer aufgeführt werden. Das ist wahr; ja noch mehr, sie werden auch dort nicht mehr aufgeführt, wo sie früher aufgeführt worden sind. So in Mainz nicht, weil es von Grund aus zerstört wurde, in Köln nicht, weil es von Feinden besetzt ist, in Trier nicht, weil es viermal zerstört wurde u. s. w.‘ Und weiter: ‚Es wird nicht mehr gespielt, quia agi ludicra prae miseria temporis atque egestate non possunt. Daher war es wohl ein Fehler (uitiositatis fuit), wenn früher gespielt wurde, dass aber jetzt nicht mehr gespielt wird, das ist blos necessitatis. Calamitas enim fisci et mendicitas iam Romani aerarii non sinit, ut ubique in res nugatorias perditae profundantur expensae.‘ Nun kommt der Schluss (44): non est ergo quod blandiri etc. ‚Wir dürfen uns daher nichts darauf zu Gute thun, dass jetzt nicht mehr in allen Städten die ludicra stattfinden, wo sie früher stattfanden.‘ Damit wäre der Gedanke vollständig erschöpft. Es wird aber noch einmal mit folgendem *enim* derselbe Gedanke in echt salvianischer, behaglicher Breite knapp zusammengefasst und das ist der oben bezeichnete locus desperatus. Der Gedanke muss also sein: ‚Wir brauchen uns darauf Nichts einzubilden, denn erstens existiren manche Städte überhaupt nicht mehr und zweitens gibt es solche, wo inzwischen eingetretene traurige Katastrophen die Schuld tragen, dass sie nicht mehr für die einstigen ludicra passen.‘ Nun vergleiche man damit die obige Ueberlieferung der Stelle. Die Schwierigkeit steckt in den Worten: *et ubi siquidem diu acta sunt, quae etc.;* mit der einfachen Beseitigung des *et,* an die Halm dachte, scheint wenig geholfen und er setzt auch selbst richtiger hinzu: nisi grauius uitium latet in loco obscuro.[1] Der nothwendige Gedanke ist nun, wie mir scheint, ohne der Ueberlieferung allzu grosse Gewalt anzuthun, hergestellt, wenn man *et ubi* ganz leicht in *alibi* ändert und nach *acta sunt* den Ausfall eines *euenerunt* (in Folge der Aehnlichkeit von *sunt* und *runt*) statuirt. Dann hiesse die

[1] Brassicanus, der die Schwierigkeit der Stelle auch fühlte, springt im cod. v in gewohnter Weise mit dem Texte herum: das fehlende *quia* ersetzt er am Rande mit *quod,* das *si* von *siquidem* radirt er aus, ebenso das ihn genirende *quae id,* das *efficerent* ändert er in *effecerunt* und schreibt vor *esse non possunt* das *diu.* Und — das Alles umsonst.

Stelle: ‚weil Städte, wo die ludicra agebantur, nicht mehr existiren, (und) anderwärts, weil sie diu acta sunt, Ereignisse eingetreten sind, die es bewirkten, dass sie die (alten) Stätten jener *ludicra* nicht sein können.‘ Ist Jemanden das Asyndeton, welches übrigens nicht unsalvianisch wäre, lästig, so ändert *et alibi* an der Leichtigkeit der Emendation auch nicht viel. Dabei kann und soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch so das Ganze etwas Geschraubtes hat, aber Derartiges ist beim Autor nicht selten. Bezüglich des Gebrauches von *siquidem* = *quandoquidem, quia* vgl. VII, 18, während es an der Mehrzahl von Stellen, wo es bei Salvianus erscheint, gleich enim, etenim ist. (Vgl. I, 32. 48. III, 38. 46. 49. IIII, 20. 32. 35. 56. VI, 18. 72.) — Hiemit würde ich endlich von dieser Stelle scheiden, wenn nicht eine weitere Beobachtung der schon von Ad. Ebert in seiner ‚Geschichte der christlich-lateinischen Literatur, I, 443‘ angedeuteten Vorliebe Salvians für Wortspiele mir noch einen andern Besserungsvorschlag in den Sinn gegeben. Ein solches Wortspiel wäre nämlich hier von Salvianus gebraucht worden, wenn er (st. euenerunt) geschrieben hätte: alibi, siquidem diu *acta sunt, facta sunt,* quae etc. oder diu acta, facta sunt, quae etc., wozu sich dann noch das Compositum *efficerent* gleichsam als drittes gesellen würde. Ich verzeichnete von derartigen Wortspielen ausser dem von Ebert angeführten VII, 70: urbem plenam quidem *turbis* sed magis *turpidinibus,* plenam *diuitiis* sed magis *uitiis,* folgende: I, 4: *regere* simul et *neglegere;* III, 12 homicidium non sola tantummodo *occidentis* manu sed etiam *odientis* animo perpetratur; ibid. 54 *accusatores* eorundem criminum et *excusatores;* IIII, 17 et ita *implent* canonem quod non *explent* satietatem: V, 12 *legem legimus* et *legitima* calcamus; ibid. 38 quia hoc non *ualent* quod forte *mallent* faciunt quod unum *ualent;* VI, 48 da enim prioris temporis *statum* et *statim* ubique sunt etc.; VII, 11 non *onerant* sed *ornant;* 12 sicut *diuitiis* primi fuere sic *uitiis* (siehe oben); 17 fornicatio apud illos *crimen* atque *discrimen* est; 75 quis in illo *numero* tum *innumero* castus fuit; VIII, 9 ut quia in eo non erat *numen* uel *nomen* esset. — Epist. I, 5 omnibus *ornatibus ornamento* est, quia sine hac nihil tam *ornatum* est quod *ornare* possit; IX. 15 nec tam *dictionis* uim atque uirtutem quam *dictoris*

cogitent dignitatem. — VI, 68 hat A jedenfalls von alter, wenn nicht von erster Hand, quae ^{de}uastatis urbibus; das *de* wurde gewiss nach dem *ae* von quae leicht übersehen. Nun steht allerdings kurz vorher auch *uastata* est Gallia, aber das hindert nicht, dass Salvianus hier schrieb *de*uastatis, im Gegentheil, ein solcher Wechsel von Simplex und Compositum stünde ihm sehr wohl an; man vergleiche I, 36 *protector* quia inter gentes barbaras *texit;* IIII, 42 qui agrum *excolit* ad hoc *colit;* qui *initia* (initus Nolte) gregum *praeparat* ad hoc *parat;* umgekehrt: *ductor* dum ad ignota *per*ducit. — VI, 93 sind am Schlusse des Wortes *speciale* zwei oder drei Buchstaben radirt (Halm las *specialem*); vielleicht ist zu schreiben *specialiter.* — VII, 75 hat A (was Halm übersehen) inter *illa* tot milia, nicht *inter tot milia.* — VII, 95 difficile est quippe impudicitiam uerbo aut iussione *tolli* nisi fuerit *ablata.* So die Handschrift; ich vermuthe, dass, wie es gleich darauf heisst: pudicitiam uerbo *exigi* nisi fuerit *exacta,* Salvianus auch hier schrieb: *sublata;* aus *fueritſublata* wurde erst fuerit*ub*lata, dann von selbst fuerit*ab*lata. — VII, 99 et domi conu*bii* reseruaret affectus et in publico metus legum. Da in A B gleichmässig st. *conubii* steht conu*bio*, so dürfte Salvianus geschrieben haben conubiorūreseruaret; war erst *ru* vor *res* ausgefallen, so musste das übrigbleibende conu*bio* zu conu*bii* werden, wenn man an den Plural nicht dachte.

II.

Ad Ecclesiam libri IIII.

Für die Recension dieser Schrift Salvians hat Halm den cod. Paris. 2172. saec. X = A, cod. Paris. 2785. saec. XI = B, und die edit. princ. v. Sichardus Basil. 1528 = p benützt. Ausser einem dritten Paris. 2173 ist mir von der Existenz weitern Handschriftenmaterials bis jetzt nichts bekannt geworden.

Da leider der erstgenannte Paris. nicht verschickt wird, liegt der nachfolgenden Untersuchung die Collation Halms zu Grunde; den zweiten und dritten Paris. habe ich selbst

vergleichen können. Die ed. pr. des Sichardus habe ich nicht zu Gesicht bekommen können, was ich indess nicht zu bedauern habe, da sie als ganz werthlos für die Kritik, wie sich unten zeigen wird, ganz bei Seite gelassen werden kann.

Was nun zunächst das Aeussere der beiden von mir collationirten codd. betrifft, so enthält B auf Pergament ausser der 9. Epist. ad episcopum Salonium, die der Schrift ad ecclesiam vorausgeht, diese auf fol. 1—46[1]; dann folgen fol. 46[1]—46[2] Excerpta de libris sancti Ambrosii item sancti Augustini ad Valerianum; dann fol. 46[2]—71: Incipit tractatus Peregrini (d. i. Vincentii Lerinensis) pro catholicae fidei antiquitate et uniuersitate aduersus profanas omnium nouitates haereticorum mit der subscriptio: Explicit tractatus peregrini adu...... (der Rest ist ausradirt).

Der Paris. 2173 (b) saec. XIII enthält wieder auf Pergament fol. 1—40 unsere Schrift; er beginnt erst I, 4 mit den Worten: enim fidei populis fides etc. Da ausserdem die ersten 7 Blätter umgestellt sind (und zwar I. VI. VII. II. III. IIII. V.), so war offenbar der erste Quaternio, bevor es zum Einbinden der Handschrift kam, arg mitgenommen. Ob der cod. ursprünglich auch wie B die 9. Epist. vorn enthalten habe, lässt sich natürlich nicht mehr ermitteln, ist aber wahrscheinlich, weil er sonst auf der zweiten Seite des vorangegangenen Blattes begonnen haben müsste statt auf der ersten, was nicht wohl angenommen werden kann. Ausser genannter Schrift enthält der cod. dieselben Stücke wie B, dessen Rasur am Schlusse ausgefüllt ist, zu: (adu)ersus haereticos. Hieran schliessen sich aber noch folgende Stücke, die in B fehlen: Incipit epistola paschalis Theophili alexandrinae urbis episcopi ad totius episcopos Aegypti fol. 98 (bei Hieronymus ed. Vallarsi epist. XCVIII); dann: epistola (II.) eiusdem paschalis bis fol. 110 (Vallarsi epist. XCVI); dann: eiusdem paschalis III. bis fol. 123 (Vallarsi epist. C); dann: epist. Epiphanii ad Hieronymum presbyt. bis fol. 125 (Vallarsi epist. XCI); dann: epist. Hieronymi ad Theophilum episc. (Vallarsi CXIII. CXIV); endlich: epist Hieronymi: Beatissimo papae Theophilo auf dem letzten fol. bis zu den Worten: fontibus mutuatus. Quid (Vallarsi XCIX).

Wir kommen nun zur Bestimmung des Werthes besagter codd. für die Kritik. Die beiden besten sind A und B. Beide sind wieder ohne Zweifel aus einem und demselben Archetypus geflossen, nur ist (ähnlich, wie dies auch bei der ersten Schrift der Fall) B minder sorgfältig abgeschrieben. Für die gleiche Quelle sprechen eine ganz stattliche Reihe von falschen Lesarten, von denen hier nur einige wenige angeführt werden mögen, während der kritische Apparat bei Halm fast auf jeder Seite Belege dafür bringt. Also gleich I, 2 *multuantes seu . su* (oder *sensū*) st. *multantes se usu,* 6 pro*pu*lisque, 14 *edocantur* (öfter z. B. II, 3 edocatus), 45 *cum lapsu* (lapsi) st. *conlapsi,* 51 *disti*tuto, 52 *docimentum,* 55 *praestari∗ estimet* (praestar*ia* est.), 58 distrib*uae,* 61 debis. — II, 3 *et* om., 9 cons*u*lationis, 10 *dis*perare, 28 *conscientiae; sterile,* 39 (u. 50) *non* st. *noster,* 59 *sperantes* se st. *sperant esse,* 69 *crucianda anima* u. s. w.

Für die geringere Sorgfalt des Schreibers von B sprechen die relativ zahlreicheren Irrthümer und Lücken in diesem cod. (auch A hat nämlich solche, weshalb sich beide Handschriften bei der Textesconstituirung ergänzen müssen, vgl. III, 37. 69. IV, 9. 16. 22 u. a.). Auch hiefür nur einige Beispiele und zwar blos aus dem 1. Buche; in den übrigen liefert sie wieder leicht ein Blick auf die einzelnen Seiten des kritischen Apparates bei Halm. Also: 5 *eximiae formae tuae* st. des Ablativs (in Folge des folgenden totius corporis), 6 luctuo*sus* st. *-sos; ad* st. *ut,* 8 immune *esse* st. imm*unes se, habet* st. *habent, intellige* st. *intellegi,* 11 affec*tum* st. *-tuum,* 20 *regno* st. *-na,* 29 *inquit nobis* st. *n. i.,* 33 *quo* usque st. *quod* u., *ostende* st. oste*ndente,* 36 *nox est* st. *noxa est,* 40 *comparare* om., *conuersationis* st. *conuersionis* (vgl. IIII, 42), 46 *dilatur* st. *dilatatur,* 54 *plica*tionis st. *supplic.,* 55 *sic non* bis *habet* om., 57 *et* om., 60 *aestima* bis *admisisti* om. pr. m. (so auch II, 59. III, 64) u. s. w. Sehr oft leitet den Schreiber die Absicht, etwas besser oder schöner zu machen, so 13 *ex quo* fit st. *quo* f., 49 *satisfactionibus* st. *-onis,* 58 *nec* st. *non.* II, 9 me*ntis* st. *-ti,* 22 dice*remus* st. *-rem,* 44 *enim* st. *autem* (weil es kurz vorher auch heisst religiosus *enim),* 63 mul*tas* st. *-ta,* 68 in per*petuum* st. in perpe*tuo.* III, 2 bon*orum* st. bo*num,* 38 *nil* (4mal) st. *nihil,* 95 *ergo* st. *eorum* u. dgl. Im Ganzen darf man sagen, dass der Kritiker mit beiden Handschriften gut berathen ist, wohl noch besser, als dies bei

der erstern Schrift der Fall ist, womit natürlich nicht gesagt werden will, dass er der bessernden Hand überall entrathen könne, worüber weiter unten.

Nichts desto weniger soll doch auch der Paris. 2173 (b) hier nicht ganz übergangen werden, auch nicht die ed. pr. des Sichardus. Letztere insbesondere ist (noch mehr als die oben besprochene editio des Brassicanus) geeignet, die Art und Weise zu beleuchten, wie man mit derlei Schriften zu Zeiten umzuspringen sich nicht gescheut hat.

Also zunächst der Paris. b. Derselbe (oder dessen Quelle) ist äusserst nachlässig geschrieben. Das beweisen zahlreiche Lücken, theils durch aberratio oculorum entstanden, wie I, 38 quid nisi in uita — perfecta sanitas; 54 pro modo — debet, und plangens — offert; II, 3 communibus — necessariis und 4 passiones — caducae ipsius; IIII, 8 si ego — canitur, theils auch, ohne dass sich ein solcher Entschuldigungsgrund anführen liesse, z. B. I, 31 Sic ergo hauendae — propagandae. Selten finden sich wohl solche Auslassungen von jüngerer Hand am Rande nachgetragen, wie IIII, 19. 43. Noch häufiger sind Auslassungen einzelner Worte; so fehlen, um aus einer Unzahl ein markantes Beispiel anzuführen, gleich I, 16 vier: [quo] absque dubio, [nisi] quo deus . . . . melior [filiorum] amor . . . . quam si in [eo] ipso. Dazu kommen eine lange Reihe von Interpolationen; um wieder nur einige anzuführen: I, 8 *quidam* st. *uidelicet*, 14 *appellantur* st. *dicuntur*, 26 *auertere* st. *auferre*, 49 *sordebit* st. *sordidabit*, 55 *temporale* st. *temporarium*. II, 7 *ualeat* st. *uideatur*, 22 *eris* st. *fueris*, 30 *ipsa faece* st. *ipso sexu*, 39 *uasis* st. *zonis*, 61 *laqueus* st. *catena* etc. Doch genug daran, zumal die Handschrift für die Kritik ohne Werth ist.

Weit schlimmer aber noch als in ihr ist dem Salvianus mitgespielt worden vom Schreiber des cod., aus welchem die ed. pr. stammt, wenn nicht etwa Sichardus selbst mit dem Texte desselben so willkürlich umgesprungen ist,[1] ähnlich wie wir es bezüglich der Bücher de gubernatione dei oben von

[1] Letzteres gewinnt nicht wenig an Wahrscheinlichkeit durch den Titel des Werkes, welchem Sichardus die salvianische Schrift mit einverleibte: *Antidoton contra diuersas omnium fere saeculorum haereses.* Er wollte wohl sein Antidoton theils möglichst fasslich, theils möglichst ausgiebig gestalten.

Brassicanus gesehen. Da wimmelt es förmlich von Interpolationen, kleineren sowohl als grösseren. Sehr viele derselben sind mehr unschuldiger, man könnte fast sagen, harmloser Natur, zum Theile eine gewisse garrulitas anilis verrathend. Nur einige mögen hier aus dem 1. Buche vorgeführt werden; sie geben einen hinreichenden Vorgeschmack von den übrigen. So I, 5 cor*[unum]* (wegen des folgenden anima *una*), 11 *[o ecclesia]* Christianorum, 14 *[Et est ratio cur hoc fiat]* eine läppische Erklärung des folgenden *enim*, 16 praecipue *[ac super omnia]* amare *[solum]* illum, 19 domini *[id est edocti a uobis et informati]*, 21 pecunia caduca *[res]* est, 24 *[possessoribus]* cunctis, 26 auferre *[atque asportare]*, 27 dicentes *[cotidie]*; dann: indulgens *[nobis]* d. d. n. *[qui]* inuitans und weiter: honora, *[homini]* inquit, *[honora]* dominum, 28 adiecit *[salubriter]*, 32 augere *[diuitias]*, 33 consuluerint *[huic saeculo seruientes]*, 38 *[modestissimum ac]* mollissimum, 39 dura *[fortasse]* aliquis und ignem *[aeternum]*, 45 *[sollertia ac]* pernicitate, 46 *[semper]* calidis, 47 *[curam et]* labem, 48 melius est *[enim]* nihil, 50 *[perfugium]* nutanti, 54 ut *[lenta]* sua placeat oblatio, 56 dico *[homini in aeternum periclitanti etiamsi offerat totum esse tamen]* hoc totum parum, 57 quibus utique *[dictis]* docet u. s. w. So gehts in allen vier Büchern weiter; wo das antidoton der Fasslichkeit oder aber der Ausgiebigkeit und Energie zu ermangeln scheint, wird säuberlich und nachdrücklich nachgeholfen. Dabei schöpfte der Interpolator wohl meist aus Eigenem und gefällt sich dabei mehrfach in ganz behaglicher Breite, wie z. B. II, 72 omnes enim exules etc., eine Beleuchtung des gewiss an sich mehr als klaren nouum exilii genus; oder II, 16 aut etiam ut tibi etc., eine unappetitliche Expectoration, zu welcher jedenfalls der Ausdruck *eructarit* den Verfasser begeisterte; oder III, 40 id est quod etc., eine mehr als fade Recapitulation. Anderes ist wohl eher aus Fremdem geschöpft, nur ist es schwer, die Quelle nachzuweisen; dahin gehören die grösseren Interpolationen: III, 57 (die grösste von 21 Zeilen) und IIII, 5 (9 Zeilen). Diese scheinen Lesefrüchte des Interpolators zu sein, theils aus homiletischen, theils aus exegetischen Werken von Kirchenvätern; III, 57 zumal erinnert in seinem ganzen Tenor stark an die Moralia Gregors des Grossen, ohne dass die Stelle in ihrem Wortlaute

darin sich fände.[1] Den Schluss dieser kurzen Bemerkungen mögen wieder einige wenige Besserungsversuche dieser zweiten Schrift des Salvianus bilden.

Gleich im Eingange des 1. Buches §. 1 heisst es: Inter ceteros graues atque mortiferos exitialis pestilentiae morbos .... nescio an *ulla te* acerbiore animarum fidelium *peste* et taetriore filiorum tuorum *labe* conficiat quam quod etc. Das muss doch heissen: ‚Unter den übrigen schweren Krankheiten weiss ich nicht, ob dich e i n e u. s. w.‘ Das hier einzig richtige *ullus te*[2] wurde, nachdem ſ vor *t* abgefallen, von selbst *ulla;* für dieses ullus spricht aber auch das *acerbiore peste,* entsprechend dem exitialis *pestilentiae* morbos. — Im §. 2 heisst es: *At* nunc pro his omnibus auaritia, cupiditas .... successerunt. Das *at* stammt aus der ed. pr. Aber wie sollte denn aus diesem *at,* wenn es Salvianus schrieb, das handschriftliche *quod* geworden sein, das allerdings keinen Sinn gibt? Ich denke, er schrieb: *Quid? quod,* wovon ersteres ausfiel. Man beachte nur, wie passend diese Steigerung des Gedankens ist, während von einem Gegensatze *(at)* nicht die Rede sein kann: ‚V e r s c h w u n d e n ist (abiit) jene beatitudo qua etc. Ja, es ist sogar an die Stelle all' jener Erscheinungen getreten auaritia etc.‘ — Im §. 23 steht in der Handschrift: si substantias suas ..... quibuscumque heredibus passim uel inreligiosis uel locupletibus ·impia et paganica transcribant. Da die Worte *impia et paganica* unverständlich sind, so schiebt Halm vor impia ein *mente* ein; dem Sinne würde dies allerdings entsprechen, aber wie sollte es denn ausgefallen sein? Die ed pr. hat nach paganica ein *uarietate,* die Vulgata ein *sollicitudine,* beides dem Sinne nach auch nicht unerträglich. Die ed. pr. (vielleicht Sichardus selbst) kommt diesmal der Wahrheit sehr nahe, denn es kann wohl kaum ein Zweifel sein, dass Salvianus schrieb paganica *uanitate,* gerade so, wie er

[1] Denselben Gregor, und wieder besonders die *Moralia,* beutete auch ein Interpolator der Schrift des *Eucherius: De formulis spiritalis intellegentiae,* aus, und zwar meist wörtlich; ich sammelte solcher Interpolationen bis jetzt an hundert Stück, darunter manche sehr grosse, und gedenke darüber bald an einem andern Orte Näheres mitzutheilen.

[2] Ich gestehe offen, dass es mir überhaupt nicht gelungen ist, das *ulla* bei Halm genügend zu erklären, wenn die Ablative *peste* und *labe* der codd. beibehalten werden. Dasselbe konnten auch offenbar die früheren editores nicht, die darum (acerbior) *pestis* und (taetrior) *labes* änderten.

§. 33 in ganz derselben Verbindung und demselben Zusammenhange sagt: qui facultates suas (oben substantias suas) ad quoscumque homines infidelissima (oben paganica) *uanitate* transmiserint (oben transcribant). Dass Sichardus das *uarietate* in der Handschrift gefunden, aus der er die Schrift entlehnte, ist ebenso denkbar, als dass er es falsch gelesen statt *uanitate;* aber wahrscheinlich ist es nicht. Er ist einmal dem Buchstaben nach der Wahrheit nahe gekommen. Dass jenes *uanitate* übrigens leicht zwischen *anica* und *tr* ausfiel, ist klar. — Im §. 45 heisst es: in uolutabris suis sordentium *suum* more uersentur. Hier rührt *suum* wieder aus der ed. pr. her. Dass hier der Begriff *sues* nicht fehlen könne, wie an der ähnlichen Stelle II, 4: populos peccatorum *sordentium luto* oblitos beweisen zur Genüge die folgenden Worte: *qui cum aestuantes aluos caeno inmerserint* etc. Halm möchte das *suum* in dem *suis* versteckt sehen; auch das wäre möglich, denn aus *suũ* wurde leicht *suu* und dann *suis;* noch eine dritte Möglichkeit und nicht minder leicht wäre, dass Salvianus geschrieben *suis* ⟨*suũ*⟩ sordentium. Da ist eine Entscheidung schwer, übrigens auch weniger von Belang. — II, 17 hat statt iuxta praescriptos *legis* terminos utebantur sowohl B als der 2. Paris. *legibus* (bei Halm fehlt die Variante), was ich für angemessener halte. — III, 66 Et mirum est quod hoc ipsum sinis, ut iam funestato te tua habeat iam exportato atque tumulato. In beiden Handschriften A und B steht aber: *sinis et non iam* fun. te. Die Lesart des 2. Paris.: *nisi etiam* exportato, noch mehr aber die der ed. pr.: sinis *et non addis* ut iam fun., sind handgreifliche Correcturen zur Herstellung eines angemessenen Sinnes und erfüllen auch diesen Zweck. Auch Halms Vermuthung, ut *demum* fun. te, trifft den Sinn, obwohl dabei das folgende *iam* exportato atque tumulato zu sehr nachhinkt und eher das Frühere abschwächt, während es verstärken soll. In jedem Falle bleibt bei diesem Versuche das *et non* unerklärt. Um meine weiter unten darzulegende Vermuthung probabel erscheinen zu lassen, muss ich den Gedanken der Stelle hier genau fixiren. Es heisst nämlich vorher: ‚Warum gibst du deinem Freunde nicht, so lange du lebst, sondern dann, wenn du siehst, dass du sterben wirst? Oder was sage ich, wenn du siehst, dass du sterben w i r s t! Im Gegentheil: du sorgst

ängstlich dafür, dass er ja nichts von dem Deinigen habe, so lange du noch athmest oder während du stirbst, sondern erst nachdem du ganz und gar todt bist.' Der folgende Gedanke ist nun offenbar der: ,Es ist nur zu verwundern, dass du das noch zulässt, nämlich dass dein Freund von dem Deinigen Besitz nehme, wenn du todt bist und nicht erst (das wäre auch das Halm'sche *demum*), wenn du schon hinausgetragen und factisch begraben bist, das Grab sich über dir geschlossen (das wäre jedenfalls noch vorsichtiger gehandelt).' Ich glaube, die Herstellung dieses nothwendigen Gedankens ist sehr einfach. Das *et non* der beiden Handschriften ist vom Rande an die verkehrte Stelle gerathen und hat dort das *ut* verdrängt (welches übrigens auch nach sinis fehlen könnte); es gehört vor das zweite *iam* und nicht vor das erste. Dann ist Alles in bester Ordnung. Also so: Et mirum est quod hoc ipsum sinis, ut iam funestato (besser wohl nach Rittershaus *funerato)* te tua habeat *et non* iam exportato atque tumulato. — IIII, 39 Prout ergo iudicasti sic iudicaberis, sicut eligis sic recipies. Da hier A und von zweiter Hand B *elegis* bietet, so dürfte dem vorangehenden *iudicasti* und den noch folgenden Perfecten *despexisti* und *praetulisti* entsprechend zu schreiben sein *elegisti;* das *ti* fiel vor *ſic* leicht aus; wären besagte zwei Perfecta *desp.* und *praetul.* nicht da, so könnte umgekehrt ebenso gut das *ti* von *iudicasti* aus dem folgenden *ſi*cut dittographirt also auszuwerfen sein.

III.

Epistolae.

Ueber diese kann ich mich sehr kurz fassen, denn die ersten sieben existiren, soviel bis jetzt bekannt, nur in den von Halm benutzten Berner Fragmenten (vgl. dessen praef. VII) und dem diese ergänzenden Fragmente im cod. Paris. 3791 (2174); beide habe ich neuerdings verglichen.[1]

[1] Letzteres enthält Epist. I und II bis existimationi meae (p. 110, 4 Halm), woran sich gleich anschliesst von Epist. IIII, §. 17 commune pignus bis §. 20 Sabinosque bellum.

Die 9. epistola wieder ist ebenfalls bislang nur in einem cod. gefunden worden, nämlich dem oben näher besprochenen Paris. 2785, den ich ebenfalls nach Halm noch einmal collationirte. Sie fand auch in seinem codex Sichardus und druckte sie in der ed. pr. der Schrift ad ecclesiam dei ab. Bleibt somit nur die 8. epistola, die sich allein in mehreren Handschriften ganz vereinzelt bis jetzt gefunden hat. Halm benutzte bei seiner Recension drei solcher; ich selbst verglich dazu noch zwei Pariser 1791 [1] (Colb. 1893. Regius 3996) und 2182;[2] ausserdem fand sie A. Reifferscheid im cod. LXXVII

[1] Dieser Miscellancodex enthält fol. 1—23ᵃ des Hieronymus Schrift de uiris illustribus, fol. 23ᵇ—38ᵃ die Fortsetzung derselben von Gennadius (de illustribus uiris), fol. 38ᵃ—66ᵃ des Cassiodorus Schrift de institutione diuinarum scripturarum lib. II. (nach der Praef. ist unterschrieben P. Pithou), fol. 66ᵃ—67ᵃ Hieronymus ad Desiderium de duobus scriptoribus, fol. 67ᵃ—69ᵃ Epistolae Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum, fol. 69ᵇ—74 Hieronymi epist. LIII ad Paulinum (am Schlusse wieder P. Pithou), fol. 75ᵃ—82ᵇ Isidori liber uirorum inlustrium, fol. 83ᵃ—96ᵇ Eucherius de formulis spiritalibus intelligentiae, fol. 97ᵃ den 8. Brief des Salvianus; hieran schliesst sich (genau wie in dem Sessorianus): Domino beatissimo et meritis suscipiendo et in Christo deuinctissimo papae Eucherio Hilarius episcopus. Cum me libellos — beatissim*ae* papa; fol. 98ᵃ die Praef. zu den instructiones des Eucherius: ‚Saepe a me requiris — Vale in Christo' (auch im Sessorianus, nur ist dort eine unedirte (?) Schrift vorhergeschickt); fol. 98ᵇ und 99 Excerpte aus dem 1. Buche jener instructiones (ähnlich wieder wie im Sessorianus, fol. 86), aber nur Bruchstück; dann folgt fol. 99ᵇ das 2. Buch der instructiones mit der Aufschrift: incipit opus Euceri (sic) und am Rande lib. II (im Sessorianus fol. 59—86), aber wieder nicht vollständig, und mit mancherlei Zuthaten bis fol. 107; dann bis fol. 111: ad Marcellam de sanctis Hierosolymorum locis; endlich fol. 112 und 113ᵃ cap. LX libri secundi und cap. XXIII libri secundi (am Rande von zweiter Hand: uitae Gregori papae).

[2] Dieser cod. enthält weiter fol. 1—74ᵃ admonitiones (homeliae) Caesarii episcopi arelatensis; dann fol. 74ᵃ—96 sermo beati Eusebii emiseni de resurrectione domini, mit der subscriptio: explicit homelia prima und noch 11 weitere Homilien; fol. 97—102: epist. beati Eucherii lugdun. episcopi ad s. Hilarium arelatensem episcopum de laude heremi; dann des Eucherius Schrift de quaestionibus difficilioribus ueteris et noui testamenti ad Solonium lib. II bis fol. 128; dann bis fol. 139ᵃ dessen Schrift de formula spiritalis intelligentiae; dann besagter 8. Brief des Salvianus und der Brief des Hilarius wie im cod. 1791; dann bis fol. 160 die Werke des Patianus; endlich: Edictum piissimi imperatoris Justiniani rectae fidei confessionem continens et refutationem heresium quae aduersantur catholicae dei eccelsiae bis fol. 170.

membr. saec. VIII—IX der Bibl. von St. Croce in Jerusalemme (bibl. Sessoriana) in Rom; vgl. desselben Bibl. patrum lat. italica I, 141.

In den beiden Pariser Handschriften folgt der Brief gleich nach des Eucherius Schrift: de formula spiritalis intellegentiae ad Veranum, auf welche sich der Brief bezieht. Der Text in 1791 wimmelt geradezu von Fehlern; um nur Einiges anzuführen, hat er in der Aufschrift Veranus st. Salvianus (offenbar deshalb, weil des Eucherius Schrift ad Veranum gerichtet war) und *dulcissimo* st. *et dulci suo* (wie am Schlusse *dulcissimeus* st. *dulcis meus),* in der 1. und 2. Zeile *breuies* st. *breues, uberis* st. *uberes, expeditus* und *perfectus* st. *-tos, fratris* st. *pares* u. s. w. und hat gar keinen Werth. Der Text in 2182 ist weit besser und stimmt mit dem bei Halm bis auf Z. 17 *ecclesiae* st. *ecclesiarum,* benigniss*ima* st. *-mi,* und Z. 13 ist *institutione* von zweiter Hand übergeschrieben.

Der cod. bei Reifferscheid hat in der Aufschrift nach Salvianus noch den Zusatz *presbyter* und gleich im Eingange: Legi libros *tuos,* quos etc. Weitere Varianten sind dort nicht mitgetheilt, wie dies bei dem Zwecke des Werkes natürlich ist.

Im Ganzen genommen ist der Kritiker in den Briefen mit dem handschriftlichen Material nicht so übel berathen, bis auf die vorhandenen Lücken, deren Ausfüllung überhaupt bei dem fragmentarischen Zustande der Ueberlieferung wohl nur von weiteren handschriftlichen Funden erwartet werden kann.

Manches Einzelne bedarf wohl noch der bessernden Hand. So heisst es z. B. I, 10: inlicite et adhortamini, docete, instituite, formate, *gignite.* Was hier gignite bedeuten soll, ist mir unerfindlich. Wir haben es da entweder mit einem aurium error zu thun statt *fingite* (als weiteres Synonymum zu den vorherigen Imperativen), oder es ist entstanden aus *benigniter* (diese Adverbialform ist trotz ihrer Seltenheit wohl dem zuzutrauen, der kurz vorher §. 6 quaeritans braucht, das auch fast nur bei Plautus und Terenz vorkommt). War erst *be* von dem vorhergehenden *te* verschlungen, so war die weitere Aenderung nöthig. Natürlich wäre dann nach *formate* ein Punkt zu setzen und benigniter zum Folgenden zu beziehen (wenngleich es auch zum Vorhergehenden bezogen werden könnte). — Im §. 9: et recte, ut quia illa *ergo* magis a uobis peterem

quibus uos magis abundatis. Die Handschrift und auch Baluzius hat *ego* st. *ergo,* jedenfalls richtiger als Gegensatz zu *uos;* dass es bei Halm ein Versehen ist, ist sehr wahrscheinlich, geradeso wie §. 11 et ita agite ac *pergite,* wo die Handschrift und Baluzius wieder *peragite* bieten. Wäre Beides nicht ein Versehen, so würde wohl die adn. crit. über die Aenderungen etwas enthalten, was nicht der Fall ist. — Epist. II fin. ne, si in quibusdam officiorum tuorum mos *discrepauit,* aliquid in te nouis honoribus licuisse uideatur. In der Handschrift ist pr. m. *discreparuit;* das führt wie von selbst auf ursprüngliches *discreparit;* in der Vorlage scheint gestanden zu sein *discrepārit.* — Epist. IV, 4 ita possunt *pignora* sic amantia non amari? Die Handschrift hat *pignorare;* möglich, dass dies auf Rechnung des gedankenlosen Abschreibers kommt, der nach possunt gleich einen Infinitiv setzen zu müssen glaubte und das folgende *amari* nicht einmal beachtete; aber wahrscheinlicher ist es, dass in der Vorlage stand pignoravoficamantia (st. voffic) und dann aus *vo* wurde *re*; also: pignora *uos sic* amantia. — Ibid. 23 parcite indulgete: illi † *eorum,* parentes carissimi, pro se rogant, ob quorum soletis nomina etiam extraneis nil negare. So Halm; die Vulgata hat ganz unverständlich einfach so interpungirt: indulgete illi. Eorum parentes c. pro se rogant. Ist das natürlich unhaltbare *eorum* nicht als eine Interpolation in Folge des folgenden *quorum* zu streichen, so liegt vielleicht darin ein *coram* im Gegensatze zu dem folgenden *extraneis.*

Nachtrag.

Nachdem vorstehende Abhandlung schon an ihre Adresse abgegangen war, erhielt ich von Dr. Sedlmayer die gewünschten Nachrichten über die römischen Codices und ich theile hier nunmehr das Resultat der Prüfung dieser Nachrichten mit:

1. Cod. Vatic. 554, saec. XIII membran. enthält die Hauptschrift Salvians mit der inscriptio: De uero iudicio et prouidentia dei et ipsius gubernatione hominum et rerum huius mundi libri octo beati Saluiani episcopi ad sanctum Salonium episcopum.

Die von Sedlmayer mir mitgetheilten Varianten zu einer Reihe von massgebenden Stellen beweisen zur Evidenz, dass diese Handschrift zur zweiten Gruppe gehört und dem cod. T weit näher steht als dem cod. B.

2. Cod. Vatic. 5034 saec. XV membran. enthält auf fol. 1 bis 103 dieselbe Schrift ohne inscriptio und mit der subscriptio: hic. est. finis. deo gratias; von fol. 103—243 sermones sancti Ephrem.

Diese Handschrift ist unbedingt dem cod. T gleichzustellen, mit dem er offenbar derselben Quelle entstammt.

3. Cod. Urbinas 524 saec. XII membran. fol. 148 enthält ebenfalls dieselbe Schrift; die inscriptio in Majuskeln gold und blau lautet: Siluiani (sic) episcopi de uero iudicio et prouidentia et gubernatione dei libri octo ad Salonium episcopum; die subscriptio: Finis. Expliciunt libri octo de uero iudicio et prouidentia dei et ipsius gubernatione hominum et rerum huius mundi etc. Deo gratias amen.

Dieser cod. ist wieder offenbar aus derselben Quelle geflossen, wie der Vindobonensis, was nicht nur aus allen mir aus demselben mitgetheilten Varianten erhellt, sondern auch noch ganz evident wird durch die Thatsache, dass auch er die oben näher beleuchtete Umstellung von VII, 100—107 hat, welche Stelle er ebenfalls wie der Vind. VIII, 6 nach den Worten: est sui ista permissio bringt! Die drei Blätter (siehe oben) waren also in der Vorlage beider codd. schon verstellt.

4. Cod. B 58 der bibl. Vallicelliana ist ein Miscellancodex saec. XV und enthält auf fol. 77 wieder die 8. Epistola mit der Aufschrift (in Majuskeln): Explic. instructionum (nämlich Eucherii) libri numero duo. Domino et dulcifluo (sic!) Eucherio epõ Saluianus; der Schluss: quos ipsi sua institutione generauerint — et dulcis meus fehlt.

Der Brief ist demnach wieder ein- oder angereiht den Schriften des Eucherius.

5. Cod. C. 125 derselben Bibliothek hat für Salvianus keine Bedeutung; er bildet den 2. Band eines Erbauungsbuches von einem Anonymus aus dem XVI. oder gar XVII. Jahrhundert und enthält unter dem Titel Vitae sanctorum per menses et dies dispositae kurze Biographien der Heiligen, deren Namen auf die einzelnen Tage fallen, so für den 22. Juli die Vita

Saluiani. Der Titel memoria historica, welchen der Katalog aufweist, findet sich im cod. selbst nicht.

Aus diesen Mittheilungen erhellt, dass auch die Handschriften Roms an unseren obigen Aufstellungen nicht das mindeste ändern und dass füglich auf ihre vollständige Collation verzichtet werden kann.

Nur die Auffindung neuer und besserer Handschriften (die bis jetzt bekannten sind mit obigen Zeilen erschöpft) könnte an unseren Anschauungen etwas ändern.

II. SITZUNG VOM 12. JÄNNER 1881.

Mit Begleitschreiben wurde eingesendet:

1. von dem mährischen Landesausschusse pars 2, t. III der ‚libri citationum et sententiarum'‘;

2. von Herrn Hofrath M. A. Becker Heft 8, Band 2 der ‚Topographie von Niederösterreich‘.

Von dem k. k. militär-geographischen Institute in Wien wird eine weitere Fortsetzung der Specialkarte der österreichisch-ungarischen Monarchie mitgetheilt.

Das c. M. Herr Regierungsrath Dr. Beda Dudík, O. S. B. in Raygern, übermittelt eine ‚Chronik des Minoriten-Quardians des St. Jakobs-Klosters in Olmütz, P. Paulinus Zaczkovic, über die Schwedenherrschaft in Olmütz von 1642—1650‘ mit einem Anhang: ‚ex diario rev. P. Schönberger, rectoris collegii societatis Jesu Olmucii 1642‘ und ersucht um die Veröffentlichung der Vorlage in dem Archiv.

Dieselbe wird der historischen Commission übergeben.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Accademia reale delle scienze di Torino: Atti. Vol. XV, Disp. 1ª—8ª. Torino, 1879/80; 8.

Akademie der Wissenschaften, königl.: Oefversigt af Förhandlingar. 37e Arg. Nos. 5—7. Stockholm, 1880; 8⁰.

Basel, Universität: Akademische Schriften pro 1875/79. 66 Stücke 4⁰ und 8⁰.

Becker, M. A.: Topographie von Niederösterreich. II. Band, 8. Heft. — Die alphabetische Reihenfolge (Schilderung) der Ortschaften. 5. Heft. Wien, 1880; 4⁰.

Gesellschaft, archäologische, zu Berlin: Der Satyr aus Pergamon. Vierzehntes Programm zum Winckelmannsfeste von Adolf Furtwängler. Berlin, 1880; 4⁰.

— deutsche morgenländische: Zeitschrift. XXXIV. Band, 4. Heft. Leipzig, 1880; 8⁰.

Landesausschuss, mährischer: Libri citationum et sententiarum seu Knihy puhonné a nalezové. Tomus III, pars altera. Edidit Vincentius Brandl. Brunae, 1880; 8.

Militär-geographisches Institut, k. k.: Specialkarte der österreichisch-ungarischen Monarchie. 17. Lieferung, 20 Blätter.

Society, the royal asiatic of Great Britain and Ireland: The Journal. N. S., Vol. XII, Parts 3 and 4. London, 1880; 8⁰.

— Proceedings. Vol. XXIX., Nos. 197—199. Vol. XXX, Nos. 200, 202—205. London, 1879/80.

— Philosophical Transactions for the year 1879. Vol. 170, Parts 1 and 2. London, 1879; gr. 4⁰. — for the year 1880. Vol. 171, Part 1. London, 1880; gr. 4⁰. — The council of the Royal Society. Dec. 1, 1879; 4⁰

Verein, historischer, von Unterfranken und Aschaffenburg: Jahresbericht für 1879. Würzburg, 1880; 8⁰. — Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken von Magister Lorenz Fries. Würzburg, 1879; 8⁰.

— historischer für Niedersachsen: Zeitschrift. Jahrgang 1880, und 42. Nachricht über den historischen Verein für Niedersachsen. Hannover, 1880; 8⁰. Systematisches Repertorium der im ‚Vaterländischen Archiv', in der ‚Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen' und im ‚Hannoverschen Magazin' enthaltenen Abhandlungen. Hannover, 1880; 8⁰.

III. SITZUNG VOM 19. JÄNNER 1881.

Se. Excellenz der Präsident macht Mittheilung von dem am 10. d. M. erfolgten Ableben des c. M. Dr. Pius Zingerle, Conventual und Subprior des Klosters Marienberg in Tirol.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides.

Mit Zuschriften werden vorgelegt folgende Druckwerke:

1. ‚Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft von R. Stintzing, 1. Abtheilung', eingesendet von der Commission für deutsche Geschichts- und Quellenforschung bei der k. baierischen Akademie der Wissenschaften;

2. ‚Archivalische Zeitschrift', herausgegeben von Fr. von Löher, Geheimrath, Reichsarchiv-Director etc. in München, Band 5, eingesendet von dem Herrn Herausgeber.

3. ‚Storia documentata di Carolo V in correlazione all' Italia. Del Professore Giuseppe de Leva in Padua, vol. IV', eingesendet von dem Herrn Verfasser.

Die Savigny-Commission legt die erste der Untersuchungen, betreffend ‚die Entwicklung der Landrechts-Glosse des Sachsenspiegels' unter dem Titel: ‚Eine interpolirte Glossenhandschrift' von Herrn Dr. Emil Steffenhagen in Kiel zur Veröffentlichung in den Sitzungsberichten vor.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Ackerbau-Ministerium, k. k.: Statistisches Jahrbuch für 1879. 3. Heft, 2. Lieferung. Wien, 1880; 8°.

Akademie der Wissenschaften, königliche zu Berlin: Abhandlungen aus dem Jahre 1879. Berlin, 1880; gr. 4°. — Zur Kritik der Inschriften Tiglath Pilesers II., des Asarhaddon und des Asurbanipal von Eb. Schrader. Berlin, 1880; 4°. — Codices Theodosiani fragmenta taurinensia; edidit Paulus Krueger. Berolini, 1880; 4°. — Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert; von A. Dillmann. Berlin, 1880; 4°.

— kongl. vitterhets historie och antiquitets: Antiquarisk Tidskrift för Sverige. 4. Deelen, 3. och 4. Häftena. Stockholm, 1872—1880; 8°. 6. Deelen, 1. och 2. Häftena. Stockholm, 1880; 8°.

Ateneo di Brescia: Commentari per l'anno 1880. Brescia, 1880; 8°.

Benedictiner-Orden: Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen. IV. Heft. Von P. Maurus Kinter O. S. B. Brünn, 1880; 8°.

Biker, Julio Firmino Judice: Supplemento à collecção dos tratados, convençoes, contratos e actos publicos celebrados entre a Corôa de Portugal e as mais potencias desde 1640. Tomo XXV e XXVII. Lisboa, 1880; 4°.

Geschichtsverein und naturhistorisches Museum in Kärnten: Carinthia, Zeitschrift. LXX. Jahrgang 1880. Klagenfurt; 8°.

Istituto reale di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze: Publicazioni. Repertorio sinico-giapponese. Fascicolo IV, V. — senton-yuyusiki. Firenze, 1880; 8°.

Leva, Giuseppe de: Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia. Vol. IV. Padova, 1881; 8°.

Marburg, Universität: Akademische Schriften pro 1879/80. 37 Stücke 4° und 8°.

Oldskrift-Selskab, kongelige nordiske: Aarböger for nordisk old kyndighed og historie. 1878. 2., 3. und 4. Heft. Kjöbenhavn; 8°. — Tillaeg. Aargang 1877. Kjöbenhavn, 1878; 8°. — Aarböger 1879. 1.—4. Heft. Kjöbenhavn; 8°. — Tillaeg. Aargang 1878. 1. Heft. Kjöbenhavn, 1879; 8°. — Aarböger 1880. 1. Heft. Kjöbenhavn; 8°.

Society, the American geographical: Bulletin. 1879, Nr. 5. New-York, 1880; 8°.

— the Royal geographical: Proceedings and Monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 1. January 1881. London; 8°.

Stintzing, R.: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. 18. Band, 1. Abthlg.: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. München und Leipzig, 1880; 8°.

United States, Department of the Interior: Bulletin of geological and geographical Survey of the Territories. Vol. V, Nr. 4. Washington, 1880; 8°.

Zeitschrift, archivalische. V. Band. Stuttgart, 1880; 8°.

Die Entwicklung der Landrechtsglosse des Sachsenspiegels.

Von

Dr. Emil Steffenhagen.

I.

Eine interpolierte Glossenhandschrift.

Zu den fortschreitenden Mehrungen der ursprünglichen (Buch'schen) Glosse des Sachsenspiegel-Landrechts bietet die Berlin-Steinbeck'sche Handschrift *(Ms. germ. fol. 631* der königl. Bibliothek), die Homeyer der II. Ordnung der Glossenclasse zuweist,[1] einen neuen und eigenthümlichen Beleg. Diese Handschrift, von Homeyer für die 2. Ausgabe des sächsischen Landrechts gar nicht benützt, für die 3. Ausgabe (1861) nur in beschränktem Masse verglichen und mit den Variantenbuchstaben *Dσ* bezeichnet, legt die Sachsenspiegelglosse dem Johannes Andreä bei, führt sich als eine Arbeit ein ‚nach Ausgebung der ehrbaren und der weisen Schöffen zu Magdeburg' und giebt die Buch'sche Glosse in einer solchen Gestalt, dass wir sie am treffendsten als interpolierte Glossenhandschrift charakterisieren können. Da letztere Thatsache, welche in der Entwicklungsgeschichte der Glosse ein Novum darstellt, bisher unbeachtet geblieben ist, wird eine abgesonderte Betrachtung der Hs. berechtigt und erforderlich sein.

1. Die Hs. stammt aus Schlesien und befand sich früher im Besitze des Oberbergraths Steinbeck zu Brieg.[2] Sie ist

---

[1] Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 37, 38, 42, 57 ff., 119. Vgl. dessen Rechtsbücher. Berlin 1856, Nr. 47 und Genealogie der Handschriften des Sachsenspiegels (in den philol. und hist. Abhandlungen der Berliner Akademie vom Jahre 1859) S. 126, 127, 139, 140.

[2] Homeyer, Verzeichniss deutscher Rechtsbücher. Berlin 1836, S. 53, Nr. 426 (nach Nietzsche's handschriftlichen Notaten).

undatiert, gehört aber nach Ausweis der Schriftzüge sicher noch in das XIV. Jahrhundert; vielleicht ist sie nicht vor dem Jahre 1374 entstanden.[1] Auf Pergament in grossem Folioformat stattlich geschrieben, enthält sie vor dem glossierten Sachsenspiegel ein Weichbildrecht in 112 (richtig 91) Artikeln mit angehängtem Judeneid (letzterer ungezählt), *Regiſtrum uf ſtatrecht* und ‚durchaus eigenthümlicher‘ Glosse,[2] alsdann unter der Ueberschrift ***Hy** hebit ſich an keiſer Albrechtis ſeczunge* den deutschen Text des Mainzer Landfriedens von Friedrich II. aus dem Jahre 1235.[3] Hieran schliesst sich das Sachsenspiegel-Landrecht lateinisch (in der Versio vulgata)[4] und mitteldeutsch,[5] mit artikelweise folgender Glosse.

Die Hs. ist mit einzelnen Bildern geziert,[6] von denen jedoch die grösseren ausgeschnitten sind,[7] so dass ganze Blätter und kleinere Stücke fehlen. In Folge dessen sind Text und Glosse sowohl des Weichbildrechts als auch des Sachsenspiegels an verschiedenen Stellen lückenhaft.

---

[1] Siehe unten pag. 50, N. 3.

[2] Daniels, Rechtsdenkmäler des deutschen Mittelalters. Bd. III (1860), col. XIII/XIV. Charakteristik und Proben der Weichbildglosse bei Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 69, 399 ... 406; vgl. dessen Rechtsbücher. Berlin 1856, S. 29. Einzelne Stücke sind nach der Hs. benützt bei Martitz, das eheliche Güterrecht des Sachsenspiegels. Leipzig 1867 (s. daselbst S. 62, N. 19). — Dadurch, dass Stücke der Glosse mitgezählt und mit den Zahlen 82 ... 84, 86 ... 90, 92 ... 97, 105 ... 110 beziffert werden, — die Zahl 85 ist übersprungen — reduciert sich die Gesammtsumme der gezählten Artikel des Weichbildtextes von 112 um 21 auf 91. Ganz falsch ist daher die roth geschriebene Notiz hinter dem Register: *Diz buch hot zcwey hundert articulos.*

[3] Benutzt von Böhlau, Nove constitutiones domini Alberti. Weimar 1858 (s. daselbst pag. II mit N. 2). Die Verbindung des Landfriedens mit dem Sachsenspiegel in den Glossenhandschriften erklärt sich aus seiner Benutzung in der Glosse.

[4] Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 57 ... 60.

[5] Nicht ‚Niedersächsisch‘ (Homeyer nach Nietzsche's Notaten, oben pag. 47, N. 2).

[6] Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 42.

[7] Erhalten sind elf Bilder zu I. 1, 3 (Verwandtschaftsbaum), 59, 62. §§. 3 ... 11, 63 (zwei), 70; II. 23; III. 26, 27, 63. Ich bemerke ausdrücklich, dass hier, wie im Verfolge, sämmtliche Citate des Sachsenspiegels sich nicht nach der Zählung der Hs. richten, sondern auf Homeyer's Ausgabe reduciert sind.

Das Weichbildrecht beginnt defect in Art. 10 mit den Worten *vor den vir benken* (Weichbild-Vulgata Daniels 11, §. 1), und zwar im Text, nicht (wie Homeyer, Verzeichniss S. 53 und Rechtsbücher S. 69 angiebt) ,in der Glosse zu Art. 10'. In Art. 12 fehlt ein kleines Stück des Textes von *da ſol iclich* an bis an *ſin alzotaner pfennige* (Daniels 13, §. 2), während die dazu gehörige Glosse an zwei Stellen grössere Lücken aufweist. Art. 13 geht nur bis *ſende er ſy dem pfalntzgre . . .* (Daniels 14, §. 2), der Schluss ist ausgeschnitten, ebenso Art. 14 ... 16 mit einem Stück der Glosse. Die Glosse zu Art. 34 bricht unvollständig ab, ausserdem fehlen Art. 35 ... 48 mit einem Theil der Glosse. Alles Uebrige ist vollständig da.[1]

Dem Sachsenspiegel fehlen zunächst die Verse 1 bis 92 der Praefatio rhythmica, die mit V. 93: *Mancher wil ein meiſter ſin* anhebt. Ferner ist der lateinische und der deutsche Text des Prologs und vom Textus prologi der lateinische Text defect. Ausserdem zeigen sich folgende Lücken. Vom lateinischen Texte fehlen ganz und gar I. 53; II. 1; III. 2, 6 und theilweise I. 63, 68; II. 63, 64; III. 1, 7, 33. Vom deutschen Texte fehlen ganz und gar I. 53; II. 1; III. 2 und theilweise II. 63; III. 1, 6, 33 34.[2] Die Glosse ist defect zu I. 52, 53, 67; II. 1, 63; III. 1, 2, 5, 6, 32, 33 34, 59. Auch ist das Rubrikenregister zum II. Buch verloren. Ein Blatt, welches ausgeschnitten war, mit dem Schlusse des Rubrikenregisters zu Buch III und einem Theile der Glosse zu III. 1[3] ist später wieder eingeklebt, aber an die falsche Stelle gerathen zwischen die Glosse zu II. 10.

Vor der Praefatio rhythmica findet sich eine längere, roth geschriebene Einleitung in vier Absätzen, welche Namen und Geschichte des Sachsenspiegels behandelt, die Glosse auf den ,Rechtslehrer Andreas' zurückführt[4] und in den letzten

[1] Ich gebe im Anhange einen Ueberblick über den Bestand unseres Weichbildtextes.

[2] Ausgelassen ist der deutsche Text von III. 59, der lateinische Text von III. 74 bis 76, §§. 1, 2.

[3] Vom Texte ist die Glosse zu III. 1 durch das Rubrikenregister getrennt, während das Rubrikenregister zum ersten Buche zwischen der Praefatio rhythmica und dem Prolog seine Stelle hat.

[4] Stobbe (Geschichte der deutschen Rechtsquellen I. 376, N. 7) erklärt das mit Recht für bedeutungslos. Wahrscheinlich liegt hier ein blosses

beiden Absätzen die Citate aus den fremden Rechten deutet. Ich theile davon die beiden ersten Absätze mit:

IN gotis namen vnd in der hoch gelobtin koningin, muter vnd mayt mariam hebit ſich an daz buch, daz eine vzwiſunge iſt dez rechtin, daz Conſtantinus vnd karolus, dy edel keiſere, den werden ſachſin gabin, uf daz ſy ſich zcu dem criſtin gloubin kerten.[1] *vnd hat drierley namen. Ez heiſt der ſachſin priuilegium. Ez heiſt der ſachſin ſpigel. ez heiſt auch lantrecht. Czu dem irſtem ſo heiſt iz ir priuilegium, daz iz in gebin vnd beſtetigit mit ſunderlichir wilkur; wen eine ſunderliche uorbindunge macht ein priuilegium. Sachſinſpigel iſt iz darum genant, daz men darin ſchowen mag dy gnade, dy den ſachſin gebin iſt. Lantrecht heiſt iz darum, daz iz den landen gebin iſt. darum dy lute vorwandelich ſin, dy lante abir nicht.*

Nu ſaltu wiſſin, wy diz buch zcu lezene vnd zcu vornemen iſt. Ez waz vor zcu latine vnd waz ſo gar unuornemelich, daz iz nymant wol vornemen konde. Do bat greue hoyer von arnſten [so!] *den wiſin vnd erwarn Ecken von Repchow, der vnderwant ſichs mit loube des groſzin keiſer Otten vnd brochtis in dutzch.*[2] *Darnach waz dy pfafheit dawider vnd ſprachin, der ſachſinſpigel were wy decretales.*[3] *Do hatte der keiſer Otte ein lerer dez rechten, der waz geheyſin dominus andreas, der ſatzte von geheiſes wegen der keiſerlichir gewalt dyze gloze den von magdeburg mit der Concordancien der heiligen Canonum vnd legum mit irer bewerunge, alz men in der gloſen vint.*[4] *Ez*

Missverständniss der Glosse (zu I. 3, I. 9, II. 28, §. 4, III. 57, §. 2) vor, wo Johannes Andreä wiederholt namentlich angeführt wird.

[1] Wörtlich aus der Buch'schen Glosse zum Textus prologi (Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 138). Vgl. Stobbe a. a. O. S. 356, N. 2, S. 357 f.

[2] Vgl. Homeyer, der Prolog zur Glosse des sächsischen Landrechts. (Aus den Abhandlungen der Berliner Akademie.) Berlin 1854, S. 21 f.

[3] Sollte hier die Bulle Gregor's XI. wider den Sachsenspiegel vom Jahre 1374 (Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen I, 373) gemeint sein, so würde sich danach die Entstehungszeit der Hs. genauer bestimmen.

[4] Siehe oben pag. 49, N. 4. Unhistorisch ist auch die Ableitung der Glosse aus der Tendenz, den Bestrebungen der Geistlichkeit wider den Sachsenspiegel entgegen zu arbeiten.

en darf nymant zcwiuelen vm daz latin, daz darin ſtet, daz iz yo noch ſolde darin ſten. men dorftes nicht, wen men wolde. ez iſt nurt darum geſatzt, daz mez mit geweren muge vnd horn muge, daz iz mit den andern rechtin ubereintrage.

2. Abtheilung und Gestaltung unseres Sachsenspiegeltextes bekunden eine auffällige Uebereinstimmung mit derjenigen Textform, welche der Glossenredaction des Nicolaus Wurm zum Grunde liegt.[1] Von den drei Hss., in denen Wurm's Arbeit überliefert ist,[2] ziehe ich die von Homeyer voll benutzte Görlitzer Hs. aus dem Jahre 1387 *(Dg)* zur Vergleichung herbei.[3]

Weniger Gewicht lege ich auf das Vorhandensein der Bilder in beiden Hss.[4] wie auf den Umstand, dass jedes der drei Bücher sein besonderes Rubrikenregister hat, und dass von den Vorreden ausser der Praefatio rhythmica und dem Textus prologi auch der Prolog vorhanden ist. Charakteristisch

---

[1] Ueber Nic. Wurm und seine Landrechtsglosse vgl. Homeyer, Sachsenspiegel 2. Ausg. p. XIX ... XXII, 3. Ausg. S. 40; dessen Rechtsbücher S. 6 und Genealogie S. 135, 136, 137. Böhlau, Nove constitutiones p. III, XX, XXIII, N. 3, XXXIII f., 57 f. Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen I, 380 ... 382. Korn in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte III, 328 ... 333, 1864.

[2] Homeyer, Rechtsbücher Nr. 250 *(Dg)* und Nr. 406 *(Dλ)*. Die dritte Hs. (im Besitze der Schletter'schen Buchhandlung zu Breslau, seitdem verkauft und verschollen, s. Lit. Centralblatt 1880, Nr. 46, Sp. 1560 f.), welche aus *Dg* geschöpft sein soll, beschreibt Korn a. a. O. Sie ist im XV. Jahrhundert geschrieben und beginnt defect in der Glosse zu II. 1.

[3] Ich benutze die Görlitzer Hs. nach der von ‚Wilh. Wakkernagel' 1827 gefertigten sorgfältigen Abschrift der königl. Bibliothek zu Berlin in drei Bänden *(Ms. germ. fol. 436, 437, 438)*. Band 1 und 2 enthalten Sachsenspiegel mit Glosse, Band 3 Richtsteig und Weichbild (ohne die Glosse).

[4] Eine Vergleichung der erhaltenen Bilder in *Dσ* (oben pag. 48, N. 7) mit Wakkernagel's Angaben (s. die vorige Note) und K. G. v. Anton's Beschreibung (s. dessen Erweis, dass das Lehnrecht etc. altes Sachsenrecht sei. Leipzig 1789, 8⁰, S. 55 ff.) ergiebt das Resultat, dass in *Dg* an denselben Stellen, wie in *Dσ*, Bilder vorkommen, ausgenommen I. 3 und I. 62, zu welchen Artikeln *Dg* keine Bilder hat. Zu I. 63 hat *Dg* statt zweier nur ein Bild. Von übereinstimmender oder wenigstens ähnlicher Ausführung sind die Bilder zu I. 1, 70; II. 23; III. 26, 27. Ueber die Bilder der Liegnitzer Glossenhs. *(Dλ)* s. Geyder im Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters II. 241, 1833.

dagegen ist die Mangelhaftigkeit der Praefatio rhythmica. Dieselbe ermangelt in *Dσ* der Verse 97 bis 140; *Dg* zwar ist bis V. 248 defect, es stimmt aber mit *Dσ* die Liegnitzer Glossenhs. von 1386 (*Dλ*).[1] Charakteristisch ist ferner, dass in *Dσ*, wie in *Dg*, singulär I. 26 hinter 30, I. 36 hinter 37 gestellt und mit 37, sowie 38, §. 1 zu einem Artikel verbunden ist, dass II. 38 hinter 39, II. 69 hinter 70 + 71, §. 1 steht, und dass III. 51 den letzten Artikel bildet.[2] Beiläufig sei bemerkt, dass auch die nicht singuläre Stellung von I. 61, §§. 2 ... 4, 65, §. 2; II. 4, §. 3, 32, 33, 51, §. 3 in beiden Hss. dieselbe ist.

Wie die Stellung, so stimmen nicht minder die Artikeleinsätze in *Dσ* und *Dg* überein, nur mit dem geringfügigen Unterschiede, dass I. 42 und 43 in *Dg*, I. 49 und 50 in *Dσ* combiniert werden, in *Dσ*, respective *Dg*, aber getrennt bleiben, und dass III. 66, §. 4, in *Dg* mit 67 vereinigt, in *Dσ* fehlt. Dem entsprechend sind die Gesammtzahlen der Artikel der drei Bücher in *Dσ* und *Dg* gleich (70, 72, 86),[3] und Homeyer's Angabe, der bei *Dσ* die Artikelzahlen 73, 73, 85 vermerkt,[4] stellt sich als irrig heraus. Zwar zählt *Dσ* in Buch I im Register 73, im Text 72 Artikel, in Wirklichkeit sind indessen

---

[1] Siehe oben pag. 51, N. 2. Homeyer zur Praefatio rhythmica S. 128, N. 62 nennt nur *Dλ*, ohne *Dσ* zu erwähnen.

[2] Ebenso bringt die Schletter'sche Hs. (oben pag. 51, N. 2) III. 51 ans Ende, s. Korn l. c. S. 329, 330. Vgl. Homeyer, Genealogie S. 141 und Sachsenspiegel 3. Ausg. N. 1 zu III. 51, N. 26 zu III. 91. — Bekanntlich gilt auch der Glosse III. 51 als ‚letzter' Artikel (Grupen bei Spangenberg, Beyträge zu den Teutschen Rechten des Mittelalters. Halle 1822, S. 45). So sagt schon die zweitälteste datierte Glossenhs. von 1368 (Homeyer Nr. 313) am Anfang der Glosse zu III. 48: *To duffen ar. wete ok, dat de lefte ar. duffes bokes horet, de feget van der dere vnde voghele weregelde, dar vmme is he hire gedût.* Dieselbe Bemerkung hat die gleichzeitige (undatierte) Hs. zweiter Ordnung (Homeyer Nr. 33), die III. 51 hinter 91 lateinisch giebt, und auch unsere Hs. *Dσ*. Ob diese Bemerkung bereits in der ältesten datierten Glossenhs. von 1366/67 (Homeyer Nr. 698) vorkommt, wie nach dem Lüneburger Codex (Grupen a. a. O.) zu vermuthen, habe ich nicht constatieren können, da die Uebersendung der Hs. ebenso, wie die des Lüneburger Codex, an die Kieler Universitäts-Bibliothek verweigert worden ist.

[3] Ebenso zählt die Schletter'sche Hs. im II. Buche 72, in Buch III 86 Artikel (Korn l. c. S. 329, 330).

[4] Homeyer, Genealogie S. 126 und Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 37.

nur 70 vorhanden. Die falsche Zählung erklärt sich daraus, dass im Text zwei Ziffern übersprungen sind und demgemäss von I. 55 an mit 56 statt mit 54 gezählt wird.[1] Das II. Buch zählt richtig 72 Artikel. Im III. Buche sind 81, §. 2 und 82, §. 1, welche zusammen einen Artikel ausmachen, unbeziffert geblieben, so dass statt 86 (= III. 51) nur 85 Artikel gezählt werden. Das Register rechnet noch einen Artikel weniger, weil es den letzten unberücksichtigt lässt.

Zum Beweise diene die nachfolgende Uebersichtstafel der Eintheilungen in *Dg* und *Dσ* im Vergleich mit Homeyer's Sachsenspiegeltext (3. Ausg.).[2] Ich beschränke dieselbe auf die Abweichungen in den Artikeleinsätzen und in der Stellung. Da beide Hss. im I. Buche fehlerhaft zählen, *Dσ* auch im III. Buche, setze ich die richtigen Zahlen ein und füge die Zählung der Hss. in Parenthese bei.

Homeyer.	*Dg.*	*Dσ.*
Praefatio rhythmica.	Bis V. 248 defect.	Bis V. 92 defect. V. 97 ... 140 fehlen (wie in *Dλ*).
Prol.	Unglossiert.	Wie *Dg.*
Text. prol.	Glossiert.	
I. 6, §§. 2 ... 5	I. 6	
16, §. 2 17	17	
20, §§. 6 ... 9 21	21	
25, §. 5	26	
27 ... 30	27 ... 30	
26	31	

---

[1] *Dg* überspringt die Zahl 47 (Homeyer, Genealogie S. 191*) und zählt daher 71 statt 70 Artikel. Vgl. Anton, Erweis (oben pag. 51, N. 4) S. 60, 62.

[2] Vgl. die ‚Synopsis der Eintheilungen' bei Homeyer, Genealogie S. 188 ff. (die für *Dg* der Vervollständigung und Berichtigung bedarf, wobei ich von blossen Druckfehlern absehe) und dessen Sachsenspiegel 3. Ausg. am Rande. — Homeyer lässt *Dg* I. 19 bei 19, §. 2, I. 22 bei 21, §. 2 *Wirt fan*, II. 13 bei 13, §. 4 einsetzen. Das ist falsch, es decken sich an diesen Stellen *Dg* wie *Dσ* mit der Vulgata.

Homeyer.	*Dg.*	*Dσ.*
I. 37	I. 37	Wie *Dg.*
36		
38, §. 1		
§§. 2, 3	38	
42	42	Wie Homeyer.
43		
46	45	46
47		
48, §. 3 *Mit k. m.*	47 (48)	48
49	Wie Homeyer.	49
50		
60, §§. 1, 2	59 (60)	59 (61)
61, §§. 2…4		
60, §. 3	60 (61)	60 (62)
61, §§. 1, 5		
62, §§. 1, 2		
§§. 3…11	61 (62)	61 (63)
64	63 (64)	63 (65)
65, §. 1		
§§. 3, 4	64 (65)	64 (66)
66	65 (66)	65 (67)
65, §. 2		
68, §§. 2…5	67 (68)	67 (69)
II. 3, §§. 2, 3	II. 3	Wie *Dg.*
4, §§. 1, 2	4	
7	7	
4, §. 3		
10, §§. 3…6	10	
11, §§. 3, 4	12	
12		
20, §. 2	21	
21		
34…37	32…35	
39	36	
38	37	
32, 33	38, 39	
47, §§. 4, 5	48	
48		

Homeyer.	*Dg.*	*Dσ.*
II. 51, §. 2	II. 51	Wie *Dg.*
52	52	
51, §. 3		
62, §. 3	63	
63		
70	69	
71, §. 1		
69	70	
71, §§. 2…5	71	
III. 17	III. 17	
18		
31, §. 3	31	
32, §. 1		
§§. 2…10	32	
33	33	
34		
40, §§. 2…4	39	
45	44	
46		
47	45	
48		
49		
50		
51	Siehe am Ende.	
55	49	
56		
66, §. 4	60	Fehlt.
67		60
72	65	Wie *Dg.*
73		
76, §§. 3…5	69	
78, §§. 6…9	72	
79	73	
80		
81, §. 1		
§. 2	74	Ohne Zahl.
82, §. 1		

Homeyer.	*Dg.*	*Dσ.*
III. 82, §. 2 83, §§. 1, 2	III. 75	75 (74)
§. 3 84, §. 1	76	76 (75)
§§. 2, 3	77	77 (76)
91, §§. 2, 3	85	85 (84)
51	86	86 (85)

Zu diesen äusseren Merkmalen tritt, dass *Dσ* mit *Dg* sogar in den charakteristischen Lesarten des deutschen Textes zusammentrifft. Namentlich fügen beide in singulärer Weise zu II. 65 eine Stelle aus dem Magdeburg-Görlitzer Recht von 1304 (Art. 60)[1] und zu III. 17/18 den bei Homeyer (Sachsenspiegel 3. Ausg. N. 8 zu III. 18) mitgetheilten Zusatz[2] hinzu. Ebenso zeigt sich bei dem lateinischen Text neben vereinzelten Abweichungen eine vorwiegende Uebereinstimmung von *Dσ* mit *Dg* gegenüber den sonstigen Hss. der Versio vulgata.[3]

3. Trotz dieser weitgehenden Uebereinstimmung der Textform ist die Glosse zum Sachsenspiegel in *Dσ* von der Wurmschen Glosse durchaus unabhängig.

Ihr Verhältniss zu den unglossierten Stücken der älteren Glossenhss.[4] gestaltet sich folgendermassen. Die Reihe I. 7 bis 14, §. 1 ist glossiert. I. 26, dessen Text in beiden Fassungen combiniert wird,[5] ist ebenfalls glossiert, und zwar wird auch die Glosse in ihrer doppelten Gestalt (Homeyer, Genealogie Seite 140) combiniert.[6] Unglossiert ist ausser

---

[1] Homeyer N. 17 zu II. 65. Vgl. unten §. 5, Nr. 33.

[2] Homeyer notiert hier nur *Dg* ohne *Dσ*.

[3] Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 59 f.

[4] Ueber die unglossierten Stücke s. Homeyer, Genealogie S. 113 … 115, 122 f. mit S. 140 f.

[5] cf. Homeyer N. 1 und 5 ad h. l. In *Dσ* lautet der combinierte Text abweichend von *Cö*: *Wirt eine beſloſſin nunne ebtuſchynne adir ein monich zcu piſchoſſe gekorn, ſy mugin den gortel ire macht vnd daz recht irz gutis haben von dem riche vnd den herſchilt, lantrecht irwerbin ſy abir damitte nicht.*

[6] Unsere Hs. ist mithin den bei Homeyer l. c. angeführten Hss. nachzutragen. Dazu kommen ausser der Bremenser von Homeyer gleichfalls vergessenen Hs. (Nr. 80) zwei noch unbekannte Hss. in der Kloster-

III. 51[1] nur I. 36,[2] zu welchem Artikel die Hildesheimer Hs. (oben pag. 56, N. 6) bemerkt: *Caret glofa, quia de illa materia patuit ſupra in articulo ſive c. xxxiij ‚Nu vornemet'.* III. 47 bis 50 sind in einen Artikel zusammengezogen und mit der üblichen Glosse ausgestattet, die bereits in der Heidelberger Hs. von 1368 (oben pag. 52, N. 2) vorkommt.

Bei III. 63 bricht die Glossierung plötzlich ab. Es folgen III. 64 bis 82, §. 1 unglossiert, 82, §. 2 bis 87 mit der gewöhnlichen (Zusatz-) Glosse, 88 bis 91 nebst dem letzten Artikel (III. 51) wieder ohne Glosse. Es geht hieraus mit Sicherheit hervor, dass Wurm's Glossenredaction, welche ihre Bearbeitung der Buch'schen Glosse bis III. 82, §. 1 erstreckt, wo die letztere aufhört, und für 88 bis 91 eine ‚ganz absonderliche' Glosse hat (Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 30 **), dem Interpolator der Glosse in *Dσ* gar nicht vorgelegen haben kann.

In dem Mangel der Glossierung zu III. 64 bis 82, §. 1 und dem Anfügen der gewöhnlichen Glosse zu 82, §. 2 bis 87 hat *Dσ* ein Seitenstück[3] in der Berliner Hs. von 1386 (Homeyer Nr. 42), welche die Glosse ohne den Text enthält. Nichtsdestoweniger ist die Glosse der genannten Hs. mit *Dσ* keineswegs identisch, vielmehr hat jede von beiden ihre Besonderheiten.

Es wird nicht überflüssig sein, die unterscheidenden Merkmale der Hs. von 1386 anzugeben.[4] Von der Reihe I. 7 bis 14, §. 1 ist 7 bis 13 glossiert, zu 14, §. 1 dagegen keine Glosse vorhanden. Ausserdem steckt die Glosse zu I. 7 noch einmal mitten in der Glosse zu I. 6 (Homeyer, Genealogie S. 114). I. 26 ist glossiert,[5] die Glosse aber nicht in beiden

bibliothek zu Loccum vom Jahre 1454 (Ordnung I, Familie 2) und im Stadtarchiv zu Hildesheim aus dem XV. Jahrhundert (Ordnung II).

[1] Die kurze Bezugnahme auf den Passus *Dat hun gilt man mit enem halven penninge* (III. 51, §. 1 am Anfang) in der Glosse zu III. 47, §. 2 kann als eine Glossierung füglich nicht erachtet werden.

[2] Danach ist Homeyer, Genealogie S. 140 zu vervollständigen.

[3] Homeyer, Genealogie S. 127 hat diesen Sachverhalt übersehen.

[4] Vgl. Homeyer, Genealogie S. 114, 126, 127, 131, 140, 145 und Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 37, 38.

[5] Homeyer, Genealogie S. 140 behauptet fälschlich das Gegentheil. Auch hat I. 26 noch nicht die vulgate Stellung, sondern steht hinter 32.

Gestalten combiniert. Zu I. 36, dessen Anfangsworte vorgemerkt sind, findet sich nur die Bemerkung: *Defin articulum vornym, als her lyt.*[1] Die Glosse zu III. 47 bis 50 ist zwar dieselbe wie in Dσ, jedoch wird 47, §. 1 als besonderer Artikel von 47, §. 2 bis 50 abgetrennt. Eigenthümlich ist dieser Hs. zu III. 62 ein in Dσ nicht befindlicher Zusatz: *Nu ſaltu wiſſen, worvmme das dis buch heiſt der ſachſen ſpigil* u. s. w., den Homeyer (Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 359) als ‚Bocksdorfsche Glosse' anspricht, wie sich nun ergiebt, mit Unrecht, da die Entstehung der Berliner Hs. lange vor die Zeit des Bocksdorf fällt.[2]

4. Die charakteristische, bisher unbeachtete Eigenthümlichkeit der Sachsenspiegelglosse in Dσ beruht darin, dass sie die ursprüngliche (Buch'sche) Glosse mit Zusätzen und Einschiebseln bereichert, welche der Interpolator für Magdeburger Schöffensprüche ausgiebt, wenn er in einem Zusatz vor der Glosse zu III. 1 (unten §. 5, Nr. 34) einleitungsweise sagt:

> *Nu wol wir grifin wider an*[3] *vnſirs landez recht zcu ſachſin nach vzgebunge der erwaren vnd der wiſin Scheppfin czue Meideburg.*

Wir erkennen hierin ein ähnliches Bestreben wie in der Wurm'schen Glosse, die ebenfalls ‚die Form von (Magdeburger) Schöffenurtheilen nachahmt',[4] und wie in der Weichbildglosse unserer Hs. (oben pag. 48, N. 2), welche zu Art. 49 ... 54 mit den Worten anfängt:

---

[1] Ueber die Bedeutung dieses und ähnlicher Ausdrücke s. Homeyer, Genealogie S. 113.

[2] Ueber Dietrich von Bocksdorf († 1466) s. ausser Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen I, 384 f. und Homeyer, Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 40 f., 75 *, sowie dessen Genealogie S. 134, 135 f., 137, 138, 188 ff., besonders Muther, Zur Geschichte der Rechtswissenschaft, Jena 1876, S. 79 ... 85 (auch Zeitschrift für Rechtsgeschichte IV, 388 ff.) und in der Allg. deutschen Biographie II, 789 f. Dazu Böhlau, Zeitschr. für Rechtsgesch. XIII, 514 ff. 1878.

[3] Dieselbe Phrase gebraucht auch die Weichbildglosse in Dσ zu Art. 17: *Nu wol wir grifin an dy, dye daz recht ſullin regyren.*

[4] Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen I. 381 mit N. 31. cf. Böhlau, Nove constitutiones p. XXXIV nebst N. 3

Uor in dyſin articulen, alz wir gefunden haben, wy ſy geglosirt ſint mit clage[1] *vnd mit antworten vnd mit rechtin vnd vornunftigin vrteil von der ſchepfen munde von magdeburg geteilt vnd geſprochin ſin,*[2] u. s. w.

Gleichwohl besteht ein augenfälliger Unterschied zwischen dem Verfahren des Nicolaus Wurm und des Interpolators in *Dσ*. Wurm kleidet nicht blos seine eigenen Zuthaten, sondern auch die von dem ursprünglichen Glossator behandelten Materien regelmässig in die Form von Urtheilsfragen an ein Gericht (den Magdeburger Schöffenstuhl) mit dessen Aussprüchen, er spinnt die Glosse weiter aus, so dass es schwer wird, seine Zuthaten von dem ‚Buch'schen Kern' zu scheiden, seine Glossenredaction ist eine durchgreifende Bearbeitung der Buch'schen Glosse. Der Interpolator in *Dσ* lässt die ursprüngliche Glosse im Wesentlichen unverändert, seine Zusätze, leicht erkennbar, stehen damit in nur losem Zusammenhange, sie haben den Charakter blosser Interpolationen, nicht den einer selbständigen Glossenredaction.

Näher erscheint die Verwandtschaft zur Weichbildglosse. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Weichbildglosse, wie sie allein in *Dσ* erhalten ist, und die Interpolationen der Sachsenspiegelglosse einem und demselben Verfasser zuschreiben. Unterstützt wird diese Vermuthung dadurch, dass Beziehungen zwischen beiden Glossenwerken obwalten. Die Weichbildglosse citiert neben dem Sachsenspiegel dessen Glosse,[3] weist auf eine interpolierte Glossenstelle, in welcher die Weichbildglosse benutzt ist,[4] sie lässt

---

[1] Homeyer: *clagen.*

[2] Es ist unzutreffend, dass Homeyer (Richtsteig Landrechts S. 69) die obigen Worte auf den Richtsteig bezieht, der in der Weichbildglosse benutzt ist. Gemeint sind unzweifelhaft diejenigen Glossenstücke, welche, ohne Benutzung des Richtsteigs, sich als Magdeburger Schöffensprüche einführen, zum Theil mit den geographischen und chronologischen Daten. Vgl. unten pag. 76, N. 3.

[3] Die Sachsenspiegelglosse wird citiert in §. 2 zu Art. 10, Alinea ohne Zahl und §. 7 zu Art. [15 und 16], §. 3 zu Art. 22, §. 5 zu Art. 23 ... 27, §. 2 zu Art. 34, §. 3 zu Art. [47 und 48], §. 7 zu Art. 49 ... 54, §§. 1 und 4 zu Art. 55 ... 62, zu Art. 75, §. 1 zu Art. 76, zu Art. 77, 78. S. auch die folgende Note.

[4] Unten pag. 75, N. 1.

Art. 90, 91 (resp. 111, 112 = Daniels Art. 134, 135), *von der gemeinen nutz der juden* und *von juden*, unglossiert und motiviert den Mangel der Glossierung damit: *Von der juden rechte ist gesprochyn in dem lantrechte, daz der sachsen spigel genant ist, in dem dritten buche In dem sebinden articulo. darum wil ich* **hy** *nicht davon schryben.* Statt dessen findet sich nun in der Sachsenspiegelglosse an der angeführten Stelle ein Zusatz (unten §. 5, Nr. 35), der danach mit Sicherheit von dem Verfasser der Weichbildglosse herrührt. Der Interpolator der Sachsenspiegelglosse wiederum hat verschiedene Stellen der Weichbildglosse verwerthet[1] und verweist dreimal ausdrücklich auf die Weichbildglosse.[2] Wie in der Weichbildglosse, tritt in den Interpolationen der Sachsenspiegelglosse die Rücksicht auf städtische Verhältnisse (speciell Magdeburg's) hervor und wird auf die fremden Rechte nur selten Bezug genommen.[3] Vgl. auch oben pag. 58, N. 3.

5. Ich lasse nunmehr unter fortlaufenden Nummern die hauptsächlichsten Interpolationen (41 an der Zahl) der Reihe nach und in ihrem Wortlaut folgen, mit Ausschluss derjenigen, deren Inhalt ihre Mittheilung nicht rechtfertigen würde, und soweit nöthig, unter Voranstellung der betreffenden Textes- und Glossenstellen. Die Parallelstellen der benutzten Quellen des deutschen Rechts verweise ich in die Noten. Die wenigen Citate aus den fremden Rechten gebe ich unverändert im Text mit gesperrter Schrift.

1) [I. 21 ‚*An syme eigin*' hinter *sy behelt daz dritteil dez erbs* (Citat).] *Auch helt man diz nach wilkor in stat rechte von der scheidunge, davon gesprochin ist.*

---

[1] Unten pag. 61, N. 1, pag. 62, N. 1 und 2, pag. 70, N. 1, pag. 75, N. 1.

[2] pag. 65, N. 1, pag. 68, N. 2, pag. 71, N. 1.

[3] Es ist nicht richtig, wenn Homeyer (Richtsteig Landrechts S. 69) von der Weichbildglosse behauptet: ‚Auf fremdes Recht nimmt diese Glosse nirgends Bezug'. Vielmehr kommt eine solche Bezugnahme an drei Stellen vor. §. 1 zu Art. 55 ... 62 gedenkt der Talion der Zwölf Tafeln (cf. §. 7 Inst. IV, 4 ‚De iniuriis'). §. 1 zu Art. 76 sagt: *Nach keyserrechte so vorlore er daz recht, daz er an dem gute hatte*, u. s. w. §. 3 zu Art. 88 und 89 (resp. 103 und 104) schliesst: *darum so spricht der edel Justinianus in einem buche, daz ist genant Institut a, jn dem andern* [so!] *t*[itulo]: ‚*erlichin zcu leben, eime andern nicht zcu schaden, eime ydermanne daz sine zcu lazen*' (§. 3 Inst. I, 1 ‚De iust. et iure').

2) [I. 22, §. 3 ‚*musdeilin*‘.] *Nu mochstu lichte sprechin: wy, ab ir man ein fleischecker were gewest vnd hette glasin Rinder, swin vnd ander vyech? Dez saltu wissin, welchirleye vych der man hat, davon er alle tage von slehet zcu den benken, daz gehort zcu dem erbe.*[1] *mastswin abir dy gehorn zcu dem erbe* [lies: *der musteilunge*].[2] *Were dy stat der frauwen lipgedinge adir lipzcucht, da diz in bestirbit, so nymt diz dy frawe alliz halb. were abir dy stat ire nicht, noch were sy ir nicht vorschribin, so nyme sy nicht me, wen alz sy essin mochte.*[3] *Were ir abir gelt globit vnd hette bewisunge, so muste sy der erbe bekostin, dywile sy vngesundert were, so sal sy der erbe abesundern mit mynne adir mit gelde, e den sy rumen darf. Hette sy abir burgin davor, so muste sy rumen zcu hant nach dem drizcigistin.*[4] *Auch saltu wissin, daz diz von gunst vnd auch von wilkur. wo man helt daz nach der wilkur, darvon schribe wir nicht.*

3) [I. 22, §. 4 ‚*herwete*‘.] *Wy, ab ir man were gewest ein platensleger adir ein salwerchte adir ein rostuscher, wy solde man daz halden? sprich: alz daz der text vzwisit an den stucken, dy zcu deme herwete gehorn, dy sal dy frawe gebin.*

4) [I. 24, §. 1.] *Were ir man ein gastgebe gewest vnd gemeinlichin geste hilde, vnd hette betten, lilachin, kussin, pfolen vnd ander gebettewant in syner gemeinen gastkameren, vnd gemeine sin synen gesten, dy horn alle zcu dem erbe. hat abir ein frawe sogetan bettewant sunderlichin in irem kastin, da sy selbir den slussel zcu treit, daz gehort zcu der gerade. were daz nicht, so sal man ir ein bette ufslan mit notorf vnd mit allim*

---

[1] Eine ähnliche Ausführung bietet die Weichbildglosse in *Dσ* unter der Rubrik *Von gerade vnd welch vy dar nicht zcu gehort*, §. 5 zu Art. 28 ... 30: *Were auch ir man ein fleischower gewest, daz er hette schof, zcygen adir ander vy, daz zcu der gerade horn solde, da der man alle tage zcu den benken von sleyt vnd sin hantwerg mit ubit, wo dy sint, dy gehorn zcu dem erbe. waz er abir vztud vm nucz, daz gehort zcu der gerade.* Vgl. die Glosse zur Weichbild-Vulgata Art. 23 bei Daniels Sp. 292, Zeile 28 ff.

[2] *mastswin* bis *musteilunge*] Weichbild-Vulgata (Daniels) 26, §. 2 am Anfang.

[3] *Were* bis *mochte*] Weichbild-Vulgata 24, §. 2.

[4] *Hette* bis *drizcigistin*] Weichbild-Vulgata 24, §. 3.

gerete, alz ein frawe habin ſal in den ſechz wochin.[1] *Auch ſpricht er in dem texte von ‚ringerlin' vnd ‚armgolt'. daz ſin heftechin vnd knoufel. Wy, ab ir man were ein goltſmit vnd hette ſotaniz dingis vyele, daz er uf den kouf machte? ſprich: waz er hat gemacht uf kouf, daz gehort zcu dem erbe. waz er abir ir ſunderlichin zcu irer notorft gemacht hat, daz gehort zcu der gerade.*[2] *Alz er in dem texte ſpricht von ‚teptin' vnd ‚ſchaulun',*[3] *Dez ſaltu auch wiſſin: were ir man ein kramer vnd hette auch ſogetanz dingis vyl veile, alz zcu der gerade genant iſt, wy vyel ſal ſy iclichis behaldin? Ich ſpreche: waz er in ſime huze hat vnd zcu der gerade gehort, daz darf man nicht vnderſcheiden.*

5) [I. 42, §. 1.] Hinter der Notiz des ursprünglichen Glossators, *daz by juſtinianus gezciten dy leute ſterker waren, wen by karolus gezciten, der dyz recht den ſachſin gebin hat* (Homeyer ad h. l. S. 197), fährt der Interpolator fort: *vnd iz den werden ſcheppfin zcu maygdeburch beuolen iſt zcu beſchermen von koning Otten, dez groſin koning Ottin ſoen,*[4]

---

[1] Aehnlich die Weichbildglosse in Dσ unter der Rubrik *von gaſtgeben*, §. 3 zu Art. 28 … 30: *Hat ein gaſtgebe bettegewant, daz gemeyne iſt ſinen geſten, in ſinen ſlafkamern, daz gehort zu dem erbe. hot ſy abir in irem kaſten, da ſy ſelber den ſluſſel zcu treit, ſotan gerete, daz gehort zcu der gerade. hot ſy aber dez nicht, ſo ſol men ir ein bette vzrichtin mit allir notorft, alz ſy iz darf, ab ſy in den ſechz wochin legin ſolde.* Vgl. die Glosse zur Weichbild-Vulgata Art. 23 bei Daniels Sp. 292, Zeile 9 ff.

[2] Aehnlich die Weichbildglosse in Dσ unter der Rubrik *von goltſmyden*, §. 4 zu Art. 28 … 30: *Were abir ir man ein goltſmyt geweſin, der manchirley ding geworcht hette zcu frawen zcirde uf den kouf, daz gehort zcu dem erbe. hette ſy abir ſotanez icht in iren beſloſſin geweren, daz ſy vor genuczt hette vnd genat vnd gemacht were zcu ir notorft, daz gehort zcu der gerade.* Vgl. die Glosse zur Weichbild-Vulgata Art. 23 bei Daniels Sp. 291, Zeile 47 … 50.

[3] S. Weichbild-Vulgata 23, §. 2.

[4] Die Anschauung, dass die Magdeburger ‚Beschirmer' des Sachsenspiegels seien, deren praktische Bethätigung der Brief der Rathmannen zu Magdeburg in dem Streite mit Klenkok beweist (Homeyer in den philol. und hist. Abhandlungen der Berliner Akad. 1855, S. 383, 384 … 386, 421 f.; Steffenhagen, Catalogus codicum Regimont. I, 72 f.), spricht der Interpolator weiterhin wiederholentlich aus (unten pag. 66, Nr. 13 und pag. 72, Nr. 34 bei N. 2). Er ist jedoch darin inconsequent, dass er diese Tradition das eine Mal mit Otto dem Rothen, das andere Mal mit Otto dem Grossen in Verbindung bringt.

vnd ift geweft nach gotis gebort Nunhundert iar vnd lxxviij.[1] *auch gab er den fteten wichbilde recht vnd befte*[ti]*gite in daz mit der wiczigiftin rate vnd gab daruf fin orkunde mit fyme rechtin hantfchuch, vnd er waz an den ryche nun* [jar].[2] *Nu mochftu lichte vragin nach einer gemeinen rede, ab wichbilde-recht, daz wir auch vronrecht*[3] *heifin, ein ander recht fy, wen daz gemeine lantrecht. Ich arguwire zcu dem irftin vnd wil auch probiren, daz vronrecht fy alz ein gemeine lantrecht. wen alle feczungen dez vronrechtis vnd vrteil haben iren vrfpring vnd wifin in daz lantrecht. wifit iz denne in daz lantrecht, fo ift auch vronrecht lantrecht. Czu dem anderen male daz priuilegium, daz lantrecht genant ift, Daz ift gegebin dem lande, vnd da keinz vzgenomen ift, wider ftat noch burgh noch torf, vnd ift iz denne dem lande gebin vnd keinz vzgenomen, fo ift iz auch den fteteren gebin. In oppofitum. hywider fpreche ich vnd arguwire alfus: lantrecht treyt mit wichbilderechte nicht ubirein. wen weren fye eintrechtig, fo hette koning Otte keyne feczunge bedorft, dy er gefatzte.*[4] *wen Dy namen tragin ein, darumme tragen auch dy recht enczwey. wen dy namen fullin bequemelich fin den dingen, ut ff. ‚de uerborum fignificacione'* [L. 16], *Extra e*[odem] *t*[itulo] [V. 40] *c. ‚Quid per nouale'* [21] *pro correlario* [lies: *corollario*]. *Dez faltu wiffen, Daz dy recht ufkomen fin dryer-leye wyfe, entzwer von naturen ader von einer ee adir von wil-kur. von Naturen alzo an allin dingen wol fchin, alz vor jn dem irften tytulo vzgewifit ift*[5] *et Inst. j. ty*[tulo] *‚de iure*

[1] Diese Zeitangabe ist der unten (N. 4) erwähnten Bestätigungsurkunde Otto's des Rothen entlehnt.

[2] *auch* bis [jar]. Vgl. die Weltchronik zur Weichbild-Vulgata, Daniels Sp. 37. Glosse ebenda Sp. 228, Z. 38 ff.

[3] cf. Glosse zur Weichbild-Vulgata Art. 9, Daniels Sp. 222, Z. 31 ff.

[4] Vgl. die angebliche Stiftungsurkunde Otto's des Grossen für Magdeburg vor der Weichbild-Vulgata (Daniels Sp. 57, 58 ff.) und die Bestätigungs-urkunde von Otto dem Rothen in der Glosse zur Weichbild-Vulgata Art. 10 (Daniels Sp. 229 f.). Hierüber s. Waitz, ‚Ueber die angeblichen Privilegien Otto's für Magdeburg', in Ranke's Jahrbüchern des deutschen Reichs I. 3, 1839, S. 188 ... 191 und F. W. Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg. Neue Ausg. I. 476 f. 1871.

[5] Das Citat bezieht sich auf die Buch'sche Glosse zum Textus prologi, der zwar als *der irfte tytulus* bezeichnet ist, thatsächlich aber nicht mit-gezählt wird, da I. 1 mit *der irfte articulus* überschrieben ist.

naturali, gencium et ciuili [I. 2] c. *‚Jus naturale eſt, quod natura‘* u. s. w. bis *‚que in terra‘* etc. [princ.] *Czu dem irſtin, Daz lantrecht ſy ein vrſpring, dez bekenne ich. adir daz iz darumme ein gemeine lantrecht ſy, daz iſt nicht. wen by koning Nemrotis gezciten, do allin luten ir recht vzgewiſit wart, do waren ſy dennoch vngeſcheiden an dem rechte. Der vorgenante Nemroth, do er babylon vzgeſaczte, da wonete er ſelbir vnd mannich vorſte. darnach wart daz riche gewandelt vnd quam zcu Conſtantinopolim. Darnach wart daz Riche zcu Rome geleyt jn keiſer Julius gezcitin, daz waz von der zcit, alzo Rome geſtiſt wart von den zcwen bruderen Remo vnd romalo* [so!], *ubir ſechzhundert iar vnd nune vnd funfzcig iar.*[1] *do waren dy greci ane recht, dy irwurbin ir recht kegin den romeren vnd waren dennoch alle mit eyme rechte begriffin. alzo do dy romere do dy lant betwngin, do beſatztin ſy dy lant mit ſogetanem rechte, alzo noch ſachſinlant hat, daz karolus vnd Conſtantinus beſtetigit hat. Darnach do wolden auch dy vryen lute alzo kouflute wiſſen, an welchim rechte ſy beſtehen ſulden. do wizete ſy der koning mit der Romer rate an dy ſchifrichin waſzer vnd beſtetigite ſy in dem rechte, alz erz tegelichin in ſyme hofe hilt, vnd zcoch dez eime koufmanne ſinen rechtin hantſchuch von ſiner hant, dar wart ein vrede ubir geworcht.*[2] *alzo hat wicbilderecht ſine ſache. Ad formam. Nu ſaltu wiſſin, daz wikbilderecht ein ſunderliche wize hat. alleine richtit man nach allir vzwiſunge dez lantrechten, daz macht ir wilkur, den man getut in einer iclichir ſtat. zcu dem anderen ſpreche ich: alz da ſtet, daz diz priuilegium dem lande gebin iſt, vnd keinz vzgenomen iſt, daz iſt war. doch ſo mag man wol eine wilkur tuen, dy wider ein beſchrebin recht nicht ſye. wy iz vmme eine gewonheit ſy, R*[equire] *Supra ty*[tulo] *j*[3] *vbi ‚Eine gewonheit‘* et *C. ‚que ſit longa conſwetudo‘* [VIII. 53], *l. ‚ex non ſcripto‘* [das heisst §. 9 Inst. I. 2 ‚De iure nat.‘].

---

[1] Wegen der Zeitangabe s. Weltchronik zur Weichbild-Vulgata, Daniels Sp. 28, Z. 28 ff.

[2] *Der vorg. Nemroth* bis *geworcht*] Weichbild-Vulgata 6, §. 2; 7, §§. 1 … 3, 5; 9, §§. 2, 3.

[3] Wie oben pag. 63, N. 5.

6) [I. 50, §. 1.] *Nu faltu auch wiffen, daz dy gewonheit von wnden vindeft in dem wichilde, da* **ich** *dirz gancz vzleghen wil.*[1]

7) [I. 57.] *Alzus helt manz auch zcu meydeburgh: waz einer geffen mag darumme zcu einem mal, darmit vorfchuldet er keine dube.*

8) [I. 61, §. 2.] *Nu mochftu auch lichte vragin: Ab fich zcwene man vnder einander wnten glichir wnden,* bis *mit der fcheppfin vrkunde,*[2] *welchir behilde dy vorclage? Sprich: der zcu den vier benken quam vnd fich da bewifete, der behelt mit der fcheppfin gezcug dy vorclage.*

9) [I. 62, §. 1 ,*Man fal nymande zcu finer claghe twingin.*'] Der Interpolator bringt den in der ursprünglichen Glosse gelösten Widerspruch zwischen den fremden Rechten und dem Sachsenspiegel mit dem Magdeburger Recht in Verbindung, indem er die Buch'sche Glosse in folgender Weise modificiert: *Nu fehet, wen alle dyzfe leges fin alle wider vnfir meydeburgis recht. wen fy fprechin alle, fy fullen by not clagin, vnd vnfer recht fpricht, man fulle nymant twingen zcu clagin. fo ift meydeburgifch recht vnrecht. Sprich: iz ift nicht vnrecht.* u. s. w.

10) [I. 62, §. 6.] *Du falt eigintlichin merken, daz viel lute, dy da iuriften fin, wollen gar fwerlich wider fprechin vnfir meydeburgifch recht mit manchirhande fache vnd arguiren wider vnfer recht alfus. Maygdeburgifch recht fpricht: wy wiffintlich eine fache ift, wyl der fachfe davor fweren, dez ift er neher, den in ymant ubirzcugin moge.*[3] *daz ift yo vnrecht.* u. s. w.

11) [Ebenda.] *Nu faltu auch wiffen, von ubirzcugen wil dir ich ein wenig fchriben. Czu dem irften: beclagit man dich vmme fchult nach toter hant, vnd weiftu der fchult nicht, vnd wiltu dar nicht vor fweren, daz muz man dich ynneren mit gezcuge. Sprichftu abir, du haft en vorgulden, daz muftu gezcugen felbfebinde nach totir hant.*[4]

---

[1] Diese Interpolation weist evident auf die Weichbildglosse in *Dσ*, welche unter Art. 55 ... 62 die von Verwundungen handelnden Artikel der Weichbild-Vulgata zusammenfasst (s. Anhang) und im Zusammenhange glossiert.

[2] *Ab* bis *vrkunde*] wörtlich aus der Weichbild-Vulgata 81. Das Uebrige ist Paraphrase des Schlusssatzes.

[3] *wy* bis *moge*] Sachsenspiegel-Landrecht I. 18, §. 2.

[4] *beclagit* bis *f. n. t. hant*] Weichbild-Vulgata 66.

12) [I. 63, §. 1.] *Ich ſpreche abir, man muge wol kempfin vnd vechten. Nach vnſirs rechtis vzwiſunge ſo iſt iz vns gebin in vnſem priuilegio, daz dy keiſerliche genade geweldiclichin* [gab] *dem lande zcu ſachſin vnd der ſtat zcu meydeburgh vnd allin landen vnd ſteten, dy ir recht furen*[1] u. s. w.

13) [Ebenda.] Zu dem Satze der ursprünglichen Glosse *ſint dem mol daz diz recht ſunderlichin ſol der ſachſin ſein* fügt der Interpolator hinzu: *vnd ſol vnder der meydeburger beſchermunge ſin nach ires priuilegii vzwiſunge.*[2]

14) [I. 64.] Der Interpolator setzt an die Stelle des ‚Markgrafen' Otto, der im Eingange der Buch'schen Glosse genannt wird (Homeyer ad h. l. S. 221), den ‚Kaiser Otto den Grossen' mit der Beziehung auf Magdeburg: ***D****ys recht vnd lex, daz hy ſtehit, daz iſt vorwandelt mit dem nuwen rechte, daz keiſir otto der groze gab den von Meideburgh an der ſtat, da itztunt Meideburgh lyt, vf ſime pallaz. Daz waz nach gotis ghebort Nunhundert ior vnd virzcig ior vnd ſebin ior, jn dem anderen iore ſines riches.*[3] *An dem montaghe nach pfingiſtin ſatzte er eine vzlegunge uf diz recht, vnd iſt Alſus* u. s. w.

15) [Ebenda.] Der Interpolator stellt das Magdeburger Recht neben den Sachsenspiegel in einer Einschaltung zu folgendem Satze der ursprünglichen Glosse: *were denne diz alſuz, daz der den totin alſus werete, vnd dem cleger alſus ſinen lip angewnnen wurde, daz were wider alle Meideburgiſch vnd ſachſin recht.* Dieselbe Nebeneinanderstellung von Magdeburger Recht und Sachsenspiegel findet sich noch öfter zu I. 68, §. 2 (zweimal); II. 3, §. 1, 11, §. 4; III. 83, §. 3.

16) [I. 65, §. 4 ‚*Dez man ſy gelde in der ſtat*'.] Dem allgemein gehaltenen Satze der ursprünglichen Glosse, dass der Schuldner an keinem anderen Orte gemahnt werden dürfe, als da, wo er die Zahlung gelobt, fügt der Interpolator bestimmte Ortsangaben ein, worunter Magdeburg: *wiſſe, ab tu*

[1] Der Interpolator hat hier wieder die bereits (pag. 63, N. 1 und 4) angeführte Bestätigungsurkunde von Otto dem Rothen im Auge, an deren Wortlaut (Daniels Sp. 229, Z. 35 ... 44) er sich anschliesst.

[2] Vgl. oben pag. 62, Nr. 5 nebst N. 4 und unten pag. 72, Nr. 34 bei N. 2.

[3] Vgl. den Schluss der Stiftungsurkunde Otto's des Grossen für Magdeburg (oben pag. 63, N. 4). Die folgende Datierung entspricht der Bestätigungsurkunde Otto's des Rothen (s. ebenda).

ſchuldig biſt eime ein gelt vnd haſt im daz globit zcu bezcalin zcu Meilan adir zcu epheſim,[1] *der darf dich nicht manen zcu Meideburch.*

17) [I. 66, §. 1 *‚mit ſybin mannen ſal man ubirzcugin'.*] *Nu abir ſint dy ſcheppfin vnd rotlute dez zcu rathe worden vnde habin eine nuwe gewonheit ufgebrocht vnd kyſin nu me zcu meydeburgh veymgrefen,*[2] *der ambecht alſus iſt: wen man eme antwort in daz geuengniſſe vmme dube adir vmme roub, den vorſuchit man mit manchirhande pine vnd martert den vmme bekentniſſe. Daz dunkit mir nicht recht ſin. wen man vint nyndert in ſachſin rechte noch in keime rechte noch in wichbilderechte, daz man ſye uorder pinigin ſulle. wen waz pine daz recht geſatzt hot, dy ſullin ſye den miſtetir anlegin vnd anders keine. darumme ſo ſtehit jnfra S*[achſin] *ſ*[pigel] *l*[ibro] *ij ar*[ticulo] *xiij t*[itulo] *‚von vngerichtes pine' §. ‚Nu uor*[ne]*mit' etc. v*[erſu] *‚Den dyp ſal man hengin' etc.* [= Homeyer II. 13, §. 1] *Da ſtehit nicht, man ſol en vor ſyden adir bratin, daz er uf ſich bekenne.*[3] u. s. w.

18) [I. 68, §. 2] Hinter *zcu dem drittin mol ſo wirt auch dy ſmaheit grozſer durch der perſonen wille, alz ab daz kint ſinen vater ſluge* schaltet der Interpolator ein: *adir ab man einen burgirmeiſtir ſlughe.*

[1] Die Ortsangabe ‚Ephesus' ist aus der Belegstelle der Institutionen (§. 33 verb. ‚Loco' IV. 6 ‚De actionibus') herübergenommen. *Meilan* erinnert an den Richtsteigsprolog (Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 82, 31).

[2] Ueber die hier genannten Fehmgerichte (‚Fehmgrafen', ‚Fehmschöffen') vgl. im allgemeinen Nic. Wurm's Blume des Sachsenspiegels bei Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 375 ff. nebst S. 378 f. In Magdeburg erfolgte die Einrichtung des Fehmgerichts im Jahre 1329. Die Urkunde darüber ist gedruckt bei Hoffmann, Gesch. der Stadt Magdeburg. Neue Ausg. I, 511 f.

[3] Die Spruchpraxis der Magdeburger Schöffen zeigt hinsichtlich der Statthaftigkeit der Folter eine Wandelung. Nach den Magdeburger Fragen III. 9, 1 (Behrend S. 202) ist die Folter vor Ueberführung des Beschuldigten ausgeschlossen. Vgl. auch Böhlau in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte IX, 33 nebst N. 100 (1869). Später wird unter dem Einfluss des römischen Rechts die Anwendung der Folter zur Erzwingung des Bekenntnisses acceptiert (Martitz, Eheliches Güterrecht S. 66, N. 5 am Ende).

19) [I. 71.] Statt des ‚Sachsenrechts' setzt der Interpolator das Magdeburger Recht: *Daz ist* [in] *meydeburgischim rechte nicht, daz sy ir gut durch der vorueſtunge wille so vorlysin* u. s. w. (cf. Homeyer ad h. l. S. 228).

20) [Ebenda.] *darumme, wen man einen in dy ubirochte thun wille, daz ist in eine hoer beswerunge, so komen dy scheppfin vf dez rothin koning otten hof*[1] *vor den burgrefen, so kumt der schultheise vnd vorzcugit dy vorueſtunge vor dem burgreuen, so tud men denne in dy ubirochte, so ist er denne vorueſt alzo wyt, alz daz lant ist.*

21) [II. 12, §. 4 ‚*Ist iz abir in einer marke*'.] Hinter *alz zcu misin adir zcu brandenburgh adir zcu lusitz* (cf. Homeyer ad h. l. S. 240) schaltet der Interpolator ein: *adir da men meydeburgisch recht helt.*

22) [II. 13, §. 1 ‚*zcu hud vnd zcu hare*'.] *Nu sprechin etlyche, men sulle ym dy hud entgestin. Dis vindestu jn wicbilde vnd in siner glose, da er lernit von dez burgirmeistirs gerichte.*[2]

23) [Ebenda.] *Nu mochstu sprechin: worume spricht er von dem dorfe vnd nicht von der stat? Sprich: darumme, daz diz recht deme lande zcu sachsin gemeinlichin gebin ist vnd nicht den steteren sunderlichin. vnd spricht von dem dorfe, daz meint er auch in dy stat. wen einen burger vnd einen gebuer scheit nicht, wen ein zcuhin vnd ein mur. Daz ist, daz dy binnen der mur mit wilkur sich selbir vorbinden, dy gebuer abir mit dez landez rechte.*

24) [II. 16, §. 5 ‚*welchim manne sein munt vnd nase*'.] Zu *wer dem andern ein ghlid vorterbete, daz vortirbite men im wider* (Zwölftafelgesetz) macht der Interpolator den Zusatz: *vnd diz recht helt men noch zcu lubig.*

25) [II. 22, §. 1.] Der Interpolator nennt bei den Fällen des Zeugnisses wider den ‚befohlenen' Richter neben dem geistlichen Recht und den Leges zusatzweise das Magdeburger Recht: *Diz halt* [man] *nicht alleine nach meydeburgisschim rechte, sunder auch na geistlichem rechte vnd nach leges.*

[1] Der Hof (palatium) Otto's des Rothen wird in der Weichbild-Vulgata 12, §. 2 (Daniels Sp. 81, 82) erwähnt.

[2] Das Citat geht auf die Weichbildglosse in *Dσ* unter der Rubrik *von dez purgermeisterz ambte*, §. 4 zu Art. [15 und 16].

26) [II. 26, §. 1.] Der Interpolator schiebt neben dem Bisthum Magdeburg auch die Stadt Magdeburg ein: *wen man vornuwet dy pfennynge alle yor zcu meydeburgh zwer zcum iare vnd in dem biſchoftum.*

27) [II. 26, §. 4 ‚*Ane dez richters vrlop*'.] *daz vornym: Dy gemeine ſal iz an dy ratlute brengen, Dy ratherren an dez landez richter.*

28) [II. 31, §. 1.] *wen ir ſult daz wiſſin, daz in allin Meydeburgiſchim rechte, daz wir auch der ſachſin ſpigel vnd ir priuilegium heiſin, kein nuczer ſtucke iſt zcu wiſſen.*

29) [II. 38.] *Hyrvf ſo komen vyel vragin, wen diz iſt ein gebot vnd iſt geſatzt zcu der ghemeinen nutz. Darvmme ſpricht er: ‚der ſol gelden* [den ſchaden], *der von ſiner vorwarloſunge geſchyt'. Zcu dem irſte. Sint dem mol daz zcu myme nagebure fuers not vzkomen iſt by ſlafender dyt von ſiner vorwarloſunge wegen, vnd er dy not nicht gekundigit had, noch nymant von ſiner wegin vz ſiner gewalt mit dem gerufte mich vnd ander myne nagebure zcu warne, vnd ich der vorwarloſunge in ſchaden komen bin an myme gebude vnd an ander myme gute, Nu bitte ich in eime rechtin vrteile zcu* [ir]*varen, waz er nu an ſotaner vorwarloſunge vorvallen ſye nach dem rechte. Spriche er denne: Lybin herren, ich bekenne uf genade vnd bitte euch durch got, daz ir mich daby behaldet, daz der ſtat genade vnd gewonheit iſt. ſint dem mol daz ein nagebur dem anderen einis fures pflichtig iſt mit zcu lyden, daz ane ſine vorwarloſunge geſchit, vnd diſir ſchade den mynen nageburen geſchen iſt gar ane mynen willen vnd ane mynen dang, vnd mir leyt iſt von alle mynem herzcen, vnd bitte in eime rechtin vrteil zcu irvaren, nach dem mol daz ich daz bewiſen wil, alz mirs ein recht irteilt, daz ichs ane ſache bin, ab ich nu icht billich vnd ehe mit myner bewiſunge der vnſchult, ſint ich auch ſelbir ſchaden enpfangin, entghen muge, wen ich da keinerleye not vmme lyden ſulle, adir waz darumme recht ſye. Hiruf ſo ſpreche wir vor ein recht mit antworte dez keginwertigin ar*[ticuli], *nach dem mol daz derre bewiſin wil alz recht, daz diz ane ſine vorſumeniſſe geſchen iſt, ſo iſt er voruallen der ſtat kor vnd ſol gelden den ſchaden vf recht nach der ſtat kor von Rechtis wegen. — Einer vrawen were morgengabe geſchrebin vf eines mannes gute uf varende adir vnuarende, vnd ir man ſturbe, vnd men ſluge dy habe an eine*

summa, vnd der man were schuldig, men lyze der vrowen dy kor, ab sy dy schulde gelden wolde vnd by dem gute blybin, vnd wolde sy blybin, vnd men sulde ir nicht noch vorreichit noch ufgebin, vnd dy vrauwe vorburgete daz vor gerichte komen, daz men ir daz gut vorreichte, indaz vorbrente daz huz: Solde nu dy frawe dy gesummete gelden, adir mochte sy sich underwynden vor ir morgingabe der hofestat mit irer bewisunge, adir waz darum recht sy? wyr sprechin vor ein recht: Dy vrauwe muge sich mit gerichte vnderwinde der houestat nach schaczunge ir morgingab, ab sy sich vnderwinden wil, vnd darf darnach von ymande keine not vmme lyden von **rechtis wegin.**[1]

30) [II. 39,[2] §. 1.] *Alleine daz nu in der Meideburgischir burte vnd in sachsynlande vil me roubins ist, den stelens* u. s. w.

31) [II. 55.] *Nu sal ein iclich burgermeister vnd gesworen ratman merken, wen diz recht trift en an. wen sy sin gekoren zcu der gemeinen nucze, wen musin kysin nach iren eren, truwen vnd warheitin, vnd musin sweren Gote vnd dem riche vnd irem herren vnd der stat roth vnd dem rechte vnd der gemeinen armen vnd rychn, vnd der gemeinen nucz vorzcustene vnvordrozlichin, vnd dez nicht zcu tune vmme myte adir vmme gabe. vnd*

[1] Denselben Rechtsfall erörtert, und zwar mit wörtlich übereinstimmender Formulierung der Entscheidung, die Weichbildglosse in $D\sigma$, §. 1 zu Art. 28 ... 30: *Nota. Wy, ab iz geschege, daz einr vrawen ir man sturbe, der er geschrebin hette by alle sime gute varend adir vnuarent, daz er hette adir ymer gewnne, Dy gewere dez gutez wur zcu gelde geslagin, vnd der man were auch me luten schuldig, Dy frawe hette dy kor, ab sy wolde blybin mit ir morgingab by dem gute, so solden dy schuldiger globin vor rechte ansprache, alz recht ist, dy frauwe enpfinge daz glubde vnd vorburgete sich, daz sy wolde gesten vor gerichte, wen men ir vorreichte daz gut, so solde sy den schuldigern ir schult vorwissin, daz beydez nicht geschen were, Indez vorbrente alliz, daz dar were, vnd blefe nicht me, den dy grunt: mochte nu dy frauwe mit ir morgingab bewisen vnd by der hofstat blybin vm ir gelt, vnd ab sy mit rechte darby blebe, mochtin ir dy schuldiger daz gelt darnach angewinnen uf der hofstat, ab sy sy buwete mit rechte, sint sy darzcu gewisit were von rychter vnd von schepfin an menliche widersprache, adir waz darum recht sy? hiruf spreche wir ein recht: dy frauwe muge sich mit gerichte vnderwinden der hofstat nach schaczunge der schepfin vnd vnderwinden vor ir morgengab, ab sy wil, vnd darf darnach keine not darum lyden von rechtis wegen.*

[2] In der Hs., wie oben (§. 2) bemerkt, vor II. 38 gestellt.

dizen eyd, vnd wy ſy ſich halden ſullin, daz haſtu uf der gloſin in ſtatrechte.[1]

32) [II. 65, §. 2 ,*vf den heiligin*'.] *Daz kinder nicht vorwirkin mugin, dy binnen iren yoren ſin, daz iſt war, vnd wo ſy brechin an ymande an totzlage, daz muzſin ir vormunder bezern mit der kynder gute.*[2] *vnd der uormunde mag ſy zcuchtygin mit gertin, vnd nicht auch alleine vmme ſotan ſachin, ſundern vm dube, lugen vnd ander vnzcucht, extra ,de delictis puerorum*' [V. 23], ,*Pueris grandiunculis*' [so!] bis ,*et periuria*' etc. [cap. 1].

33) [Ebenda ,*Dywile kint iren rechtin vormunden*' etc.[3]] *Diz iſt dyr vor rzgleyt. Sint dem mol daz dy kint nymant beteidingin mag, dywile ſy nicht zcu iren iaren komen ſin, Ab ein man ſturbe, der kinder lyze, dy bynnen iren yoren weren, vnd hette ſy beerbit mit ſime gute vnd hette ſchulde gloſſin vnd eine ehefrauwe der kinder muter, Dye ſchuldiger clagetin zcu dem gute mit gezcuge nach totir hant, Nu vorantwerte zcu ſotaner clage ſich dy frawe vnde ire kint lichte vnd ſpreche, jre kint weren vnmundig vnd mochten ir gut nicht vorlyſin, vnd ſpriche lichte dy frawe: gybit er mir icht ſchult, dez wil ich mich entſchuldigin, alz recht iſt, nach totir hant; vnd tagete man dy kint vnd ir gut dry virzcen nacht in clage vnd in antworte alzo vor: Nu bitte wir in eime rechtin vrteil zcu irvaren, ab nu der cleger icht mit rechte ſin recht vf der kinder gute irſtanden habe, ſint dem mol daz ſye vnd ir gut getagit ſin, adir waz darum recht ſy. Hyruf ſpreche wir ein recht: Der cleger hat ſin recht irſtanden uf dem gute af alle daz recht, daz recht iz. Nu bitte ich vort in eime rechtin* [vrteil] *zcu ir*[varen], *waz daz recht ſy, daz der cleger uf deme gute irſtanden habe. Wir ſprechyn vor ein recht: Daz recht, daz dirre irſtanden hod, iſt, daz er der irſte iſt zcu deme gute. vorkouſin adir vorkummern mag ers abir nicht, wen daz gut iſt ſin pfant von rechtis wegin, biz daz dy kint mundig werden.*

---

[1] Das Citat trifft die Weichbildglosse in Dσ unter der Rubrik *wy dy rathern ſweren ſullen*, §. 2 zu Art. [15 und 16].

[2] cf. Sachsenspiegel-Landrecht II. 65, §. 1.

[3] Zusatz aus dem Magdeburg-Görlitzer Recht, s. oben §. 2 pag. 56 bei N. 1.

34) [III. 1.][1] *Nu wol wir grifin wider an vnſirs landez recht zcu ſachſin nach vzgebunge der erwaren vnd der wiſin Scheppſin zcue Meideburg. Sint daz ſy dy eldeſtin ſin von dem lande, darumme ſo had ein koning Otte der groze, der meydeburg geſtift hod, ſye damit begiftigit, daz ſy ſullen beſche*[r]*mere ſin vnd vorſtender dez heyligin rechtis.*[2] *daz Conſtantinus vnd karolus, dy edele keiſere, den werden ſachſin gabin durch ſunderlichir gnaden wille, do ſy ſich bekartin zcu dem heiligin criſtin gloubin.*[3] *von vrſprunge der heiligin leges. Nu konden ſy ſich mit leges vnd mit decreta ſo eygintlichin entrichtin, darum daz iz en zcu manigualt waz vnd zcu tyf.*[4] *Dez begabete ſy Conſtantinus zcu dem irſten mit dyſim rechte, do er ſy betwang, vnd derre Conſtantinus waz Conſtantius ſone vnd hatte eine muter, dy hies helena, vnd dy vant daz heilige crucze. vnd iſt geweſt nach gotiz gebort dry hundert yor vnd eilf yor, daz er keiſer wart, vnd waz der irſte criſtin keiſer, vnd waz an dem ryche xxx jore. vnd er vornam, daz ſich dy ſachſin mit krygе nicht wolden laſin twingin, do bekarte er ſy mit gutir lere, vnd gab en daz vorteil, daz ny keime volke gebin wart, zcu einer gemeinen nucz. vnd gab en ſin recht, daz er tegelichin nuczte in ſyme houegerichte, mit eime priuilegio, daz beſtetigit wart mit dez paweſtis wille, der genant waz Silueſter, der denſelben Conſtantinum toufte, vnd ſint von allin keiſeren beſtetigit wart. wen ſy nuczen daz recht noch tegelich in dez rychis hofe in alle der wize, alz iz diz buch vzwiſit. vnd dirre Conſtantinus waz der xlij keyſer von keiſer auguſto, in dez gezcitin got geborn wart. vnd von Conſtantino biz an karolum waren funfczen keiſer, vnd waz von gotis gebort ubir achthun*[dert] *yar, vnd dyz keiſir habin ſich alle gehalden an dem rechte, daz Conſtantinus gebin hatte; daz beſtetigite do karolus. vnd von gotis gebort ubir nunhundert jor vnd ſebin vnd virzcig yor wart keyſir Otte kronit zcu Rome, vnd der beſtetigite diz recht vnd gab iz den von meydeburg vnd darzcu ir wilkurt, dy ſy kuren*

[1] Der folgende Zusatz steht auf dem, wie oben (pag. 49 bei N. 3) angegeben, versetzten Blatte.

[2] Vgl. oben Nr. 5 nebst N. 4, pag. 62 und Nr. 13, pag. 66.

[3] S. auch oben §. 2 mit N. 1, pag. 50.

[4] Die folgende Erzählung lässt Anklänge an die Weltchronik zur Weichbild-Vulgata (Daniels Sp. 32, 34, 36) erkennen.

irer ſtat vnd der gemeinen nucz. vnd by dem groſzin koning ottin begunſte daz recht dyzes keginwertigin articuli ufzcukomen vnd ſpricht: ‚vmme keinerhande vngerichte‘ etc.

35) [III. 7, §. 1.] Zu der dritten der zwölf Eigenthümlichkeiten des für die Juden geltenden Rechtes (cf. Homeyer ad h. l. S. 307) bemerkt der Interpolator: *Alz ich ſprach, keine nuwe ſinagoga ſullin ſye nicht buwen, da ſy keine vor gehabit habin, weren ſy abir vortrebin, vnde quemen ſy wider dar in mit der vorſten wille, vnd wurde en ein vrede geſaczt von den vorſten vnd beſtetigit wurde mit der ſtat rate, da mag nymant wider. wen waz dy vorſten wollin vnd iren vnderſaſzin daz gebitin, daz muzin* [ſy] *eigintlichin halden, iz en were den, daz ſy en icht gebotin, daz wider den criſten gloubin were, daz ſullin ſy wider ryten. hy wider anders mag wider pfaffe noch leye, iz en were, ab ſy ſichs weren mochtin mit rechtir bewiſunge.* Vgl. oben §. 4, Alinea 4.

36) [III. 14, §. 1.] Der Interpolator substituiert dem ‚Sachsenrecht‘ das Magdeburger Recht: *Tu ſalt wiſſin, daz in meideburgiſchim rechte ein man eins vorſprechin vrteils vrage wider teidingin muge* u. s. w. Ebenso zu III. 21, §. 1 *‚Dyzin gezcug‘* (cf. Homeyer ad h. l. S. 317).

37) [III. 19 *‚jr iclich nach ſime rechte‘* hinter *Daz iſt, daz ein dinſtman ſulle ſweren zcu ſime rechte.*] *Tu ſalt wiſſin, mit dem worte dinſtman ſaltu vornemen alle ambtlute, voyte, hou*[b]*tlute, Richter, ſcheppfin, Burgermeiſter, Ratlute, ſchriber, Schulmeiſter, Statknechte, zcolner, butel vnd alle amb*[t]*lute. wen alle dinſte vnd geſchefte, ſy ſin uf dem lande, uf einr burg, adir in einer ſtat, ſint alle dez richis vnd dez richis vnderteingin.*

38) [III. 21, §. 1 *‚Dyzin gezcug‘.*] Zu *Nu vindeſte, daz men etliche perſonen nicht twingin muge, alz ſychin, rittere* fügt der Interpolator hinzu: *burgermeiſtere vnd ander lute, dy eine gemeine nucz vorſten ſullin.*

39) [III. 28, §. 2.] Am Schlusse finden sich mit dem Hinweis: *vf dyz ſo habe dyze dutſche verchs* [so!] die zum vorhergehenden Artikel (III. 27) gehörigen Leoninischen Verse über die Eheverbote, welche nach der Görlitzer und der Liegnitzer Hs. der Wurm'schen Glosse (oben pag. 51, N. 2) abgedruckt sind von Wilh. Wackernagel (Geschichte

des deutschen Hexameters und Pentameters. Berlin 1831, 8⁰, S. 7 und Kleinere Schriften II, 24, 1873) resp. von Geyder (Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters II, 241 f. 1833). Sie stehen auch in der noch unbekannten Niederdeutschen Glossenhs. aus dem XV. Jahrhundert (Ordnung I, Familie 2), welche aus dem Nachlass des Oberlandesgerichtsrath Hecht zu Halberstadt[1] (ehemals Minoriten-Convent daselbst) an die Berliner königl. Bibliothek gelangt ist.[2] Homeyer (zu III. 27, S. 321) hält diese Versregeln für einen Bestandtheil der ursprünglichen Glosse. Einer solchen Annahme widerstreitet jedoch, dass sie an unrichtiger Stelle (III. 28 statt 27) stehen, keineswegs in allen Glossenhss. vorkommen, und dass auch die Glosse der Zobel'schen Drucke von ihnen sagt: ,Kere dich aber nichts an die deutschen Vers, welche etliche glossen haben. Denn sie sindt vnuorstendtlich vnnd tunckel'. Ob ihre Einfügung auf unseren Interpolator zurückzuführen sei, bleibe dahingestellt. Die Verse lauten in *Dσ* mehrfach abweichend von *Dg* und *Dλ*:

Merke[3] *nu rechte, welche ſachin ſchelen in*[4] *dem echte,*
vor miſbar[5] *wechſel,*[6] *nycht vry, glob, mochſchaft, ſchande muz abſin,*
Czwy loube, not, orde, vaterſchaft, ſuch mit kor wort,
wer ſwager iſt, adir kalt, dy ſint von rechte[7] *geſpalt.*
[8]*vorbud echt heilige zeit macht buze vnd doch*[9] *nicht quijt,*
vindeſtu hy[10] *miſhach, daz iſt daz nicht aliter waz*

und in der Niederdeutschen Fassung des Hecht'schen Codex:[11]

---

[1] Vgl. Homeyer, Rechtsbücher S. 107.

[2] Ich habe die obige Hs. noch vor ihrem Ankauf Seitens der Berliner Bibliothek durch die Güte der Buchhandlung T. O. Weigel in Leipzig benutzen können.

[3] *Dgλ Merkit.*

[4] *Dgλ an.*

[5] *Dgλ weſ kor.*

[6] Fehlt *Dgλ*.

[7] *Dgλ echte.*

[8] Die folgenden beiden Verse fehlen bei Wackernagel.

[9] Fehlt *Dλ*.

[10] Fehlt *Dλ*.

[11] Zur Vergleichung setze ich die corrumpierte hochdeutsche Fassung der Zobel'schen Drucke hierher:

Nu merke rechte, twelf ſake ſchelen in echte,
Vor weſſelen, nicht vry, loff, machſchop, ſchande met offt ſy,
Twy loue, not, orden, vadderſchap, ſibbe mit kore worden,
Swe ſwager is, edder kalt, de ſin van echte gheſpalt.
Vorboden echt hillich tid maket bote vnd doch nen echt quit,
Vinſtu hir nicht as, dat is dat der nen aliter was.

Die Betrachtung der Reimpaare in der zweiten und dritten Verszeile lehrt, dass die niederdeutsche Fassung die ursprüngliche ist. Zum Grunde liegt ihr ein lateinisches Original (Glosse zu I. 3, §. 2 am Ende), vgl. Geyder a. a. O. S. 242.

40) [III. 29, §. 2 am Ende.] *Ab myn nagebur hettin ein huz gemeine, vnd iz en beiden, nicht gelichen were, mochte einr dem andern nu mit enchirhande ſache abewyſin wider dez andern wille mit anebitunge adir ſchaczunge nach der wize dez rechtin, daz der eldeſte ſulde teilin vnd der junge*[ſte] *kyſin, vnd ghenr wider teilin noch kyſin wolde, adir wy ſulle men ſy entſcheiden? wir ſprechyn: men ſol ghem gebytin von gerichtis* [halben], *daz er der ſchaczunge volge adir ſelber ſchacze. wil er dez nicht tun, ſo ſal iz tun der ſtat rat, ab er ſichs underwinden wil, adir der richter mit der ſcheppſin hulfe von rechtis wegen, ab men an dem kryge ergerunge erkent.*[1]

‚Mercke nun recht, welche sache scheiden die Ehe:
Vorwechslung, nicht freyloß, magschaff, schande muß ab sein,
Vnglaube, noth, orden, geuatterschafft, seuche mit körworten,
Wer schwager ist oder kalt, die sein von echte gespalt.
Vorbeut das echt heilige zeit, macht bösen friede doch nicht quidt,
Findestu ichts das dir mißhaget, das machen des alters tage.‘

[1] Die Weichbildglosse in *Dσ* unter der Rubrik *von vrteilz vrage von teilunge*, §. 6 (als Art. 96 gezählt) zu Art. 82 (resp. 91) giebt denselben Rechtsfall nebst Entscheidung in ausführlicherer Fassung, die Entscheidung zum Theil wörtlich gleichlautend und unter Hinweis auf die obige Interpolation der Sachsenspiegelglosse: *Hiruf ſpreche wir ein recht: irkuſit der ſtat rat einz ergerunge daran, ſo ſol en der richter gebyte von gerichtis halben inwendig virzcen tage, daz er der ſchaczunge volge adir ſelbir ſchacze vnd genen kyſen laze. tud er dez nicht, ſo ſol ſichs der ſtat rat vnderwinden. mag iz der entſcheiden, daz iſt; mag er nicht, ſo ſol ſichs den vrteilvinderen entſcheiden, nach dem mol daz im angeboten iſt, adir er muz ewege vredeſburgen ſeczin von rechtis wegen. R*[equire] *ſ*[achſin] *ſ*[pigel] *l*[ibro] *iij ar*[ticulo] *xxviij*º [= Homeyer 29] *jn gloſa.*

41) [III. 59, §. 1.] *vnd darum so mag der pischof zcu Meideburg keine schepfin belene, er en habe sin Regal enpfangen von dem riche. vnd der koning mag iz auch nicht lyen, ern sy gewiet zcu rom.* Vgl. Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg. Neue Ausgabe I, 211.

6. Ich ziehe aus der bisherigen Zusammenstellung der Interpolationen (§. 5) die Resultate.

Zuvörderst ist die Frage zu erörtern, ob der Interpolator seiner Angabe gemäss (§. 5, Nr. 34 am Anfange, vgl. §. 4 init.) wirklich Magdeburger Schöffenurtheile benutzt hat. Diese Frage scheint ebenso, wie für die Glossenredaction des Nic. Wurm (oben pag. 58, N. 4) und dessen Blume von Magdeburg,[1] zu verneinen. Zwar finden sich ähnlich, wie in der Wurm'schen Glosse, wenn auch nicht so häufig, als dort, Glossenstellen, welche durch die Formeln: *Nu bitte ich in eyme rechtin vrteil zcu irfaren* und: *wir sprechen vor ein recht* oder: *wir vinden zcu rechte* als Urtheilsfragen und Schöffensprüche eingeführt werden. Eine nähere Betrachtung lehrt jedoch, dass die meisten derartigen Stellen lediglich Sätze der ursprünglichen Glosse enthalten, welche der Interpolator in jene Formeln eingekleidet hat.[2] Nur ausnahmsweise haben auch die eigenen Zuthaten des Interpolators die gleiche Form (Nr. 29, 33, 40). Ihre Fassung lässt aber darauf schliessen, dass sie ebenfalls keine wirklichen Schöffensprüche darbieten, sondern, wie die Wurm'sche Glosse (Homeyer, Sachsenspiegel 2. Ausg. p. XXI), blos fingierte Rechtsfälle, welche für den Text zurechtgeschnitten sind.[3]

---

[1] Böhlau, Die Blume von Magdeburg. Weimar 1868, S. 16 ff.

[2] Diese Bestandtheile sind deshalb bei der Zusammenstellung der Interpolationen unberücksichtigt geblieben.

[3] Wenigstens theilweise anders liegt die Sache vielleicht bei der Weichbildglosse in *Dσ*, die ich demselben Verfasser beilege, wie die Interpolationen der Sachsenspiegelglosse (oben §. 4, Alin. 4). Obwohl auch die Weichbildglosse entschieden an vielen Stellen nur in die Form von Schöffenurtheilen eingekleidet ist, deuten doch andererseits die vorhandenen geographischen und chronologischen Daten (vgl. oben pag. 59, N. 2) auf echte Magdeburger Schöffensprüche. So findet sich in §. 1 zu Art. 11 und 12 die Datierung: *Gebin zcu meideburg jn dem achtin tage nach vnser frawen licht wyunge Den erwarn Schepfen zcu halle*, in §. 3 zu Art. [15 und 16]: *Gegebin den von Toron* (Thorn). Als

Der Interpolator schöpft seine Bemerkungen, soweit sie ihm nicht eigenthümlich sind, mit Vorliebe aus dem sächsischen Weichbildrecht (s. oben pag. 61, N. 2, 3, 4, pag. 62, N. 3, pag. 63, N. 4, pag. 64, N. 2, pag. 65, N. 2 und 4, pag. 66, N. 3, pag. 68, N. 1), der Weltchronik zum Weichbild (pag. 63, N. 2, pag. 64, N. 1, pag. 72, N. 4) und der Glosse zur Weichbild-Vulgata (pag. 61, N. 1, pag. 62, N. 1 und 2, pag. 63, N. 1, 2, 3, 4, pag. 66, N. 1 und 3). Daneben benutzt und citiert er die singuläre Weichbildglosse in *Dz* (pag. 61, N. 1, pag. 62, N. 1 und 2, pag. 65, N. 1, pag. 68, N. 2, pag. 70, N. 1, pag. 71, N. 1, pag. 75, N. 1, vgl. oben §. 4, Alinea 4). Seltener geht er auf das Sachsenspiegel-Landrecht (pag. 65, N. 3, pag. 67 bei N. 3, pag. 71, N. 2) und dessen Glosse (pag. 63, N. 5, pag. 64, N. 3, pag. 72, N. 3) ein. Bekanntschaft mit dem Richtsteig Landrechts, welchen der Interpolator in seiner Weichbildglosse ausgiebiger verarbeitet hat,[1] deutet nur eine Stelle an (Nr. 16 mit N. 1, pag. 67). Die fremden Rechte berücksichtigt er an wenigen Stellen (Nr. 5, Nr. 16 mit N. 1, pag. 67, Nr. 32).[2]

Die Rücksicht auf städtische Verhältnisse stellt der Interpolator in den Vordergrund (Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 18, 23, 27, 29, 31, 35, 37, 38, 40). Insbesondere ist Magdeburg der Mittelpunkt seiner Erörterungen (Nr. 7, 12, 14, 16, 17, 20, 26, 30, 41). Er nennt das Magdeburger Recht neben dem Sachsenspiegel (Nr. 15 und öfter), neben anderen deutschen Localrechten (Nr. 21), neben den fremden Rechten (Nr. 25) und identificiert es mit dem Sachsenspiegel (Nr. 28) oder setzt es an dessen Stelle (Nr. 9, 10, 19, 36). Die Magdeburger Schöffen sind ihm die ‚Beschirmer‘ des Sachsenspiegels (Nr. 5 mit N. 4, pag. 62, Nr. 13, pag. 66 und Nr. 34 bei N. 2, pag. 72). Specielle Kenntniss des Rechtszustandes in Magdeburg ver-

anfragende Gerichte erscheinen ausser Halle und Thorn noch *aldenburg* und *wittenberg* (§. 3 zu Art. [15 und 16]), *lipczk* (Leipzig) zweimal (§. 6 zu Art. [15 und 16] und §. 3 zu Art. [47 und 48]), *drefden* (§. 6 zu Art. [15 und 16]), *halberftat* (§. 2 zu Art. 28 ... 30).

[1] Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 69. Vgl. oben §. 4, pag. 59, N. 2.

[2] Ueber die Weichbildglosse vgl. in dieser Beziehung oben §. 4, pag. 60, N. 3.

rathen seine Mittheilungen über den Diebstahl an Esswaaren (Nr. 7) und über die Einführung des Fehmgerichts und der Folter (Nr. 17 mit N. 2 und 3, pag. 67).

Es ist danach wahrscheinlich, dass der Interpolator in Magdeburg schrieb. Zur Gewissheit erhoben wird die Entstehung der Interpolationen in Magdeburg durch die Weichbildglosse in *Dz*, wenn sie, wie anzunehmen, von dem Interpolator herstammt. Denn für den Magdeburger Ursprung der Weichbildglosse sind folgende Stellen entscheidend: *vnſir hern zcu magdeburg* (§. 3 zu Art. [15 und 16]), *Nu habe wir in vnſir ſtat zcu magdeburg* (§. 5 l. c.), *Nu ir vornomen habit von vnſirn hantwerken zcu magdeburg* (§. 8 l. c.), *vnſer purgermeiſter von magdeburg* (ebenda), *diz ſtet in vnſir ſtat zcu magdeburgh vor eine wilkur* (§. 1 zu Art. 55 ... 62), *nach vnſir wilkur zcu magdeburg* (§. 2 zu Art. 63), *vnſer Schifmolen, dy wir vor vnſir ſtat haben zcu magdeburg* (§. 14, als Art. 90 gezählt, zu Art. 79 ... 81), *Dyz halde wir ſchepfin zcu magdeburg alſuz* (§. 1 zu Art. 83, resp. 98), *ein ander gebot vnſir ſtat zcu magdeburg* (§. 6, als Art. 108 gezählt, zu Art. 88 und 89, resp. 103 und 104).[1]

Wenn aber der Verfasser der Interpolationen in seiner Weichbildglosse (s. oben zu Art. 83) sagt: *Dyz halde* **wir ſchepfin** *zcu magdeburg alſuz*, so giebt er sich dadurch noch bestimmter als einen Magdeburger Schöffen zu erkennen. Wir gewinnen somit das Ergebniss, dass die Magdeburger Rechtsliteratur des XIV. Jahrhunderts (Martitz, Güterrecht S. 61 f.) durch zwei Werke eines Magdeburger Schöffen, die singuläre Weichbildglosse und die interpolierte Sachsenspiegelglosse, vermehrt wird.

Da der Interpolator die Einrichtung des Fehmgerichts in Magdeburg, welche im Jahre 1329 26. November stattfand (oben pag. 67, N. 2), als eine *nuwe gewonheit* bezeichnet (Nr. 17), muss seine Arbeit bald nach 1329 entstanden sein. Die Abfassungszeit der interpolierten Sachsenspiegelglosse in *Dz* rückt damit so nahe an die Entstehung der ursprünglichen Glosse des

[1] Hierdurch erledigt sich die von Martitz (Güterrecht des Sachsenspiegels S. 62, N. 19) offen gelassene Frage, wo die singuläre Weichbildglosse geschrieben sei.

Johann von Buch (circa 1325),[1] dass den Interpolationen in der Reihenfolge der Bearbeitungen der Buch'schen Glosse die früheste Stelle gebührt.[2] Der Hs. *D₇* wird demnach, auch wenn sie später abgeschrieben ist (1374?), für die Feststellung der Urgestalt der Glosse ein besonderer Werth beizumessen sein.

ANHANG.

Das Weichbildrecht der Berlin-Steinbeck'schen Hs.

(Vgl. oben §. 1, pag. 49 bei N. 1.)

Ich vergleiche die einzelnen Artikel unseres Weichbildtextes mit der Weichbild-Vulgata (W.) nach der Daniels-schen Ausgabe (Berlin 1858, 4°) und mit den sonstigen Quellenstücken und stelle die fehlenden Artikel, deren Inhalt sich aus dem Register ermitteln lässt, in eckige Klammern, unter Hervorhebung der theilweise defecten Artikel. Bei der fehlerhaften Zählung der Hs. (oben pag. 48, N. 2) setze ich die richtigen Artikelzahlen ein und füge die Zählung der Hs. in Parenthese bei.

[1] Für die Zeitbestimmung der Buch'schen Glosse ‚bald nach 1325' (Homeyer, Genealogie S. 110, 166 und Sachsenspiegel 3. Ausg. S. 32) ist massgebend, dass die Glosse (zu III. 65, §. 1) die Ermordung des Erzbischofs Burchard von Magdeburg im Jahre 1325 kennt. Die Annahme ‚um 1340' (Homeyer, Sachsenspiegel II. 1, S. 78) oder ‚um 1335' (Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 41 f) entbehrt der sicheren Begründung und tritt mit der obigen Zeitbestimmung der interpolierten Glosse in Widerspruch. — Ueber den Irrthum Nietzsche's, der eine Glossenhs. von 1324 annimmt, s. Homeyer, Sachsenspiegel II. 1, S. 79*; vgl. Spangenberg, Beyträge zu den Teutschen Rechten S. 10*.

[2] Mit Rücksicht auf die Benutzung des Richtsteig Landrechts in der von dem Interpolator verfassten Weichbildglosse (vgl. auch oben pag. 67, N. 1) sind wir berechtigt, auch den Richtsteig früher zu datieren. Er ist nach der Sachsenspiegelglosse entstanden (Richtsteigsprolog, Homeyer S. 84 mit S. 30 ff.), aber nicht lange danach, weil er bereits in dem Glossenprolog zum Landrecht erwähnt wird (Homeyer, Prolog S. 24 und Richtsteig Landrechts S. 29).

Die Hauptmasse des Weichbildrechtes stimmt mit der Weichbild-Vulgata. Aus dem Sachsenspiegel-Landrecht (Ssp.) wörtlich entlehnt sind sieben Artikel (20, 25 ... 27, 33, 83, 87), in abweichender Fassung einer (82, s. unten pag. 83, N. 1). An das Magdeburg-Görlitzer Recht von 1304 (G.) erinnert nur eine Stelle (Art. 31 am Ende). Ohne bekannte Quelle sind drei Stellen (Art. 19 am Ende, 88, 89, unten pag. 81, N. 1 und pag. 83, N. 2). Fraglich blieben wegen ungenügender Bezeichnung des Inhalts im Register die fehlenden Artikel 3, 4, 8, 35, 36, 41 ... 43.

Die Gruppierung der mit der Weichbild-Vulgata stimmenden Artikel beweist die Tendenz, die verwandten Materien zusammenzubringen und aus dem Sachsenspiegel zu ergänzen.

Der angehängte Judeneid wird durch die Bemerkung eingeleitet:

> *Tu ſalt wiſſen, ab ein jude dem andern entghen ſolde mit ſinem eyde, ſo ſol der ſteber*[1] *da ſin vnd ſol im dy vinger legen vffe moyſes buch, vnd der jude ſol alſus ſprechin*

und schliesst mit dem Zusatz:

> *amen ſprechin dy andern juden alle. Dyzin eit ſol er tun uf moyſes buche adir uf yoſapfatis vnd ſol ane juden hut vz der ſinagogen nicht ghen* (cf. den lateinischen Text des Weichbilds bei Daniels Sp. 176).

[1]	*Von dez rechtis vnderſcheit*	W. 1
[2]	*Von dinſtluten*	2
[3]	*Wy ſich vrye lute eigin machin*	?
[4]	*Wy magdeburgiſch recht beſtetigit wart* . . .	?
[5]	*Von dez rechtis vrſprung*	6
[6]	*An welchim rechte daz riche beſten ſol*	8
[7]	*Wy men ubir den konnig richten ſol*	9
[8]	*Wy magdeburg geſtift wart von keiſer Otten* .	?

[1] Leman, Das alte Kulmische Recht S. 332. Laband, Das Magdeburg-Breslauer systematische Schöffenrecht III. 2, cap. 96, 99. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer 2. Ausg. (1854), S. 902. Müller-Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch II. 2, 595[b]. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch II, 1153. Homeyer, Sächsisches Lehnrecht 66, §. 2 mit S. 610.

[9]	*Welche lant zcu magdeburg ir recht holn* . . .	W. 10
10	(am Anfang defect)	11
11	. . . .	12
12	(defect)	13
13	(am Ende defect)	14
[14]	*Wy men dy korforſte laden ſol zcu dem pfalncze*	15
[15]	*Wy magdeburg geſtift wart vnd uf welchim rechte*	42
[16]	*Von markit hoken*	43
17	. . . .	W. 44 und 45
18	. . . .	46
19	. . . .	47
	. . . .	33
	. . . .	54
	. . . .	99
	. . . .	—[1]
20	. . . .	Ssp. III. 61, §. 2
	. . . .	III. 30, §. 2
21	. . . .	W. 17 und 18[2]
22	. . . .	16
23	. . . .	22
24	. . . .	56, §§. 1, 2, 4
25, 26	. . . .	Ssp. III. 74, 75
27	. . . .	III. 76, §§. 1, 2
28	. . . .	W. 23, §§. 1 ... 3
29	. . . .	§. 4
30	. . . .	24
31	. . . .	25
	. . . .	G. 41 bis *kyeſen* (cf. W. 26, §. 3)
32	. . . .	W. 26, §§. 1, 2
33	. . . .	Ssp. I. 23, §§. 1, 2 *Sve*
34[3]	. . . .	W. 48

[1] Aus unbekannter Quelle. Die Stelle lautet: *Swo ſich ein man ſcheppin vormiſt, vnd im dy ſcheppfen geſten, wil men den ſcheppfen dez nicht gloubin, daz ſy zcu der zcit ſcheppin geweſt ſin, ſy muzens bewiſen mit irem eide uf den heiligin.*

[2] Die Worte *landesherren* bis *recht iſt* (W. 18, §. 2) sind ausgelassen.

[3] Die bei Homeyer, Richtsteig Landrechts S. 400 ff. unter Nr. 3 und 4 excerpierten Glossenstücke gehören nicht zu Art. 34, sondern zu Art. [47 und 48].

[35] *Von elichir uormuntſchaft vnd von gute, daz eliche lute haben*	?
[36] *Von kindern, dy nicht vzgerad ſin* . . .	?
[37] *Ab ein man ſinen kinden gybe ſin gebude*	W. 60
[38] *Von gabe vnder banne uor gerichte* . .	59
[39] *Wy men erb zcinz gut kegin dem herren uorzcugit*	61
[40] *Waz dy vngeraten kinder gewalt haben an irs vater gute*	62
[41] *Wy ein man beerbit ſinen irſten ſon* . . .	?
[42] *Waz ein man behelt von ſime wibe* . . .	?
[43] *Wen ein man ſines gutes vngewaldig iſt zcu vorgeben*	?
[44] *Von gabe, dy men mannen adir wyben gyt*	55
[45] *Von gabe, dy men vor gerichte empfehet* .	30
[46] *Von burgeſchaft vm burgeliche ſache* . .	31 114 … 116
[47] *Wy men vorgulden ſchult bewiſen ſol* . .	66
[48] *Wy men eine ſune ubirzcugin ſol* . . .	51
49 … 51	36 … 38
52	39, §§. 1, 2
53	§. 3
54	40
55 … 60	78 … 83
61	85
62	71
63	86 und 87
64	88
65	84
66	27
67	90
68	100
69 … 71	102 … 104
72 … 74	106 … 108
75	89
76, 77	109, 110
78	112
79	96
80	129

81 . . . . W. 130 und 131
82 (91) . . . . cf. Ssp. I. 12 (G. 84)[1]
83 (98) . . . . Ssp. II. 17 (cf. W. 75)
84 (99) ... 86 (101) . . . . W. 117 ... 119
87 (102) . . . . Ssp. II. 40, §§. 1, 2, 4, 5
88 (103), 89 (104) . . . . . . —[2]
90 (111), 91 (112) . . . . W. 134, 135
Ohne Zahl (Judeneid) . . . . 136, Alinea 2

---

[1] Unser Weichbildtext weicht folgendermassen ab: ***H****etten bruder adir ander lute gemeine gut in geſelleſchaft, daz uf glychim ebinture gynge an koſte vnd an erbeit, geſchege ſchade zcu dem gute, der ſchade were irer aller. gewnne auch daz gut, der vrome were auch ir allir.*

[2] (103.) ***E****yn iclich man ſol ſinen bacoue bewerken, ſo daz da nymande ſchade von entſtehe.* (104.) ***E****yn iclich man ſol auch bewerken ſine darre, fuermure vnd eſze vnd alle ſachen, da men mit fuer arbeit, vor zcukunftigen ſchaden, ſo daz dy funken keinem ſiner nagebure zcu ſchaden vahern.* Quelle unbestimmt, cf. W. 121, §. 1, Ssp. II. 51, §. 2.

IV. SITZUNG VOM 3. FEBRUAR 1881.

Die c. M. Herr Professor Dr. Benndorf und Herr Professor Dr. Hirschfeld überreichen mittelst Zuschrift das zweite Heft des vierten Jahrganges der von ihnen herausgegebenen ‚Archäologisch-epigraphischen Mittheilungen aus Oesterreich'.

Das c. M. Herr Professor Dr. Leo Reinisch legt eine Abhandlung vor, betitelt: ‚Die Kunama-Sprache in Nordost-Afrika', mit der Bitte um Aufnahme derselben in die Sitzungsberichte.

Von Herrn Professor Dr. J. Loserth in Czernowitz wird eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Peter von Zittau als theologischer Schriftsteller' mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in das ‚Archiv für österreichische Geschichte' eingesendet.

Die Abhandlung wird der historischen Commission zugewiesen.

Das w. M. Herr Professor Dr. Werner legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung vor mit dem Titel: ‚Die averroistische Richtung in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters'.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Beligique: Bulletin. 49e Année, 2e Série, Tome 50, Nr. 12. Bruxelles, 1880; 8⁰. — Annuaire 1881. 47e Année. Bruxelles, 1881; 8⁰.

Academy, the St. Louis of Science: Contributions to the Archaeology of Missouri, by the Archaeological section. Part. I. Pottery. Salem, 1880; 4⁰.

Akademie der Wissenschaften, königl. baierische: Abhandlungen der historischen Classe. XV. Band, 1. und 2. Abtheilung. München, 1880; 4⁰. — Ueber ältere Arbeiten zur baierischen und pfälzischen Geschichte im geheimen Haus und Staatsarchive; von Dr. Ludwig Rockinger. 2. Abthlg. München, 1880; 4⁰. — Die Pflege der Geschichte durch die Wittelsbacher; von Dr. Ludwig Rockinger. München; 4⁰. — Das Haus Wittelsbach und seine Bedeutung in der Geschichte; von J. von Döllinger. München, 1880; 4⁰. — Ignatius von Loyola an der römischen Curie; von Aug. von Druffel. München, 1879; 4⁰. — Beiträge und Erörterungen zur Geschichte des deutschen Reiches in den Jahren 1330—1334; von Dr. Wilh. Preger. München, 1880; 4⁰. — Politik und Geschichte der Union zur Zeit des Ausgangs Rudolf II. und der Anfänge des Kaisers Mathias; von Mor. Ritter. München, 1880; 4⁰. — Die Verhandlungen über die Nachfolge Rudolfs II. in den Jahren 1581—1602; von Felix Stieve. München, 1879; 4⁰. — Beiträge zur Geschichte der Gründung und der ersten Periode des baierischen Hausritterordens vom heiligen Hubertus, 1444—1709; von J. Würdinger. München, 1880; 4⁰. — Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. XV. Band, 2. Abtheilung. München, 1880; 4⁰. — Die Phönixperiode; von Dr. Fr. Jos. Lauth. München, 1880; 4⁰. — Die Urbinatische Sammlung von Spruchversen des Menander Euripides und Anderer; von Wilh. Meyer. München, 1880; 4⁰. — Siphthas und Amenmeses; von Dr. Fr. Jos. Lauth. München, 1879; 4⁰.

Central-Commission, k. k. statistische: Ausweise über den auswärtigen Handel der österreichisch-ungarischen Monarchie im Jahre 1879. XL. Jahrgang, 2. Abthlg. Wien, 1880; 4⁰.

Ceuleneer, Adolphe de: Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère. Bruxelles, 1880; 4⁰.

Gesellschaft, k. k. geographische in Wien: Mittheilungen. Band XXIII. (N. F. XIII), Nr. 12. Wien, 1880; 8⁰.

— kaiserliche, für russische Geschichte und Alterthümer an der Universität Moskau. Briefe an Pogodin aus den slavischen Ländern (1835—1861). I.—III. Band. Moskau, 1879—1880; 8⁰.

Helsingfors, Universität: Akademische Schriften pro 1879—1880; 4⁰ und 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band, 1881. I. Gotha; 4⁰.

— archäologisch-epigraphische aus Oesterreich. Jahrgang IV, Heft 2. Wien, 1880; 8⁰.

Ossolinski'sches National-Institut: Sprawozdanie z czynności za rok 1880. We Lwowie, 1880; 8⁰.

Society, the American philosophical: Proceedings. Vol. XVIII, Nr. 106. Philadelphia, 1880; 8⁰. — List of the Members. March 15, 1880; 8⁰.

Verein, militär-wissenschaftlicher: Organ. XXII. Band, 1. Heft, 1881. Wien; 8⁰.

— croatisch-archäologischer: Viestnik. Godina III, Br. 1. U Zagrebu, 1881; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 4. Ausserordentliche Beilage Nr. 3. Wien, 1881; 8⁰.

Die Kunama-Sprache in Nordost-Afrika.

Von

Prof. Dr. **Leo Reinisch,**

correspondirendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Das Kunama-Land grenzt im Osten an die abessinischen Landschaften Dembelas, Sarac und Adyabo, im Süden gleichfalls an Adyabo und Walkayt, im Westen an das Gebiet der Homrân und an Algedên, im Norden an das Barea-Land. Das durchaus gebirgige Land der Kunama umfasst einen Flächenraum von zwei Längengraden (36′—38′ ö. L. von Gr.) und ein und einen halben Breitegrad (14—15½′ n. Br.).

W. Munzinger theilt in seiner Karte von Nord-Abessinien das Kunama-Land in folgende Gaue ein: 1) in den Gau von Afla, 2) Betkom, 3) Balka,[1] 4) Anal, 5) Selest-Logodat, 6) Aimasa.

Diese genannten sechs Gaue liegen sämmtlich im Norden vom Mareb-Gasch und werden von der jetzigen egyptischen Regierung als Eigenthum beansprucht und (in eigenthümlicher Art) besteuert, während die Kunama, welche zwischen dem linken Ufer des Mareb bis hinab an den Takazze wohnen, die sogenannten Dika-Bazen, als abessinische Unterthanen betrachtet werden.

Das Los der Dika-Bazen ist im Vergleich zu den nördlich vom Mareb sesshaften Kunama, wenn auch kein beneidenswerthes, so doch immerhin noch ein erträgliches zu nennen, da sie nach Entrichtung ihres jährlichen, obgleich schweren Tributes an Abessinien den Rest des Erträgnisses ihrer fleissigen Feldarbeiten für ihre eigenen Bedürfnisse aufwenden können,

[1] Ich hörte stets nur *Bálga* aussprechen.

während die von Egypten als Unterthanen betrachteten Kunama, nördlich vom Mareb, in einer wahrhaft verzweifelten Lage sich befinden. Denn da von altersher die Herren von Adyabo das Kunama-Land als ihnen tributär betrachten und demnach ihre Soldaten jährlich bis Betkom schicken, um den Tribut einzufordern, hat in jüngster Zeit auch Egypten auf diesen Landestheil Eigenthumsansprüche erhoben und sendet demnach ebenfalls jedes Jahr eine Razzia ins Land, um Korn, Vieh und Sklaven als Tribut einzuheben. In der Regel wird zu Anfang Jänner zwischen Tendere und Betkom am Chor-Mogoreb eine befestigte Seriba errichtet, von wo aus die Soldateska ihre Steuereintreibung in folgender Weise ins Werk setzt: ein oder zweimal die Woche zieht die halbe Mannschaft der Seriba, und zwar stets im Dunkel der Nacht aus, umstellt ein anzufallendes Dorf, und sobald der Morgen anbricht, wird das Signal der Plünderung gegeben und Alles, was brauchbares und bewegliches Gut ist, weggenommen. Nicht selten wird von der übermüthigen Bande bei ihrem Abzuge auch noch das Dorf selbst den Flammen übergeben.

Die unvermeidliche Folge dieser vandalischen Vorgänge, die schliessliche Ausrottung des Volks der Kunama nördlich vom Mareb, leuchtet von selbst ein, da jedes Jahr zahlreiche Familien durch Exportation, Schwert und Hunger ausgetilgt werden.

Beide Regierungen, die von Egypten wie von Abessinien, beschränken ihre Sorgfalt für das Volk der Kunama lediglich nur auf die Frage der Tributeinhebung, in allen übrigen Angelegenheiten ist dasselbe sich vollständig selbst überlassen: um die innere Verwaltung des Landes, die Rechtspflege, Sicherung für Handel und Wandel, für Leben und Eigenthum, um alle diese Angelegenheiten kümmert sich weder Abessinien noch Egypten, da von ihnen die Kunama, die weder Christen noch Mohammedaner sind, tief verachtet und den ‚Thieren des Waldes gleich‘ gestellt werden.

Was nun die Organisation des Volkes anlangt, so rechnen sich zwar alle Kunama, weil sie die gleiche Sprache reden und dieselben Gebräuche und Sitten haben, zu einer Nation, aber dieses Gefühl gleicher Herkunft vereinigt sie weder zu einem gemeinsamen Staatswesen, noch zu einmüthiger Verthei-

digung gegen äussere Feinde: die Kunama kennen keinen Staat und keine Stände oder gar ein Oberhaupt, jeder ist dem andern gleich, daher auch der Volksname, den sie sich beigelegt haben, *ku-nāma*, das gemischte Volk,[1] und zwar gemischt in dem Sinne, dass kein Individuum irgend einen Vorzug (Macht oder Stellung gegenüber seinen Landsleuten) vor den übrigen besitzt.

Eine gewisse Organisation, so wenig auch auf diese Bezeichnung die staatliche Einrichtung der Kunama Anspruch hat, ist unter allen Umständen für ein Volk unerlässlich und in jenem Lande auch thatsächlich vorhanden. Seit altersher haben die Herren von Adyabo, wie erwähnt, vom Kunama-Land Tribut eingehoben und einer Summe von Dörfern ein bestimmtes Contingent abgefordert. Da also in Tributsachen stets bestimmte Ortschaften zusammenstanden, so entwickelte sich hieraus allmälig das Gefühl der Zusammengehörigkeit dieser Ortschaften zu je einem Ganzen, woraus die Eintheilung des Landes in Gaue oder Landschaften *(lága)* hervorging. Jeder dieser Gaue bildet für sich auch insofern ein Ganzes, als kein Dorf ein anderes, das dem gleichen Gaue angehört, je räuberisch überfallen würde, demnach alle Ortschaften ein und desselben Gaues unter sich in Frieden zusammenstehen. Eine weitere Bedeutung oder irgend ein Einfluss des Gaues auf eine Gemeinde (Dorf) kommt dem Gaue nicht zu, wie ja auch keinerlei Gaubehörde existirt.

Die eigentliche Organisation des Volkes beschränkt sich auf die Gemeinde. Die Bewohner eines Dorfes betrachten sich als zusammengehörige Brüder insoweit, dass sie bei einem Angriff an ihre Gemeinde oder bei einem Raubzug nach einem andern Dorfe ausserhalb ihres Gaues zusammenstehen.

Innerhalb des Dorfes oder der Gemeinde unterscheidet man die stimmberechtigten, selbständigen Männer und die unter Vormundschaft stehenden Frauen und Kinder. Die Würde eines Gemeindevorstehers oder Richters kennen aber die Ku-

---

[1] Ein des Arabischen etwas kundiger Kunama übersetzte mir diesen Namen mit جنس مقاربة; vgl. auch unten §. 116. Bei den Tigrés im Barka werden die Kunama *Bāzā* (ባዛ፡ und ባዘ፡), bei den Abessiniern *Schāngallā* (ሻንቀላ፡), auch *Schāngallā*, d. i. Sklave, Neger genannt.

nama schon nicht mehr, jeder stimmberechtigte Mann ist dem andern gleich, hat keinem andern Manne etwas zu befehlen oder zu gehorchen, fügt sich aber ohne Widerstand den Beschlüssen der Gemeinde.

Stimmberechtigtes Mitglied der Gemeinde wird ein Kunama mit dem Eintritt der Mannbarkeit, und zwar genau vom Tage seiner Verheiratung an, da er von diesem Zeitpunkte an der väterlichen Vormundschaft entbunden und als selbständiger Familienhälter betrachtet wird. Als äusseres Zeichen seiner Majorennität erhält er das Recht, die bisher rasirten Haupthaare sich lang wachsen zu lassen; von da an führt er auch die Bezeichnung *ánda* Grosser, Alter,[1] und hat das Recht, bei Gemeindeversammlungen berathend und beschliessend mitzuwirken.

Jedem vollberechtigten Gemeindemitgliede *(ánda)* steht das Recht zu, die *ándai* des Dorfes zu einer öffentlichen Versammlung auf die *díbba* (freier Berathungsplatz in der Mitte des Dorfes) einzuberufen und hier auf das Gemeinbeste des Dorfes abzielende Anträge zu stellen. Vor diese Versammlung der *ándai* auf der *díbba* gehören jedoch nur folgende Gegenstände: 1) Berathung über gemeinsame Raubzüge oder Vertheidigungs-Angelegenheiten bei einem erwarteten Angriff auf das eigene Dorf. 2) Schliessung von Frieden mit dem Auslande, d. i. Wahl eines Friedensvermittlers, der an eine feindliche Gemeinde entsendet werden soll, um mit ihr einen Frieden anzubahnen, desgleichen Anhörung von Friedensboten aus anderen Dörfern, welche mit dem betreffenden in Frieden zu treten beabsichtigen. 3) Besprechung und Einigung über Tributangelegenheiten.

Die *díbba* wird stets von dem Manne, der dieselbe einberufen hat, eröffnet und sodann von ihm der Zweck der Einberufung mit der üblichen Begründung dargelegt. Die Discussion wird in der Weise geführt, dass stets der an Jahren jüngste *ánda* seine Ansichten und Wünsche zum Ausdrucke bringt, nach ihm der Reihe nach die zunächst älteren. Das letzte Wort und zumeist auch damit verbunden die Entschei-

---

[1] Jedoch nur im Sinne von selbständig, majorenn, im Gegensatz zu den Frauen und Kindern.

dung einer öffentlichen Angelegenheit haben die durch Erfahrung und Rath erprobten Greise; ihnen steht auch das Recht zu, gefasste Beschlüsse zu segnen oder zu verfluchen: und Segen oder Fluch der Greise allein respectirt der Kunama; eine geplante Unternehmung, welche von den Greisen verflucht worden, wird aufgegeben, weil sie nach dem Glauben des Volkes nicht reussiren kann.

Die eben genannten drei Gegenstände, welche vor das Forum der Gemeinde gehören, gelten allein als öffentliche, während alle anderen Angelegenheiten, die das Wohl oder Wehe von Individuen oder einzelnen Familien betreffen, als privatrechtliche betrachtet werden und daher in das Ressort der einzelnen Familienväter gehören. Klagen wegen Diebstahl, Raub oder Mord können nicht vor die Dibba kommen, sondern es ist Privatsache des Beschädigten oder seiner Verwandtschaft, sich zu entschädigen oder zu rächen.

Während nun in solchen Fällen bei den Bogos, Saho, Beduan und überhaupt bei allen Völkern Nordost-Afrikas,[1] bei welchen die Macht des Volkes in die Familie und nicht, wie bei den Kunama und Barea, in die Gemeinde gelegt ist, langjährige Blutfehden, der oft ganze Familien zum Opfer fallen, die Folge von persönlichen Insulten oder Beschädigungen sind, so mischt sich bei den Kunama und Barea die Gemeinde als solche allerdings auch nicht in Familienangelegenheiten ein, doch vermitteln hier aus eigener Initiative die Greise im Interesse des allgemeinen Friedens und suchen durch begütigendes Vermitteln eine Versöhnung der streitenden Parteien herbeizuführen. Notorische Störefriede werden verflucht, wodurch ihre Macht gebrochen wird, da sie von da an keine Helfershelfer für ihre Sondergelüste finden und, allein stehend, der ganzen Gemeinde gegenüber keine Gewaltthat auszuüben vermögen. Sogar die eigenen Blutsverwandten eines Uebelthäters, der von den Greisen mit dem Fluche belegt worden ist, wenden sich vom Geächteten ab und lassen ihn ohne Schutz, während die Familienehre der oben genannten aristokratischen

---

[1] Mit Ausnahme der Barea, welche den Kunama gleich, eine demokratische Gemeindeverfassung besitzen.

Bogos u. s. w. es erheischt, auch ihren ‚stinkenden Bruder‘ selbst gegen gerechte Verfolgungen zu schützen.

In dieser Verfassung, welche keinen Fürsten und keine Unterthanen, weder Herren noch Sklaven kennt, sondern durch dieselbe alle Individuen gleiche Rechte besitzen und nur das Alter eine bevorzugte Respectsrolle geniesst, die der allgemeinen Gleichberechtigung keinen gefährlichen Abbruch thut, haben die Kunama seit Menschengedenken gelebt, ohne innere Geschichte: was die Väter gethan, desgleichen thun die Söhne, und sie lieben es nicht, von der Väter Sitte abzuweichen.

Ihrer Religion nach sind die Kunama, wie schon erwähnt, weder Mohammedaner noch Christen, doch kann man sie deswegen noch nicht den Heiden beizählen, denn sie besitzen ja keine Götter. Die Kunama sind vielmehr, wenigstens gegenwärtig, Deisten, da sie die Existenz eines einzigen Gottes annehmen, der über dem Himmelszelt wohne. Sie nennen diesen einen Gott *ánna* und sagen von ihm, er sei seinem Wesen nach gut und sehe Ereignisse und den Gang der Geschicke voraus, doch nehme er keinen Einfluss auf die Welt und die Schicksale der Menschen; aus diesem Grunde beten sie auch nicht zu Gott, noch bringen sie ihm irgendwelche Ehrenbezeugungen oder Opfer.

Es scheint mir, dass diese leere Abstraction des Gottesbegriffes, da derselbe im Volksbewusstsein keine Wurzel besitzt und für das praktische Leben der Kunama ohne irgendwelchen Einfluss geblieben ist, sondern rein in der Luft steht, deshalb auch nicht als Ureigenthum der Kunama betrachtet werden kann, und ich halte dafür, dass er dem benachbarten Islam entnommen ist, und zwar auch aus dem Grunde, weil die Kunama mit den glaubenseifrigen Algeden, welche ihrer Herkunft nach ebenfalls Kunama sind, aber mit dem Islam auch fast allgemein die Tigré-Sprache angenommen haben, fortwährend in lebhafter Verbindung stehen.[1]

[1] Aus demselben Grunde halte ich *ánna* entstanden aus الله. In derselben Weise zeigt sich Kunama *n* aus *l* entstanden in den Lehnwörtern *riyāna* Thaler, aus *riyāl* (ريال); *níbra* Nadel, aus *el-ibrah* (الابره). Dass dieser Gottesbegriff noch nicht allgemein ins Bewusstsein der Nation Eingang gefunden hat, zeigt ein Beispiel, das ich einem Gespräch zweier Kunama entnommen und aufgeschrieben habe; s. dasselbe unter den Beispielen zu §. 171.

Der alte Glaube der Kunama geht diesem Gottesbegriff noch nebenher und zeigt allein eine tiefere und praktische Bedeutung für das Volk. Er äussert sich in der ehrfurchtsvollen Betrachtung des Himmelsgewölbes, *ñóra* (bei den Barea *nere*) genannt. Der Himmel spendet Regen, um die von der Sonne versengten Felder zu tränken und wieder zu beleben, die nothwendige Vorbedingung für das Gedeihen der Ackerbau und Viehzucht treibenden Kunama. Diesem sichtbaren Himmel, der hinter der blauen Decke den Regen birgt, wird allein eine bestimmte Sorgfalt zugewendet, damit er zu seiner Zeit den wohlverwahrten Regen ausströmen lasse.

Dieses Amt, auf den Himmel einzuwirken, versieht für das Volk ‚der Regenherr' *(áula mánna)*, welcher in Folge dieses Berufes als eine Art geistliches Oberhaupt der Kunama angesehen werden kann; doch besitzt derselbe in keinerlei Weise irgend welchen Einfluss auf das Volk. Er bewohnt mit seiner Familie den Berg Koita bei Betkom, und seine Durrafelder werden ihm daselbst alljährlich vom Volke bestellt, damit er sich ausschliesslich nur seinem geistlichen Berufe widmen könne.

Die Functionen des Regenherrn nehmen ihren Anfang um die Mitte des Monats März mit dem Nationalfeste *kówa,*[1] dem einzigen Feste der Kunama, das vier Tage hindurch gefeiert wird. Es ist dies das Ernte- und zugleich Neujahrsfest der Kunama und wird auf dem Koita, dem Sitze des Regenherrn, begangen. Allgemeine Urfehde im Lande zur Zeit des Festes ermöglicht den Zusammenfluss des Volkes aus allen Gegenden, um an der Feier theilnehmen zu können. So ziehen dann die Leute aus allen Gauen und Ortschaften herbei, versehen mit reichen Lebensmitteln, und verbringen die festlichen Tage bei munterem Spiel, Sang und Tanz. Dem Regenherrn werden bei diesem Anlasse beträchtliche Geschenke gebracht, indem jedes Dorf ihm ein freiwilliges Deputat an Vieh, Korn, Butter, Honig und Kleidungsstücken als Ehrengaben zuführt.

An einem dieser Tage wird auf dem freien Platze vor dem Hause des Regenherrn ein Bassin ausgegraben und dann

[1] Passive Nominalform *ko-ū-a* (s. §. 57, 113 und 122) vom Verb *ū* intrare (§. 63) weil an diesem Feste, wie aus dem Folgenden ersehen werden wird, der Himmel vom Regenherrn erstürmt wird.

dasselbe mit Butter, Milch und Honig angefüllt. Neben dem Bassin wird ein Angareb[1] aufgestellt als Sitz für den Regenherrn. Sind nun alle Vorbereitungen zu dessen Empfang getroffen, so tritt der Regenherr aus seinem Hause und schreitet in den Kreis der ihn empfangenden Greise; einer derselben giesst dann einen Topf voll zerlassener Butter über dem Haupte des Regenherrn aus, um hierdurch reichen Erntesegen für das beginnende Jahr zu inauguriren.

Der Regenherr hält in seiner Hand ein Gefäss mit der ‚Arznei für den Himmel'. Diese Arznei besteht in Extracten aus verschiedenen Pflanzen mit ätzendem Safte. Den Inhalt dieses Gefässes giesst nun der Regenherr in das erwähnte volle Bassin, taucht dann einen Sprengwedel in diese Flüssigkeit und sprengt damit gegen den Himmel nach allen vier Richtungen desselben: Butter, Honig und Milch bezwecken, das Himmelsgewölbe weich und schmiegsam zu machen, und der ätzende Pflanzensaft frisst dann allmälig in diese erweichte Decke an verschiedenen Stellen Löcher, durch welche der hinter der Himmelsdecke angesammelte Regen sich hindurchzwängt, schliesslich die Decke selbst zerreisst und dann die Fülle des Regens über die Erde sich ergiesst.

Nach dieser heiligen Function streckt der Regenherr seinen Körper auf das Angareb hin, um sich von seiner himmelstürmenden Arbeit auszuruhen. Kommt er hiebei auf eine Seite des Körpers zu ruhen, so ist dies ein Vorzeichen, dass nur Strichregen eintreten werden; legt er sich aber auf die breite Fläche des Rückens, dann steht ein allgemein befruchtender Landregen in sicherer Aussicht. Lautes Freudengeschrei des assistirenden Volkes erfüllt dann weithin vernehmbar die Lüfte, und indem eigens hierzu aufgestellte Wächter den Signalruf von Berg zu Berg weiter senden, ist in wenigen Stunden das ganze Land in Kenntniss der frohen Verheissung vom heiligen Berge Koita.

Nach Beendigung dieser Ceremonie wird der Regenherr in sein Haus zurückgebracht und er darf nun dasselbe durch

[1] Das in ganz Nordost-Afrika gebrauchte tragbare Bettgestell (Sudan-Arab. انجريب), die beiden Seitenbalken der Oberseite sind durch ein Geflecht aus Kuhhautriemen mit einander verbunden; der Kunama-Ausdruck dafür ist *aránta*, dem Tigré አራት፡ entlehnt.

volle vier Monate nicht verlassen, vielleicht wohl, auf dass nicht durch seine Erscheinung eine Stauung des Regenfalles eintrete. Ist aber diese Zeit um und die Erde hinreichend mit Regen gesättigt, dann kann auch der Regenherr wieder nach Belieben und Gutdünken seinen Privatgeschäften und Vergnügungen nachgehen, bis zum kommenden Kowa-Feste. Besondere Vorrechte im übrigen Leben oder auch nur äussere Abzeichen unterscheiden ihn nicht von andern Kunama.

Wehe aber dem Regenherrn, wenn seine Arznei nicht die verheissene Wirkung auf die Himmelsdecke ausübt, wenn bei anhaltender Dürre während der normalen Regenzeit die Arbeiten des Ackerns und Säens nicht vor sich gehen können und das Vieh wegen Grasmangel umkommt. Dann zieht das Volk abermals auf den Berg Koita, der Menge voranschreitend, so verlangt es die Sitte, sämmtliche Verwandte und Freunde des Regenherrn. Derselbe wird auf einem weiten Platze mitten unter die empörte Volksmenge geführt und einer der Verwandten des Regenherrn eröffnet ihm in einer kurzen Ansprache die allgemeine Missstimmung des Volkes, über welches er Elend und Trübsal verhängt habe: nicht Fülle an Korn, sondern ‚dies da‘ stehe für dieses Jahr von der Erde zu erwarten, mit welchen Worten er ihm einige Sandkörner in das Gesicht streut. Dieser Act ist das Signal zum Angriff für die anwesende Volksmenge, die unter einem Hagel von grossen Steinen den Regenherrn todt niederstreckt. An seiner Stelle wird sein nächster Bruder mütterlicher Seite oder in dessen Ermangelung der älteste Sohn seiner Schwester zum neuen Regenherrn erkoren.

Diese Succession ist im Erbrecht der Kunama begründet, nach welchem allein die mütterliche Erbfolge Geltung hat. Ob dieses eigenthümliche Erbrecht im alten Erfahrungsatze: *pater incertus, mater certa* begründet ist, was man allerdings nach den lockeren Eheverhältnissen der Kunama vermuthen könnte, bleibe dahingestellt. Die gleiche Einrichtung gilt auch bei den Barea,[1] welche mit den Kunama auch in den übrigen Sitten und Gebräuchen fast durchgehends übereinstimmen, daher ich hier auf diese verweise, um nicht den gleichen Gegenstand wiederholen zu müssen.[2]

---

[1] Vgl. meine Barea-Sprache. Wien 1874, S. 10.

[2] Ibid S. 5—14.

Ein grösseres Interesse als Einleitung zur Sprache eines Volkes bietet die Frage nach dessen Herkunft und verwandtschaftlichen Beziehungen zu andern Völkern. Wirft man einen Blick auf die Gebiete, welche das Kunama-Volk gegenwärtig innehat, so springen zwei Thatsachen von selbst in das Auge des Betrachters: die Kunama bewohnen ein schwer zugängliches, wenig anlockendes Gebirge, theilweise auch Hochgebirge, und sind ferner von allen Seiten, mit Ausnahme einer kurzen Strecke im Norden, wo die Barea angrenzen, von semitischen Einwanderern, Tigré und Amhara, eingeschlossen.

Aus diesen zwei Thatsachen darf wohl vermuthet werden, dass die Kunama jenes unwirthliche Gebirgsland schwerlich aus freiem Antriebe gegen die fruchtbaren Ebenen und Niederungen an den Flüssen vertauscht haben, sondern in Folge Vordringens semitischer Einwanderer von allen Seiten bedrängt, dorthin sich zurückziehen mussten.

Hierzu kommt noch eine dritte, ebenso wesentliche Thatsache: die Kunama sind fast ausschliesslich nur Ackerbauer und betreiben die Viehzucht gerade so weit, um eben ausreichend Milch und Butter zu ihrer Polenta zu erzielen. Ihr Hauptnahrungszweig ist nicht Fleisch, sondern nur Korn, woraus sie eine Art Polenta machen; ausserdem bildet ihre tägliche Nahrung das bekannte vortreffliche Kunama-Bier, welches sie stark zu brauen verstehen und meist mit dem dicken Malz vermengt trinken.

Diese Gebirge jedoch, welche die Kunama bewohnen, eignen sich aber meist nur für Viehzucht, dagegen wenig für den Ackerbau, und gerade in diesem letztern Zweige übertreffen die Kunama bezüglich rationeller und hingebender Behandlung des Bodens weitaus alle umwohnenden Völker, von denen z. B. die Tigré, obwohl über die fruchtbaren Niederungen im Barka verbreitet, erst jetzt allmälig vom Nomadenleben zum Ackerbau überzugehen im Begriffe stehen. Der reiche Ertrag des Bodens im Barka, der bei wenig Pflege stets grossen und sichern Erntesegen bringt, veranlasst also die Tigré, ihr ihnen lieb gewordenes, ungebundenes Nomadenleben aufzugeben und sich sesshaft zu machen. Wären demnach die Kunama in ihr jetziges steiniges Gebirgsland den Tigré gleich als Nomaden eingezogen, nie wären sie dann bei den obwaltenden Boden-

verhältnissen ihres Landes von der Viehzucht zum Ackerbau übergegangen.

Hieraus darf also wohl erschlossen werden, dass die Kunama ehedem Bewohner fruchtbarer Ebenen waren, wo sie zum Ackerbau hingeführt wurden, und dass sie aus diesen ihren ehemaligen Gebieten, von semitischen Einwanderern verdrängt, sich in diese ihre heutigen unwirthlichen Gebirge zurückgezogen haben.

Wann dieses Ereigniss der Besitznahme ihres heutigen Landes stattgefunden, darüber haben die Kunama selbst keine Kunde. Auf meine wiederholten Fragen und Unterredungen mit Kunamas über ihre Vorzeit erhielt ich stets nur zur Antwort, sie hätten ihr Land von jeher besessen und es existire keine Sage oder Erinnerung, dass sie jemals in einem andern Lande gewohnt hätten. Es folgt hieraus, dass sie bereits seit vielen Jahrhunderten dort sesshaft sein müssen, da ihnen jegliche Erinnerung an frühere Wohnsitze in Vergessenheit gekommen ist; doch berichtet Munzinger,[1] er habe von Kunamas vernommen, sie seien aus Abessinien her eingewandert, und auch die Abessinier hielten die Kunama ‚für die alten Axumiten'.

Möglich, dass diese Nachricht einen geschichtlichen Kern birgt und demnach die Kunama ehedem weiter südlich gewohnt haben, wo sie die Nachbarn des chamitischen Volkes der Agau von Lasta gewesen sein dürften, weil sich im Wortschatz der Kunama einige gerade auf die Ackerbestellung bezügliche Ausdrücke, die dem Agau-Volke angehören, vorfinden.[2]

Wurden die Kunama im Süden von den vordringenden Semiten zurückgetrieben, so haben sich dieselben in anderen Gegenden vielleicht mit den semitischen Einwanderern vermengt und ihre nationalen Eigenthümlichkeiten aufgegeben.

---

[1] Ost-Afrikanische Studien, S. 452.

[2] Vgl. Kunama *gábga* = Agau *kábga* der Pflugochs, Büffel; K. *erbā́na* = A. *ĭrbā́nā* der Pflug; K. *nūa* = A. *nĭwa* die Pflugdeichsel; K. *karbása* = A. *korbár* Strick, der die Pflugschar festhält. Dem Agau-Stamm gehören auch an: K. *ámfura* = A. *anfárā* Jüngling; K. *díbba* = A. *díbbā* der Mahabar oder Berathungsplatz der Gemeinde inmitten des Dorfes, ferner K. *támfa* = A. *ṭánfìyā*, Amh. ጦጺዮ፡ (Arab. عشر, Tigray ግንዴዔ፡, Tigré ገልዓ፡) calotropis procera, deren giftiger Saft gegen eine bösartige Beulenseuche (orientalische Pest?) nützlich verwendet werden soll.

Bestimmt wissen wir einen solchen Fall vom Volke der Algeden, welche derzeit eifrige Muslims sind und nur im Tigré sprechen, trotzdem aber von den Kunama als ihre Brüder angesehen werden.[1]

Wir sehen also gerade hier im Nordwesten vom heutigen Kunama-Lande noch deutlich, wie die ehemalige Verbindung der Kunama mit ihren nächsten Raceverwandten, welche gewiss nur von den eindringenden Semiten gegen die oberen Nilländer zurückgetrieben worden sind, unterbrochen und zerrissen wurde. Denn der gegenwärtigen Isolirung der Kunama, da dieselben mit keinem jetzt in Nordost-Afrika sesshaften Volke weder in sprachlicher noch physischer Beziehung irgend einen Zusammenhang zeigen, muss eine Epoche vorausgegangen sein, in welcher neben ihnen andere Völker gleichen Ursprungs gehaust haben.

Die physischen Merkmale der Kunama — sie sind dolichocephal, mit schmutzig schwarzer Hautfarbe, ein wenig aufgeworfenen Lippen und sehr stark nach vorn gerichtetem Gebiss, aufgestülpter Nase, grossem Mund und mächtig entwickeltem Unterkiefer, spärlichem Bartwuchs, die Extremitäten mager und wenigstens beim männlichen Geschlecht gänzliches Fehlen der Waden, charakteristisch ist beiden Geschlechtern die sehr stark geneigte Stellung des Beckens[2] — machen dieses Volk beim ersten Blick als der afrikanischen Urrace angehörig sofort erkenntlich, welche, wenn man die Kunama und das kleine Völkchen der Barea abrechnet, derzeit aus ganz Nordostafrika durch die Semiten völlig verdrängt ist und erst am oberen Nil wieder beginnt und dort ohne nennenswerthe Unterbrechung durch semitische Einschiebungen sich fortsetzt.

Auch die Sitten und Gebräuche der Kunama, von den der übrigen Völker Nordost-Afrikas (die Barea abgerechnet) völlig abweichend, treffen wir vielfach wieder bei Völkern am Nil und den Nubiern in Kordofan; ich erinnere bezüglich der Gebräuche beispielsweise nur an das oben geschilderte eigenthümliche Erbrecht der Kunama, welches allgemein auch in

---

[1] Vgl. auch Munzinger, Ostafrikanische Studien, S. 432.

[2] Diese Characteristica gelten für die Kunama des Inlandes von Betkom nach Süden zu, während die nördlichen Nachbarn der Barea bei Tendere, Samero u. s. w. in Folge von Wechselheiraten mit diesen vielfach dem Barea-Typus zuneigen.

den ehemaligen nubischen Reichen üblich war,[1] sowie an die Institution des Regenherrn bei den Kunama, die wir noch heute bei den Nuba-Negern in Kordofan und bei dem Volke der Bari treffen.

Bezüglich der sprachlichen Verwandtschaft der Kunama möchte ich an diesem Orte nur vorweg meiner Ueberzeugung dahin Ausdruck geben, dass das Kunama seinem grammatischen Baue nach die nächsten Beziehungen zum Nubischen aufweist; die weitere Ausführung dieses Gegenstandes bleibe dem eigentlichen Werke über die Kunama vorbehalten.

Die Materialien zum Kunama habe ich während meines an zwei Monate dauernden Aufenthaltes in Amideb und Betkom (im Frühjahr 1880) zusammengetragen. Das kleine Kunama-Vocabular von Werner Munzinger, welches ich im Manuscript[2] besitze, habe ich an Ort und Stelle durchgehends rectificirt und bereichert; wenig brauchbar erwies sich das kurze Glossar bei Salt. Gute Dienste leistete mir zu Beginn meiner Kunama-Studien, im Lande selbst, das kleine, aber sehr brauchbare Schriftchen von P. Englund,[3] und ich bedauere nur sehr lebhaft, dass der Verfasser während seines mehrjährigen Aufenthaltes bei den Kunama seine Studien über Sprache und Sitten dieses Volkes nicht in einem den interessanten Stoff erschöpfenden Werke behandelt hat.

---

[1] Vgl. Waitz, Anthropologie II, 131.

[2] Vgl. hierüber Munzinger selbst, in seinen: Ostafrikanischen Studien, S. 427 und 467.

[3] Ett litet Prof på Kunama-Språket. Samladt och utgifvet af P. Englund, F. D. Missionär i Ost-Afrika. Stockholm, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Förlag, 1873. 8⁰. 71 pagg. Die Schrift enthält: S. 1—30 Grammatik, S. 31—34 Sprachproben, und S. 35—71 Glossar.

Grammatik des Kunama.

Laute der Kunama-Sprache.

1) Die Sprachlaute des Kunama sind folgende:

	Consonanten						Vocale						
Dentale	*t*	*d*	*s*	*l*	*r*	*n*							
Palatale	*c*	*j*	*š*	*y*		*ñ*	*i*	*ī*	*e*	*ē*			
Gutturale	*k*	*g*	*h*			*ṅ*	*a*	*ɑ*	*ā*	*ɑi*	*āi*	*ɑu*	*āu*
Labiale	—	*b*	*f*	*w*		*m*	*u*	*ū*	*o*	*ō*	*ui*	*oi*	

2) Hierzu will ich nur zu jenen wenigen Lauten, deren Aussprache nicht schon aus den oben gewählten Lettern klar wird, einige kurze Bemerkungen anschliessen.

3) Die Laute *c* und *j*, unserem tsch und dsch entsprechend, sind dem Kunama nicht ursprünglich, da sie nur in Lehnwörtern aus dem Tigré vorkommen. Demgemäss ist auch die Aussprache dieser Laute nicht bei allen Kunama die gleiche; während nämlich solchen Kunama, welche in täglichem Verkehre mit Tigrés stehen, die Aussprache von *c* und *j* = tsch, dsch ganz geläufig und leicht ist, werden dagegen in den gleichen Wörtern im Innern des Landes die Laute *c* und *j* wie *ty* und *dy*, vielfach sogar blos wie *t* und *d* ausgesprochen.

4) Der Charakter *š* entspricht unserem sch, *y* dem j in ja, Jahr u. s. w., und *ñ* dem gleichen Laut im Spanischen. Die Aussprache von *n* vor Dentalen und Gutturalen ist genau so wie im Deutschen, so in *anda* gross, *inti* sehen, das *n* wie in unserem E n d e, K a n t e; vor Gutturalen wird dieses *n* nasalirt, wie im Deutschen, so z. B. *dángoba* Wade, *abánkala* Violine, wie unser *n* in A n g s t, d a n k e n u. s. w.

5) Der Laut, den ich mit *ṅ* bezeichne, ist derselbe, den E. B r ü c k e, Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute, Wien 1876, 2. Auflage, S. 66, mit π^2 signalisirt

hat; es ist der Laut *ng* in unsern Wörtern Wange, Enge, Lunge, Schwung, kommt im Kunama aber auch im Anlaut vor, wie *ńa* Wesen, *ńáda* Speise, *ńáńa* Mücke, *ńára* Ochs, *ńárfa* Nadel, *ńírfi* schluchzen, *ńau* miauen, *ńéla* Zunge, *ńéra* Lüge, *ńóńa* Frosch, *ńóra* Himmel, *ńur* summen, *ńúrtu* brüllen.

6) Alle übrigen Consonanten, im An-, In- und Auslaut vorkommend, lauten wie die entsprechenden im Deutschen, nur *w* wird wie das englische *w* gesprochen.

7) Dasselbe gilt von den Vocalen. Eine kurze Bemerkung erheischt nur das *a*; dasselbe wird gesprochen wie im Tigré und Amhara der Vocal *ă* im Inlaut, wie auch Kunama *a* nur im Inlaut vorkommt, wie *dárka* Weib, *ándara* Messer u. s. w. Nach vorangehendem *w* lautet *a* wie *o*, z. B. *wárata* Arbeit, *wámbar* Stuhl u. s. w., spr. *worata*, *wombar*. Am nächsten steht der Laut *a*, den Brücke a. a. O. S. 27 mit *e*[a] bezeichnet, dem französischen *è*.

8) Wir gehen nun über zur grammatischen Behandlung des Kunama und betrachten zunächst:

Das Pronomen.

1) Das persönliche Pronomen.

Dasselbe lautet wie folgt:

Singular	Dual	Plural
abá ich	*áme*	*ắme* wir
ená du	*éme*	*ḗme* ihr
unú er, sie	*íme*	*ī́me* sie.

9) Für die erste Person im Dual und Plural wird auch *kíme* (Dual), *kī́me* (Plural) gebraucht, jedoch nur in der Bedeutung von wir beide (Dual), wir alle (Plural) ohne Ausnahme eines einzelnen Individuums.

10) Der Dativ, Accusativ, Ablativ werden wie gewöhnliche Nomina mit Postpositionen verbunden, z. B. *unú abá-sī láusa-bu áyāke* er schlug mich mit der Hacke, *abá ená-la áila fáuda náinake* ich habe mehr Kühe als du (im Vergleiche mit dir), *abá unú-sī áifa násōke* ich gab ihm Bier u. s. w.

11) Der Genetiv wird ausgedrückt durch:

2) Das possessive Pronomen.

12) Dasselbe wird gebildet, indem man dem Nomen für die erste Person *a-*, für die zweite *e-*, für die dritte *i-* vorsetzt. Im Dual und Plural treten die gleichen Personalsuffixe vor das Nomen und nur dieses erscheint mit dem Pluralsuffix versehen. Der Dual unterscheidet sich beim Nomen in nichts vom Plural. Als Beispiel möge folgendes dienen:

Singular	Plural
á-wa mein, unser Vater	*á-wa-i* unsere Väter
é-wa dein, euer Vater	*é-wa-i* eure Väter
í-wa sein, ihr Vater	*í-wa-i* ihre Väter.

13) Der Dual und Plural des Possessivs kann, wenn es die Deutlichkeit der Rede erfordert, auch durch das Personalpronomen umschrieben werden; z. B. *áme á-wa útūke* wir (von uns, Genetiv dualis) unser Vater ist gestorben. Ebenso im Plural *áme á-wa útūke.*

14) Diese eben angegebene Possessivbildung wird ausser bei dem erwähnten *wa* Vater, noch gebraucht bei folgenden Nomina: *mámala* Grossvater, *ína* der ältere Bruder, *íša* der jüngere Bruder und *na* Gestalt, Körper, als *a-mámala* mein Grossvater, *é-ina* dein älterer Bruder, *ína* (für *í-ina*) sein älterer Bruder, *íša* (für *í-iša*) sein jüngerer Bruder. Ebenso im Plural *a-mámalai* unsere Grosseltern u. s. w.

15) Bei allen übrigen Nomina (mit Ausnahme von *nā* Mutter, wovon unten die Rede) wird das Possessiv gebildet, indem man dem Wörtchen *ṅa* Besitz, Sache für die erste und *a* ebenfalls Besitz, Sache, Wesen bezeichnend, für die zweite und dritte Person die oben genannten Personalpräfixe vorsetzt und dieses Compositum dem Nennwort anfügt. Wir wählen als Beispiel das Nomen *íta* Haus. Der auslautende Vocal des Nomens fällt vor dem folgenden vocalischen Possessiv aus.

Singular	Plural
it-á-ṅa mein, unser Haus	*it-á-ṅa-i* meine, unsere Häuser
it-é-a dein, euer Haus	*it-é-a-i* deine, eure Häuser
it-í-a sein, ihr Haus	*it-í-a-i* seine, ihre, deren Häuser.

16) Die Wörtchen *ña* und *a* sind Synonyma; für die erste Person wird statt des eigentlichen *a*, mit welchem die Possessivelemente zu verbinden wären, das gleichlautende *ña* gewählt, also *it-á-ña* statt *it'-á-a*, um den Zusammenstoss von drei gleichen Vocalen *(it'-a-a = ita-a-a)* zu vermeiden.

17) Mit dem Worte *nā* Mutter werden die Possessivelemente in folgender Art verbunden:

Singular	Plural
a-n-ā-ña meine, unsere Mutter	*a-n-ā-ña-i* unsere Mütter
e-n-ē-ña deine, eure Mutter	*e-n-ē-ña-i* eure Mütter
i-n-ī-ña seine, ihre Mutter	*i-n-ī-ña-i* ihre Mütter.

18) In der Bedeutung unsere Mutter wird bisweilen statt des angegebenen auch nach folgendem Schema construirt:

Singular	Plural
a-n-ā-ñ-á-ña unsere Mutter	*a-n-ā-ñ-á-ña-i* unsere Mütter
e-n-ē-ñ-é-a eure Mutter	*e-n-ē-ñ-é-a-i* eure Mütter
i-n-ī-ñ-í-a ihre Mutter	*i-n-ī-ñ-í-a-i* ihre Mütter.

19) Die Form *anáña* (aus *a-nā-á-ña*) u. s. w. bedeutet: meine Mutter *(a-nā)*, mein Besitz *(á-ña)* u. s. w. Die Ursache dieser combinirten Possessivbildung gerade bei diesem Worte lässt sich wohl zur Evidenz erweisen. Die Sprache musste auf Mittel sinnen, um Missverständnisse zu vermeiden; so könnte *a-nā* meine Mutter eine Verwechslung verursachen mit *á-na* meine Gestalt und *ána* Kopf, für mein Kopf, bildet der Kunama: *ana-sang-á-ña*, wörtlich: Kopf-Knochen (Schädel)-mein-Besitz, dagegen wieder *an-é-a* dein Kopf, *an-í-a* sein Kopf, im Plural: *ana-sang-á-ña-i* unsere Köpfe, *an-é-a-i* eure Köpfe, *an-í-a-i* ihre Köpfe. Für die zweite Person *é-nā* deine Mutter könnte in der Rede ein Missverständniss entstehen mit *é-na* dein Körper, deine Gestalt, Form, so wie in der dritten Person mit *ína* dieser.

3) Das Reflexiv.

20) Dasselbe lautet *áina* [1] und wird stets mit den Suffixen sub §. 15 verbunden gebraucht, als:

[1] Ueber *aina*, entstanden aus *a* + *ina*, vgl. unten im Abschnitt über die Bildung der Nennwörter, §. 117.

Singular	Plural
ain-á-ña ich, mir, mich selbst	*ain-á-ña-i* wir u. s. w. selbst
ain-é-a du, dir, dich selbst	*ain-é-a-i* ihr u. s. w. selbst
ain-í-a er, ihm, ihn selbst	*ain-í-a-i* sie u. s. w. selbst.

Beispiele: *abá ainána namínke* ich selbst that es, *abá ainána* (und *ainána-sī*) *nakárike* ich bestrich mich mit Kohol, *unú ainía bubúske* er grämte sich.

4) Die Demonstrativa.

21) Das Kunama kennt folgende zwei Demonstrativa:

A) *ína* dieser, diese, plur. *ín-ē* und *ina-y-ḗ*.

B) *wáina* jener, jene, plur. *wáin-ē* und *wáina-y-ē*.

Der Plural *ín-ē* und *wáin-ē* ist aus *ína*+*i*, *wáina*+*i* (*i* Pluralzeichen) zusammengezogen. Die Formen *inayē* und *wainayē* werden nur gebraucht, wenn auf die genannten Demonstrativa kein Nennwort folgt, z. B. *ína kísa máida, wáina báya* dieses Mädchen ist schön, jenes hässlich; plur. *ínē kísai máidai, wáinayé báyai.*

22) Wenn dem Demonstrativ ein Nennwort folgt, so bleibt jenes im Plural, bisweilen in der Singularform stehen, z. B. *ína dárkai* diese Frauen, *wáina agárai* jene Männer (anstatt *ínē* u. s. w.). Hieraus folgt, dass die Formen *inayē*, *wainayē* zu zerlegen sind in: *ina-i-a-i* = diese — ihre — Wesen u. s. w. *i-a* sein Wesen, plur. *í-a-i*, zusammengezogen *i-ē*; über *a* Wesen vgl. unten bei der Bildung der Nomina, §. 113.

23) Wenn auf das Demonstrativ ein besonderer Nachdruck gelegt werden soll, so wird dasselbe dem Nennwort sowohl vor- als nachgesetzt, dabei treten einige kleine phonetische Veränderungen zu Tage, welche darin bestehen, dass das *i* des dem Nennwort nachfolgenden *ina* mit dem auslautenden *a* des Nennwortes zu *e* zusammengezogen wird, als *ína kéna (= ka ína)* dieser Mann da, *ína darkéna (= dárka ína)* diese Frau da, *ína kiséna (= kísa ína)* dieses Mädchen da u. s. w. Das nachgesetzte *wáina* erscheint in der Form von *wa* (woraus folgt, dass *wáina* = *wa* + *ína* dort dieser); dieses *wa* nun (gesprochen wie im englischen Wort *water*) wird ebenfalls mit dem auslautenden *a* des Nennwortes zu *o* zusammengezogen, als: *wáina kóa (= ka-ua)* jener Mann dort, *wáina darkóa (= dárka-ua)* jene Frau dort, *wáina kisóa (= kísa-ua)* jenes Mädchen dort u. s. w.

Beispiele: *ína darkēna máida, wáina darkōa báya* diese Frau hier ist schön, jene Frau dort ist hässlich. *ína* (und *ínē*) *darkēnai máidai, wáina* (und *wáinē*) *darkōai báyai* diese Frauen da sind schön, jene Frauen dort sind hässlich.

24) Statt der obigen Demonstrativa kann, wenn das Nennwort, auf welches sich das Demonstrativ bezieht, nicht beigesetzt wird, *ái* dieser, jener (im Plural ebenfalls *ái*) gebraucht werden, z. B. *ái gílai nume, ukúnai* das da sind ja nicht Hörner, sondern Ohren, *ái nakaíloke* vor dem da hatte ich Angst (das fürchtete ich).

5) Die Interrogativa.

25) Die Frage wer wird ausgedrückt mittelst *náno* plur. *nakēno*, z. B. *ína ka báya náno* wer ist dieser böse Mann? *ína dárka náno* wer ist diese Frau da? *ína kísa máida náno* wer ist dieses hübsche Mädchen? *éme nakéno* wer seid ihr? *wáina agárai nakēno Sámaro-lá ólōmai*, wer sind jene Männer, die nach Samero gekommen sind? *ína dárkai nakēno* wer sind diese Frauen?

Die Form *náno* = *na* wer + *no* seiend (Particip des Verb substantivum), also *ená náno* wer bist du? = du wer seiend? Im Plural steht *kē* für *kai* (= *ka-i*) Leute.

26) Wenn ein anderes Verb ausser dem Verb substantivum mit dem Fragewort wer verbunden wird, so wird jenes *no* (in *náno*) dem Particip des Verbs nachgesetzt; z. B. *na íta úda isé-no* wer hat die Hausthür geschlossen? *ná-te miló-no* mit wem kamt ihr an?

27) Im Plural bleibt die Form *nakéno*, dafür aber erscheint das Verb in der Relativform; z. B. *nakēno biyáña óno-ma* wer hat mein Wasser ausgetrunken = welche Leute sind es, die meine Wasser ausgetrunken haben?

28) Das Fragewort was? wird mittelst *ai* (vgl. oben §. 24) ausgedrückt und nach Art von §. 25 mit *-no* verbunden; z. B. *ai ái-no* was ist das? *ená ai é-no* was sagtest du? *ai nokailó-no* vor was hast du Angst? *ai nimín-no* was machst du? *ai niñá-no* was isst du?

29) Dieselbe Frage wird ausgedrückt mittelst *ái ši* (*ši* = Sache); z. B. *ái ši-no naf-é-a* welcher ist dein Nutzen = zu

was bist du nützlich? *ái ši-bu unú-sī niyá-no* womit (mit welchem Instrumente) schlugst du ihn?

30) Die Frage warum lautet *áñi-no*; z. B. *áñi nokailó-no* warum fürchtest du dich? *éme áñi mibací-no* warum streitet ihr? *ai áñi nudá-no* warum sagtest du das?

31) Dieselbe Frage kann auch mittelst *aimín-no* (= *ai imin-no* was verursacht es?) ausgedrückt werden; z. B. *aimínno nūdanní-no* warum redest du nicht? *aimínno bíya náu-no* warum trägst du Wasser? *aimínno kísa nukú-no* warum missachtest du das Mädchen? *aimínno ína kéna-sī oyá-no* warum schlugen sie diesen Mann? (vgl. §. 56).

32) Die Frage wo? wohin? woher? lautet *áika* und *ínka* (*ka* = Raum, *in* ist wohl identisch mit *ína* dieser, s. §. 21, A); z. B. *éwa áika-no* (oder *ínka-no*) wo ist dein Vater? *áika* (oder *ínka*) *gán-no* wohin gehst du? *ená áika* (oder *ínka*) *nó-no* woher kommst du?

33) Dasselbe Fragewort kann auch mit Postpositionen verbunden werden, so: *éwa aika-lé-no* wo ist dein Vater? *inka-lé níñĭ-no awadéna* (*awada-ína*) wo schliefst du heute Nacht?

34) Die Fragen bezüglich der Zeit, Zahl, Art und Weise, oder mit andern Worten, wann, wie viel, wie, werden ausgedrückt wie im Vorangehenden, indem Zeit und Raum für gleichbedeutend gebraucht werden; doch erscheint hier mit *áika*, *ínka* häufiger die Postposition *-de* (für *le*) verbunden; z. B. *éwa ínka-de utú-no* wann starb dein Vater? *áila* (und *áilai*) *áika-de* (und *ínka-le*) *nmá-no* wie viele Kühe hast du? *ínke-de ėla ána-lā agúso* wie, auf welche Weise (eigentlich: wo) soll er auf den Baum hinaufsteigen? *ína lauséna ínkade bída išă-no* wie sollte dieses Beil von Eisen sein? (eigentlich: wo gibt es Eisen an diesem Beil).

6) Das Relativ.

35) Das Relativ wird ausgedrückt mittelst *-ma* oder *yā*, welche an den Aorist- oder Futural-Stamm angefügt werden; z. B. *ka áyā-ma kísa íwa* der Mann, der mich schlug, ist des Mädchens Vater. *íta nó-ma* (oder *nō-yā*) *itáña kóske* das Haus, das du betreten hast, ist mein Haus.

36) Der Plural lautet *-mái* oder *-mē* (*-yā* im Plural nicht üblich); z. B. *áilai éme mintí-mai áwa áilai okóske* die Kühe, welche ihr gesehen habt, sind meines Vaters Kühe.

37) Da dem Relativzeichen das Verb mit den Personalpräfixen stets vorangeht und durch diese der Plural des Verbs im Relativsatz bereits zum Ausdrucke gelangt, so wird *-ma* auch im Plural häufig nicht verändert, z. B. *agárai támma Sámaro-lā ólō-ma báyai* die Männer, die heute aus Samero kamen, sind Gauner (Sing. *ka yó-ma* Mann, welcher kam).

38) Der Relativsatz kann auch, ohne *-ma* und *-ya* ans Verb desselben anzufügen, dadurch ausgedrückt werden, dass man denselben dem Nennwort, auf welches sich der Relativsatz bezieht, unmittelbar voranstellt; z. B. *óta inámme súka-lā gānána* ich werde in eine Ortschaft ziehen, welche keine Dornen hat (= Dorn — er hat nicht — Ort — an — ich gehe).

Das Verb.

1) Eintheilung des Verbs, Wurzelform.

39) Die Verba im Kunama sind entweder: A) primitive, B) abgeleitete.

A) Primitive Verba.

40) Die primitiven Verba sind zum grossen Theil:

a) einsilbige, und zwar bestehend:

α) aus einem einzigen Vocal, als *ī* gehen, *ō* kommen, *ū* eintreten;

β) aus einem anlautenden Consonanten und auslautendem Vocal, als: *ba* tanzen, *bā* Schmerz empfinden, *bi* coire, *bo* pflügen, *bō* genesen, *de* umkehren, *di* aufgraben, *dī* fliehen, *fe* einfetten, *fē* pflücken, *fu* zugraben, *ji* lachen, *ka* nehmen, *ke* begegnen, *ku* verweigern, *le* stechen, *li* binden, *lo* einfädeln, *me* lieben, *mi* treten, *mo* anfühlen, *ṅa* essen, *na* formen, *nō* trinken, *sa* werden, *se* schliessen, *ši* zeugen, gebären, *te* aufheben, *tē* zerstören, *ti* setzen, *to* alt werden, *tū* sterben, *wa* weben, *wi* scheiden, trennen, *yā* schlagen, tödten, *yo* reiben, malen (Korn);

γ) aus einem an- und auslautenden Consonanten mit einem zwischen diesen beiden befindlichen Vocal, als: *bal* verlieren,

bin nehmen, *bur* satt werden, *biš* auflösen, *diñ* dreschen, *fak* spalten, *fal* übernachten, *ful* salben, *kaf* cacare, *kas* leugnen, *kos* sein, *lab* trocken werden, *mal* den Garaus machen, *min* machen, *tak* wissen, *tik* hören.

b) Zweisilbige, und zwar bestehend:

α) aus zwei consonantisch anlautenden und vocalisch auslautenden Silben, als: *baci* zornig sein, *bala* begiessen, *bañe* verlassen, *boro* durchlöchern, *dame* hassen, *dela* theilen, *dolo* verbergen, *fali* erzählen, *fašo* spalten, *feta* ausbreiten, *fulu* befreien, *futa* schinden, *gura* rauben, *gurā* führen, *goša* sich einer Sache annehmen, *guta* knüpfen, *giro* umgehen, *gota* aufhelfen, *gesi* bewässern, *kada* übersetzen (über den Fluss), *kala* barbiren, *kalo* beargwöhnen, *kale* niedersetzen, *kamo* brüten, *kana* beschützen, *kasi* drehen, *kati* schwängern, *kela* zählen, *kelā* fragen, *kesa* glätten, *mala* schliessen, *male* irre gehen, *mane* ausdehnen, *mañi* enthalten, *masi* betrügen, *nāme* mischen, *sako* einfüllen, *sale* füttern, *šadi* fett werden, *tana* schmelzen.

β) Die erste Silbe lautet vocalisch an, als: *ina* haben, *ite* finden, *uda* sprechen, *una* stehlen, *uti* befreien.

γ) Die zweite Silbe schliesst consonantisch, als: *babal* trösten, *digin* heiraten.

c) Dreisilbe, in sehr geringer Zahl vorhanden, die entweder Composita oder aus dem Tigré entlehnt sind, als: *babayi* reizen, *fegeda* umwenden, *fogoli* kämmen, *fufura* forttreiben, *mamara* erschrecken, *sagame* preisgeben, *sakama* ungehorsam sein, *sambala* verlangen, *sonkolo* aufhängen.

41) Die grösste Zahl der primitiven Verba im Kunama ist ihrem Baue nach einsilbig; die zwei- und dreisilbigen Verbalstämme sind zum Theil aus den Sprachen benachbarter Völker entlehnt oder sind Composita aus einsilbigen Elementen, und entstanden:

a) durch Reduplication, wie: *jiji* lachen, *mimi* pressen, *nini* beissen, *susu* versöhnen, *fufura* fortjagen, *babal* trösten, *lalab* trocknen u. s. w.;

b) durch Zusammensetzung verschiedener Elemente, wie: *ina* haben, besitzen = *i* hin-, ausgehen (zu einer Verrichtung) + *na* erwerben, sich aneignen (also durch Arbeit erwerben oder erworben haben, rechtmässig besitzen), Gegensatz *una*

stehlen = *u* eindringen + *na* erwerben. Namentlich werden die Modificationen, welche wir mittelst verschiedener Adverbien ausdrücken, wie weggehen, zurückkehren, fortnehmen u. s. w. im Kunama regelmässig durch Composition von Verben ausgedrückt, wie *bini* wegnehmen = *bin* + *i* nehmen — gehen, *no-gol* austrinken = trinken — vertilgen u. s. w.

42) Auch gibt es Composita aus einem Nomen und einem Verbum, wie *kaf* cacare = *ka* Bauch und Inhalt des Bauches + *fa* werfen (Inhalt des Leibes auswerfen), *kagē* gähnen = *ka* Inneres + *gē* öffnen, spalten, *kamo* brüten (Henne) = *ka* Bauch + *mo* berühren, *kati* schwängern = *ka* Bauch + *ti* einsetzen, -pflanzen, *kale* Böses nachreden = *ka* Bauch (= Herz) + *le* verwunden u. s. w.

2) Genera des Verbums.

42) Das Kunama unterscheidet nur Activ und Passiv. Jenes, den einfachen Verbalstamm darstellend, ist entweder transitiv, wie *na* essen, *nō* trinken, *min* machen, *yā* schlagen, oder intransitiv, wie *bō* genesen, *ji* lachen, *tū* sterben u. s. w.

43) Das Passiv wird gebildet, indem man dem Verbalstamm *ko-* vorsetzt, wie *ko-di* gegraben werden (von *di* graben, einen Brunnen), *ko-bi* beschlafen werden (von *bi* coire), *ko-beni* erfasst werden (von *beni* erfassen), *ko-digin* geheiratet werden, heiraten (die Frau, von *digin* heiraten, der Mann), *ko-fufura* vertrieben werden (von *fufura* vertreiben), *ko-gura* beraubt werden (von *gura* berauben), *ko-kalo* im Verdacht stehen (von *kala* beargwöhnen), *ko-kati* schwanger werden (von *kati* schwängern), *ko-mal* vollendet worden (von *mal* vollenden) u. s. w.

44) Dieses passive Präfix *ko-* wird auch in medialer Bedeutung gebraucht, wie *ko-fal* sich ausruhen, *ko-mañe* sich ausstrecken, *ko-su* sich aussöhnen, *ko-tar* sich verfluchen, schwören, *ko-tokono* sich gewöhnen u. s. w.

45) Die Frage mit Evidenz zu entscheiden, ob das Kunama ein Causativ ausgebildet habe, dazu reichen meine im Lande gesammelten Materialien nicht vollständig aus. Ich beschränke mich daher einfach jene Fälle hier aufzuführen, denen zu Folge auf eine Causativbildung geschlossen werden kann. Das Wesen dieser Bildung besteht in der Reduplication des

anlautenden Verbalstammes. So finde ich in meinen Texten *babal* trösten (*bal* verlieren, dann aufgeben, einen bittern Gedanken), *babō* gesund machen (*bō* genesen), *fufura* verjagen (*fura* fliehen), *lalab* trocknen etwas (*lab* trocken werden), *mime* versüssen (*a-ma* süss, Adjectiv, woraus auf ein Verb *mi* oder *me* süss sein, zu schliessen ist, das ich aber in meinen Materialien nicht vorfinde), *susu* Frieden vermitteln (*su* aufgeben die Feindschaft).

46) In vielen Fällen findet sich eine Umschreibung des Causativs vermittelst des Verbs *wī* veranlassen, bewirken. Das von diesem abhängige Verb steht dann im Finalis; z. B. *abá ahándi sēsaña sakisunáña nawíke* ich liess ihn gestern mein Kleid waschen. Ueber eine weitere Art der Causativbildung vgl. den Abschnitt: Abgeleitete Verba, §. 127, 155 und Note zu 159.

3) Tempora des Verbums.

47) Das Kunama kennt nur zwei Tempora: den Aorist und das Futurum. Jenes drückt aus, dass eine Handlung oder ein Zustand in der Vergangenheit eingetreten, gleichgiltig ob diese Handlung auch in der Vergangenheit ihren Abschluss gefunden (Perfect) oder in ihrer Wirkung noch in die Gegenwart hereinreicht (Präsens). Unser Präsens und Perfect wird demnach im Kunama durch den Aorist ausgedrückt. Das Futurum setzt den Eintritt einer Handlung in die Zukunft.

48) Das charakteristische Merkmal des Aorist ist *-ke*, welches an die Radix, das des Futurums aber *-na*, welches an den Imperativstamm angefügt wird. Ausser diesen genannten Suffixen, welche zur Bezeichnung der Zeit dienen, erhält das Verbum noch Personalpräfixe (für Aorist und Futurum gleichlautend), um Person und Numerus auszudrücken.

49) Zufolge dieser Personalpräfixen unterscheidet aber das Kunama vier Conjugationen, welche sich am leichtesten dadurch unterscheiden lassen, je nachdem die dritte Person des Singular ein *e-*, *i-*, *o-* oder *u-* als Personalpräfix zeigt. Die Verba der Conjug. I sind intransitiva, die der übrigen drei Conjugationen aber sowohl transitiva als auch intransitiva.

50) Als Schema mögen folgende vier Verba dienen: *ke* begegnen, *lab* trocken werden, *boro* durchlöchern, *ful* salben.

Aorist.

	Conjug. I.	Conjug. II.	Conjug. III.	Conjug. IV.
		Singular.		
1)	*ná-ke-ke*	*na-láb-ke*	*na-bóro-ke*	*na-fúl-ke*
2)	*né-ke-ke*	*ni-láb-ke*	*no-bóro-ke*	*nu-fúl-ke*
3)	*é-ke-ke*	*i-láb-ke*	*o-bóro-ke*	*u-fúl-ke*
		Dual.		
1)	*mā́-ke-ke*	*mā-láb-ke*	*mā-bóro-ke*	*mā-fúl-ke*
	kā́-ke-ke	*kā-láb-ke*	*kā-bóro-ke*	*kā-fúl-ke*
2)	*mḗ-ke-ke*	*mī-láb-ke*	*mō-bóro-ke*	*mū-fúl-ke*
3)	*mí-ke-ke*	*mī-láb-ke*	*mi-bóro-ke*	*mi-fúl-ke*
		Plural.		
1)	*má-ke-ke*	*ma-láb-ke*	*ma-bóro-ke*	*ma-fúl-ke*
	ká-ke-ke	*ka-láb-ke*	*ka-bóro-ke*	*ka-fúl-ke*
2)	*mé-ke-ke*	*mi-láb-ke*	*mo-bóro-ke*	*mu-fúl-ke*
3)	*ó-ke-ke*	*o-láb-ke*	*ō-bóro-ke*	*o-fúl-ke.*

51) Für die erste Person im Dual und Plural wird statt *mā-* und *ma-* das Suffix *kā-* und *ka-* gesetzt, wenn im Subject des Satzes *kīme* (Dual) und *kĭme* (Plural) entweder ausdrücklich gesetzt erscheint, oder wenigstens dasselbe im Sinne des Sprechenden vorausgesetzt wird; über *kīme* und *kime* vergleiche oben unter den persönlichen Pronomen, §. 9.

52) Das Futurum setzt *-na* an den Imperativstamm an. Dieser unterscheidet sich bei den vocalisch auslautenden Verben nicht von der Radix, bei consonantisch auslautenden aber wird an die Radix ein *-é* angefügt, wenn der Stammvocal der Radix ein *a* zeigt, *-í* aber, wenn der Stammvocal ein *e* oder *i* ist; ferner *-ó* und *-ú*, wenn der Stammvocal der Radix (oder bei mehrsilbigen Verben der Vocal der letzten Silbe) ein *i, o* oder *u* ist. Hiernach lautet das Futurum:

Futurum.

	Conjug. I.	Conjug. II.	Conjug. III.	Conjug. IV.
		Singular.		
1)	*na-ké-na*	*na-lab-é-na*	*na-boró-na*	*na-ful-ú-na*
2)	*ne-ké-na*	*ni-lab-é-na*	*no-boró-na*	*nu-ful-ú-na*
3)	*e-ké-na*	*i-lab-é-na*	*o-boró-na*	*u-ful-ú-na*

u. s. w.

Anmerkung. Die Tertia singularis wie pluralis zeigt vor dem pronominalen Element bisweilen ein *k-*; z. B. *ñáda naitē-yā máida k-í-šā-ke* fände ich zu essen, so wäre es gut. *íwa káwa k-i-yānā-ña* (oder *iyānáña,* Finalis von *í-yā-ke* er schlug) *gáske* ihr Vater ging aus, um jenen Mann zu tödten. *unú támma k-u-tūná-ña* (oder *utūnáña,* Finalis von *ú-tū-ke* er starb) er muss jetzt sterben. *íwa ñálā k-í-ke* (oder *y-í-ke,* s. §. 60), er ging zu seinem Vater. *ka báre áura k-o-tak-ímme* (oder *o-tak-imme*) *o-kóske,* es waren zwei Männer, welche die Sprache nicht kannten.

4) Das Negativ.

53) Die Negation wird im Aorist mittelst *-ímmi* oder *-ímme,* im Futur aber durch *-inní* ausgedrückt, welche Partikeln an die Radix des Verbs angefügt werden. Bei den vocalisch auslautenden Verben fällt jedoch das *í* von *-ímmi, -inní* aus und es fällt dann der Accent von *-ímmi* auf die der Negationspartikel unmittelbar vorangehende Silbe des Verbs. Das Schema lautet also:

Aorist.

	Conjug. I.	*Conjug. II.*	*Conjug. III.*	*Conjug. IV.*
		Singular.		
1)	*na-ké-mmi*	*na-lab-ímmi*	*na-boró-mmi*	*na-ful-ímmi*
2)	*ne-ké-mmi*	*ni-lab-ímmi*	*no-boró-mmi*	*nu-ful-ímmi*
3)	*e-ké-mmi*	*i-lab-ímmi*	*o-boró-mmi*	*u-ful-ímmi*

u. s. w.

Futurum.

1)	*na-ke-nní*	*na-lab-inní*	*na-boro-nní*	*na-ful-inní*
2)	*ne-ke-nní*	*ni-lab-inní*	*no-boro-nní*	*nu-ful-inní*
3)	*e-ke-nní*	*i-lab-inní*	*o-boro-nní*	*u-ful-inní*

u. s. w.

5) Die Frageform.

54) Die Frage am Verb wird mittelst der Partikel *-be* ausgedrückt, welche im Aorist an den Verbalstamm angefügt wird. Lautet dieser Verbalstamm auf *b, f, m* oder *n* aus, so wird zwischen diesen und die Partikel *-be* ein Bindevocal

(ĭ oder ĕ) eingeschoben. In der negativen Frage wird *-be* an die Negationspartikel angesetzt, als:

Positive Frage.

é-ke-be begegnete er? von *é-ke-ke* er begegnete
i-láb-ĭ-be trocknete es? von *i-láb-ke* es trocknete
o-bóro-be durchlöcherte er? von *o-bóro-ke* er durchlöcherte
u-fúl-be salbte er? von *u-fúl-ke* er salbte.

Negative Frage.

e-ké-mmi-be begegnete er nicht? von *e-ké-mmi*
i-lab-ímmi-be trocknete es nicht? von *i-lab-ímmi*
o-boró-mmi-be durchlöcherte er nicht? von *o-boró-mmi*
u-ful-ímmi-be salbte er nicht? von *u-ful-ímmi.*

55) Im Futurum wird *-be* an die oben besprochene Futuralform, positive wie negative, angesetzt, als:

Positive Frage.	Negative Frage.
e-ké-na-be	*e-ke-nní-be*
i-lab-é-na-be	*i-lab-inní-be*
o-boró-na-be	*o-boro-nní-be*
u-fulú-na-be	*u-ful-inní-be.*

56) Diese Frageformen kommen in Anwendung, wenn die Frage durch das Verb selbst zum Ausdrucke gelangt, wie: *nu-fúl-be* salbtest du? *me-ke-nní-be* begegnetet ihr nicht? Wenn aber ein bestimmtes Fragewort, wie: wer, was, wann, wo, wohin, warum u. s. w. im Satze vorkommt, so lautet die Frageform im Verb also:

		Positive Frage.	Negative Frage.
		Aorist und Futurum	Aorist und Futurum
Sing.	1)	*na-láb-ĭ-no*	*na-lab-ĭ-mé-no*
	2)	*ni-láb-ĭ-no*	*ni-lab-ĭ-mé-no*
	3)	*i-láb-ĭ-no*	*i-lab-ĭ-mé-no*
Plur.	1)	*ma-láb-ĭ-no*	*ma-lab-ĭ-mé-no*
	2)	*mi-láb-ĭ-no*	*mi-lab-ĭ-mé-no*
	3)	*o-láb-ĭ-no*	*o-lab-ĭ-mé-no.*

Beispiele: *mi-báci-be*[1] streitet ihr? *áñi mi-báci-no* warum streitet ihr? *áñi akéda n-ūdá-no*[2] warum sprichst du

[1] Von *i-báci-ke* er stritt.

[2] Von *w-ūda-ke* er sprach.

solches Wort? *no-káilo-be*[1] fürchtest du dich? *áñi no-kailó-no* warum fürchtest du dich? *ínkadi gom-á-ña kíma-si ni-míntī-no* wann wirst du meinen Kinnbart (Kinn-meines Bart) stutzen? *sēs-á-ña i-lab-ímmi-be* ist meine Tobe noch nicht trocken? *sēs-á-ña-sī áñi ni-lab-lab-i-mé-no* warum hast du meine Tobe nicht getrocknet?

57) Die Passiva (über die Bildung derselben siehe oben §. 43) werden sämmtlich nach der Conjug. III flectirt, nur die dritte Person im Singular bleibt ohne Pronominalpräfix; vgl. *lab* trocken werden (Conjug. II), Passiv *ko-lab* getrocknet werden.

	Aorist	Futurum
Sing. 1)	*na-ko-láb-ke*	*na-ko-lab-é-na*
2)	*no-ko-láb-ke*	*no-ko-lab-é-na*
3)	*ko-láb-ke*	*ko-lab-é-na*

u. s. w.

58) Bei den vocalisch anlautenden Verben (sämmtliche entweder nach der Conjug. II oder IV flectirt) assimilirt sich auslautendes *a* des Personalpräfixes mit anlautendem *i* und *u* des Verbalstammes zu einem Diphthong, als *na-ína-ke* (Conjug. II) ich hatte, *na-úda-ke* (Conjug. IV) ich sprach, redete, spr. *n-ái-nake*, *n-áu-dake*. Pronominales *i* und *u* mit anlautendem *i* und *u* des Verbs wird zu *ī* und *ū* zusammengezogen, als: *n-ína-ke* (= *ni-ína-ke*) du hattest, *n-úda-ke* (= *nu-úda-ke*) du sprachst, *ína-ke* (= *i-ína-ke*) er hatte u. s. w.

59) In der Tertia singularis der Conjug. IV kann pronominales *u* vor anlautendem *u* des Verbs entwender zu *w* werden, oder es wird mit dem *u* des Verbs zu *ū* zusammengezogen; so besitze ich in meinen Kunama-Texten folgende Parallelformen:

w-ú-ke und *ú-ke* = *ú-ū-ke* er drang ein, von *ū*
w-úda-ke und *úda-ke* = *u-úda-ke* er sprach, von *uda*
w-úfē-ke und *úfē-ke* = *u-úfē-ke* er wusch sich, von *ufē*
w-úla-ke und *úla-ke* = *u-úla-ke* er zog heraus, von *ula*
w-úta-ke und *úta-ke* = *u-úta-ke* er spie, von *uta*
w-útā-ke und *útā-ke* = *u-útā-ke* er blieb, von *utā*.

[1] Von *o-káilo-ke* er fürchtete sich.

60) Bei der Conjug. II geht in der Tertia singularis das pronominale *i* zu *y* über vor den Verben *ī* gehen und *ō* kommen, als: *y-ī́-ke* er ging, *y-ṓ-ke* er kam (Futur ebenso: *y-ī́-na* er wird gehen, *y-ṓ-na* er wird kommen); bei allen übrigen Verben dieser Conjugation traf ich nur auf Contraction, als *ī́tē-ke* (*i-ítē-ke*) er fand u. s. w.

6) Unregelmässige Verba.

61) Folgende zwei Verba der Conjug. I, nämlich *dī* laufen und *na* singen, zeigen im Dual und Plural Abweichungen vom Singularstamm, welche am leichtesten aus den Schemata selbst ersehen werden können.

Aorist.

	Singular.	
1)	*ná-dī-ke*	*ná-na-ke*
2)	*né-dī-ke*	*né-na-ke*
3)	*é-dī-ke*	*é-na-ke*
	Dual.	
1)	*mā-ládi-ke*	*mā-nána-ke*
2)	*mē-ládi-ke*	*mē-nána-ke*
3)	*mi-ládi-ke*	*mi-nána-ke*
	Plural.	
1)	*ma-ládi-ke*	*ma-nána-ke*
2)	*me-ládi-ke*	*me-nána-ke*
3)	*o-ládi-ke*	*o-nána-ke.*

62) Die Verba *ī* gehen, *mbi* weinen und *ō* kommen (der Conjug. II angehörig) zeigen folgende Veränderungen:

Aorist.

		Singular.	
1)	*ná-ī-ke*	*ná-mbi-ke*	*ná-ō-ke*
2)	*n-ī́-ke*	*ní-mbi-ke*	*n-ṓ-ke*
3)	*y-ī́-ke*	*í-mbi-ke*	*y-ṓ-ke*
		Dual.	
1)	*mā-mī-ke*	*mā-mímbi-ke*	*mā-mō-ke*
2)	*mī́-mī-ke*	*mī-mímbi-ke*	*mī́-mō-ke*
3)	*mī́-lī-ke*	*mī-nímbi-ke*	*mī́-lō-ke*
		Plural.	
1)	*má-lī-ke*	*ma-nímbi-ke*	*má-lō-ke*
2)	*mí-lī-ke*	*mi-nímbi-ke*	*mí-lō-ke*
3)	*ó-lī-ke*	*o-nímbi-ke*	*ó-lō-ke.*

63) Bei folgenden Verben der Conjug. IV, als: *ū* hineingehen, *ufē* sich waschen, *una* stehlen und *utā* bleiben, den Tag zubringen, zeigen sich dieselben Vorgänge:

Aorist.

Singular.

1)	*ná-ū-ke*	*na-úfē-ke*	*na-úna-ke*	*na-útā-ke*
2)	*n-ú-ke*	*n-úfē-ke*	*n-úna-ke*	*n-útā-ke*
3)	*w-ú-ke*	*w-úfē-ke*	*w-únā-ke*	*w-útā-ke*

Dual.

1)	*má-mū-ke*	*mā-múfē-ke*	*mā-múna-ke*	*mā-mútā-ke*
2)	*mú-mū-ke*	*mū-múfē-ke*	*mū-múna-ke*	*mū-mútā-ke*
3)	*mi-lū-ke*	*mi-lúfē-ke*	*mi-núna-ke*	*mi-lútā-ke*

Plural.

1)	*má-lū-ke*	*ma-lúfē-ke*	*ma-núna-ke*	*ma-lútā-ke*
2)	*mú-lū-ke*	*mu-lúfē-ke*	*mu-núna-ke*	*mu-lútā-ke*
3)	*ó-lū-ke*	*o-lúfē-ke*	*o-núna-ke*	*o-lútā-ke.*

64) Dieselben Veränderungen, welche hier für den Aorist aufgeführt worden sind, zeigen sich natürlich auch im Futurum, ebenso wie im Positiv, so auch im Negativ und in der Frageform.

65) Die Verba *sa* herausgehen, *sā* werden (beide der Radix nach gleich) und *so* geben, alle drei nach der Conjug. II flectirt, verändern in der zweiten und dritten Person des Singular, sowie in der zweiten Person des Dual und Plural das *s* zu *š*, als:

Aorist.

Singular.

1)	*ná-sa-ke*	*ná-sā-ke*	*ná-so-ke*
2)	*ní-ša-ke*	*ní-šā-ke*	*ní-šo-ne*
3)	*í-ša-ke*	*í-šā-ke*	*í-šo-ke*

Dual.

1)	*mā́-sa-ke*	*mā́-sā-ke*	*mā́-so-ke*
2)	*mī́-ša-ke*	*mī́-šā-ke*	*mī́-šo-ke*
3)	*mī́-sa-ke*	*mī́-sā-ke*	*mī́-so-ke*

Plural.

1)	*má-sa-ke*	*má-sā-ke*	*má-so-ke*
2)	*mí-ša-ke*	*mí-šā-ke*	*mí-šo-ke*
3)	*ó-sa-ke*	*ó-sā-ke*	*ó-so-ke.*

66) Ebenso im Futurum, als: *na-sá-na, ni-šá-na, i-šá-na* u. s. w. Das Verb *so* geben, kann aber auch ganz regelmässig flectirt werden, als: *násoke, nísoke, ísoke* u. s. w. Diese letzteren Formen werden stets angewendet in den Fällen, welche im folgenden Abschnitt näher behandelt werden.

7) Die Objectspräfixe der ersten und zweiten Person.

67) Wenn transitive Verba zum Object (näheres oder ferneres, d. i. Dativ oder Accusativ) die erste oder zweite Person des persönlichen Fürworts (Sing., Dual oder Plur.) haben und als Subject entweder die zweite oder dritte Person des persönlichen Fürworts (Sing., Dual oder Plur.) oder statt dieses letztern ein Nomen auftritt, dann erhält das Verb statt der bekannten Personalpräfixe ein *a-*, wenn das Object die erste, ein *e-* aber, wenn das Object die zweite Person des persönlichen Fürwortes (Sing., Dual oder Plur.) ist. Als Beispiele wählen wir aus: *so* (Conjug. II) geben, *fulu* (Conjug. III) befreien, *ful* (Conjug. IV) salben.

ená á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke du hast mir (uns) gegeben, mich (uns) befreit, mich (uns) gesalbt

unú á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke er hat mir (uns) gegeben u. s. w.

ēme á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke ihr (Dual) habt mir (uns) gegeben u. s. w.

eme á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke ihr (Plur.) habt mir (uns) gegeben u. s. w.

īme á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke sie (Dual) haben mir (uns) gegeben u. s. w.

ime á-so-ke, a-fúlu-ke, a-fúl-ke sie (Plur.) haben mir (uns) gegeben u. s. w.

unú é-so-ke, e-fúlu-ke, e-fúl-ke er gab dir (oder euch), befreite dich (euch), salbte dich (oder euch)

īme é-so-ke, e-fúlu-ke, e-fúl-ke sie (Dual) gaben u. s. w.

ime é-so-ke, e-fúlu-ke, e-fúl-ke sie (Plur.) gaben u. s. w.

68) Zur Verdeutlichung der Rede kann das persönliche Fürwort noch als erklärendes Object beigegeben werden, als: *ená aba-sī, āme-sī, ame-sī á-so-ke, a-fúluke, a-fúlke* du gabst mir, uns (Dual.), uns (Plur.), befreitest mich, uns u. s. w. *unú*

ená-sī, éme-si, éme-si é-soke, e-fúluke, e-fúlke er gab dir, euch (Dual. und Plur.), befreite dich, euch u. s. w.

69) Derselbe Gebrauch gilt natürlich auch für das Futurum und die verschiedenen Modi. Wir wollen hier einige Beispiele folgen lassen: *ená abá-sī angéra á-soke* du gabst mir Brod; *ená abá-sī bíya a-só-mme* du gabst mir kein Wasser; *unú ená-sī bíya e-sóna* er wird dir Wasser geben; *dárma á-nike, sáda a-so-nní-be* eine Schlange biss mich, wirst du mir keine Arznei (dagegen) geben? *bíya e-so-nní-be* wird er dir kein Wasser geben? *é-kē-kin élla a-só-na-be* wirst du mir eines von deinen Kindern geben? *é-wa-te e-nēña-te é-so-ma riyánai á-sāsa* zeige uns die Thaler, welche dir dein Vater und deine Mutter gegeben haben! *unú a-sásake* er meldete (oder zeigte) mir (oder uns) = *unú sása á-soke* er gab mir Meldung; *unú abá-sī láusa-bu á-yāke* er schlug mich mit der Hacke; *ená abá-sī a-mé-yā, abá ená-sī na-mé-na* wenn du mich liebst, so werde ich dich lieben; *unú ená-sī e-mē-yā, ená unú-sī ni-mé-na* wenn er dich liebt, so wirst du ihn lieben; *na e-yá-no* wer hat dich (euch) geschlagen? *á-wa á-yā-ke* mein (unser) Vater hat mich (uns) geschlagen; *áñi á-kū-be* warum hassest du mich (uns)? *Lulú é-kūke* Lulu hasst dich (euch).

70) Wenn als Subject die erste Person des persönlichen Fürwortes (Sing., Dual oder Plur.) auftritt, so wird ganz regelmässig construirt; z. B.: *abá ená-sī ná-mē-ke, ná-so-ke* ich liebte dich, ich gab dir. Ebenso wenn die dritte Person des persönlichen Fürwortes (Sing., Dual oder Plur.) Object ist; z. B.: *ená unú-sī ní-mē-ke, ní-šo-ke* du liebtest ihn, gabst ihm; *unú unú-sī í-mē-ke, í-šo-ke* er liebte ihn, gab ihm.

71) An diesem Orte ist es vielleicht angezeigt, einige allgemeine Bemerkungen über das persönliche Fürwort einzufügen. Wie aus den eben behandelten Personalpräfixen, die mit den oben angeführten Possessivpräfixen gleichlautend sind, ersehen werden kann, ist wohl das persönliche Fürwort in der gegenwärtigen Form als Fortbildung aus einer ursprünglich einfacheren Gestalt zu betrachten. Es scheint mir festzustehen, dass wir die älteste Form des persönlichen Fürwortes im Kunama in den Possessivpräfixen besitzen und zwar *a* = ich, *e* = du, *i* = er, sie. Im Possessiv ist also z. B. *a-wa* mein Vater, *e-wa* dein Vater, *i-wa* sein Vater = Vater von

ich, mir u. s. w., d. i. *a-*, *e-*, *i-* in *a-wa* u. s. w. stehen im Genetivverhältniss zum folgenden Nennwort, wie überhaupt der Genetiv im Kunama dadurch ausgedrückt wird, dass das Nomen rectum dem regens unmittelbar vorantritt; z. B.: *gárma búta* Schafbock, *ñóra úga* Himmelsstein (Hagel) u. s. w.

72) Betrachten wir nun die gegenwärtigen Formen des persönlichen Fürwortes *abá* ich, *ená* du, *uná* er, so erscheint es mir wahrscheinlich, dass *ená* ursprünglich mit *e-na* dein Körper, deine Gestalt, Form, zusammenfällt. Für die dritte Person vgl. *í-na* dieser = sein Körper; *uná* dürfte wohl aus *wá-ina*, jener, entstanden sein. Die erste Person *abá* tritt sonst als Nennwort auf, mit der Bedeutung Mensch, und zwar nur mehr in den Compositis, wie *biš-aba* Bauer (= Ackersmann), *dub-aba* Wächter (Wachmann), *agal-aba* Bettler (Haut-Mann, der nichts ausser seiner Haut besitzt) u. s. w. Es ist daher *aba* als persönliches Fürwort der ersten Person wohl erst später in Anwendung gekommen, an Stelle einer in früherer Zeit gebrauchten Form des persönlichen Fürwortes der ersten Person, das nach den Formen *ena* und *ina* zu schliessen, *ana* gelautet haben muss; das Personalpronomen für den Singular war demnach ursprünglich folgendes:

á-na Körper von mir = ich
é-na Körper von dir = du
í-na Körper von ihm = er.

73) Diesen stehen die Pluralformen *á-me, é-me, í-me* gegenüber. Die Form *me* ist wohl = *ma* + *i*, d. i. Plural von *ma*, und dieses letztere identisch mit jenem *ma*, das, ans Verb angefügt, Participia bildet, wie *ime-ma* der Liebende, *iña-ma* der Esser, *iyā-ma* der Mörder, *uku-ma* der Widerstrebende u. s. w. Der Dual.: *ā-me, ē-me, ī-me* hat sich wohl aus dem Plural erst differencirt.

74) Aus diesen Formen haben sich, wie ersichtlich ist, die Personalpräfixe am Verbum herausgebildet und es ist mehr als blos wahrscheinlich, dass im Kunama ursprünglich nur eine Conjugation existirt hat. Die Personalpräfixe müssen den bisherigen Erörterungen zufolge also gelautet haben:

Sing.	1) *na-*	Plural *ma-*
	2) *ne-*	*me-*
	3) *i-*	*i-*

75) Es handelt sich nun um die Entstehung dieser Pronominalformen. Betrachtet man die dritte Person, z. B. *i-dor-ke* er baute (von *dor* bauen), so zeigt sich, dass *i-dor* construirt ist wie oben *í-wa* sein Vater; es muss demnach *i-dor* ursprünglich: sein Bauen bedeutet haben.[1] Analogien solcher Art sind nicht selten, ich erinnere nur an das Egyptische, dessen Verbalflexion gebildet wird, indem man die Pronominalsuffixe an den Verbalstamm genau so ansetzt, wie bei der Bildung der Possessive, als:

mer-a ich liebte, vgl. *per-a* mein Haus

mere-k du liebtest, vgl. *pere-k* dein Haus

mere-f er liebte, vgl. *pere-f* sein Haus.

76) Wenn nun *i-dor-ke* er baute, ursprünglich ‚sein Bauen-Geschehen' bedeutet und *i-* mit dem Possessiv identisch ist, so muss dem entsprechend die Form für die erste Person *a-dor* und für die zweite *e-dor* lauten. In *na-* und *ne-* der gegenwärtigen Pronominalpräfixe ist *n* nichts Anderes als der Rest der oben ermittelten Formen des Pronomens der ersten und zweiten Person, nämlich *a-na* ich, *e-na* du, von denen das auslautende *a* (in *an-a, en-a*) vor dem folgenden Possessiven *a-*, *e-* abfiel. Hiernach würden also die früheren Formen gelautet haben:

a-na a-dor ich mein bauen
e-na e-dor du dein bauen
[i-na] i-dor [er] sein bauen.

77) Desgleichen die entsprechende Bildung im Plural:

a-me a-dor wir unser bauen
e-me e-dor ihr euer bauen
[i-me] i-dor [sie] ihr bauen.

78) Die gegenwärtige Pluralform *o-* (statt *i-*) gehört ihrer Entstehung nach (gleich der Ausbildung der vier Conjugationen) einer späteren Zeit an; bezüglich des ursprünglichen *i-* (für *o-*) in der Tertia pluralis vgl. den heutigen Dual *mídorke* sie beide bauten = *(i)m(e) í-dorke.*

---

[1] Demgemäss kann auch ein Verb gleich einem Nomen in verschiedene Casus gesetzt werden; z. B. *abá na-ńána-sī naiténa* ich werde zu essen bekommen (*na-ńána* ich werde essen, Futurum + *sī* Accusativzeichen = ich mein-Essen ich-werde-finden).

8) Die Modi.

79) Von den Modi unterscheidet das Kunama 1) den Indicativ, 2) den Conditionalis, 3) den Finalis, 4) den Optativus, 5) den Relativus, 6) den Imperativ, 7) das Particip, 8) das Verbalnomen.

1. Der Indicativ.

80) Die Formen desselben sind bereits in der vorangehenden Schemata behandelt worden. Es mag hier noch erwähnt werden, dass der Indicativ bisweilen für den Finalis gebraucht wird; z. B.: *káwa tábila-lá oñána náunke* sie nahmen Mehl mit, auf dass sie auf dem Wege zu essen hätten (um auf dem Wege essen zu können), *o-ñá-na* dritte Person plur. des Futurums im Indicativ.

81) Auch der Cohortativus wird mittelst des Indicativs des Futurums ausgedrückt; z. B.: *ina-lé káwa naminína* wir wollen an diesem Orte das Mehl (zu Brode) anmachen! wörtlich: wir werden hier u. s. w. (Futur von *min* machen).

2. Der Conditional.

82) Derselbe wird am häufigsten dadurch ausgedrückt, indem man an die Radix des Verbs die Partikel *-šā* (wörtlich: geschieht, von *sā* werden, s. die Flexion in §. 65) anfügt; endigt der Verbalstamm auf einen Consonant, so wird zwischen diesem und dem folgenden *-šā* ein Bindevocal eingeschoben. Die Flexion ist folgende (für Aorist und Futurum gleich):

	Conjug. I.	*Conjug. II.*	*Conjug. III.*	*Conjug. IV.*
		Singular.		
1)	*na-ké-šā*	*na-lab-é-šā*	*na-boró-šā*	*na-ful-ú-šā*
2)	*ne-ké-šā*	*ni-lab-é-šā*	*no-boró-šā*	*nu-ful-ú-šā*
3)	*e-ké-šā*	*i-lab-é-šā*	*o-boró-šā*	*u-ful-ú-šā*

u. s. w.

83) Der negative Conditional wird gebildet, indem an den negativen Aoriststamm die Partikel *-ša* angefügt wird, als: *na-ke-mmí-šā* wenn ich nicht begegnet hätte, oder auch: wenn ich nicht begegnen würde u. s. w.

Beispiele: *abá tumbáka na-nō-šā máida* wenn ich Tabak rauche (trinke), bin ich vergnügt; *abá tumbáka na-nō-mmí-šā báya* wenn ich nicht Tabak rauche, bin ich missvergnügt.

84) Dieses *-šā* kann auch an Substantiva und Adjectiva angefügt werden; z. B.: *ína ái ukuná-šā na-kailo-nní* wenn das da nun ein Ohr ist, so habe ich keine Angst; *abá tokiná-šā úla na-báci-ke* wenn ich krank (bin), so leide ich am Körper.

85) Der Conditional wird auch ausgedrückt, indem man dem Verbalstamm die Partikel *-yā* anfügt; die Flexion ist dieselbe, wie im vorangegangenen Schema, nur mit dem Unterschiede, dass anstatt *-šā* die Partikel *-yā* erscheint, als: *na-ké-yā, ne-ké-yā* u. s. w.

Beispiele: *salánga yó-yā é-kē ni-šo-mmé* wenn der Schakal kommt, so gib ihm doch nicht deine Kinder! *abá lílā na-kó-yā riyán' élla na-kóna* wenn ich Butter bringe, erhalte ich einen Thaler; *ená lílā ni-kó-yā riyán' élla nasóna* wenn du Butter bringst, gebe ich dir einen Thaler; *ená ñáda nu-kú-yā líla e-binína* wenn du das Essen zurückweisest, wird dich Hunger erfassen; *íta n-í-yā dárka-sī: ‚šínna fáida!‘ akéda* wenn du nach Hause gekommen bist, dann sage zur Frau: ‚breite auf die Matte!‘ *ñáda na-ité-yā máida* wenn ich zu essen fände, so wäre ich froh.

86) Die negative Form dieses Conditionals wird gebildet, indem man dem negativen Aoriststamm die Postposition *-bu* oder *-bo* ansetzt; die Negation lautet aber vor dieser Postposition stets *imma* statt *immi*. Das Schema dieser Bildung ist folgendes:

	Conjug. I.	*Conjug. II.*	*Conjug. III.*	*Conjug. IV.*
		Singular.		
1)	*na-ke-mmá-bu*	*na-lab-immá-bu*	*na-boro-mmá-bu*	*na-ful-immá-bu*
2)	*ne-ke-mmá-bu*	*ni-lab-immá-bu*	*no-boro-mmá-bu*	*nu-ful-immá-bu*
3)	*e-ke-mmá-bu*	*i-lab-immá-bu*	*o-boro-mmá-bu*	*u-ful-immá-bu*

u. s. w.

Beispiele: *abá na-kamaš-immá-bu á-ka na-so-nní* wenn ich nicht getanzt habe (= ohne dass ich vorher getanzt), gebe ich meine Tochter nicht her; *abá-sī a-sāsa-mmá-bu áñi y-í-no* warum ging er ohne es mir vorher angezeigt zu haben? (wörtlich: wenn er mir nicht gemeldet hat); *abá-sī n-uda-mmá-bu*

ni-mim-mé thue es nicht, ohne es mir vorher gesagt zu haben (= wenn du es mir nicht gesagt hast); *abá-sī ni-tik-immá-bu ená-sī na-yā-na* wenn du nicht auf mich hörst, so prügle ich dich; *abá íta na-doro-mmá-bu, Batkóm-lā gōna-mní* ohne ein Haus gebaut zu haben (wenn ich nicht gebaut habe), bleibe ich nicht in Betkom; *támma ni-ña-mmá-bu báddi líla e-binína* wenn du jetzt nicht issest, so wird dich später Hunger ergreifen.

Anmerkung 1. Die Partikel *-bu* ist identisch mit der gleichlautenden Postposition *-bu* bei, mit; es bedeutet also z. B. *ni-ña-mmá-bu* bei deinem Nicht-gegessen-haben.

Anmerkung 2. Eine zweite Form für den negativen Conditional zeigt folgendes Beispiel: *abá na-sāsa-mé-šā máida* hätte ich das nicht ausgeredet, so wäre es besser; s. §. 83.

3. Der Finalis.

87) Der Finalis wird gebildet, indem man an die Futuralform des Verbs das Wörtchen *-ña* (Sache, Zweck) ansetzt, als: *na-ke-ná-ña* damit ich begegne (Futur *na-ké-na* ich werde begegnen) u. s. w.

Beispiele: *abá ená-sī na-digin-i-ná-ña nó-ke* ich kam hieher, um dich zu heiraten (*na-digin-í-na* ich werde heiraten, *na-digín-ke* ich heiratete); *abá-sī a-digin-i-ná-ña nó-be* mich zu heiraten, kamst du her? *ená ai ni-min-iná-ña n-ó-no* du, was zu thun kamst du her (warum kamst du her)? *í-wa kóa i-yā-ná-ña gáske* ihr Vater machte sich auf, um jenen Mann (*ka-ua*) zu tödten; *dígina o-digin-i-ná-ña wojab-í-a ótike* sie setzten ihren Termin fest, um die Heirat zu vollziehen.

88) Dieselbe Form kommt auch in Anwendung, wenn ausgedrückt werden soll, dass eine Handlung oder ein Zustand mit Nothwendigkeit und Unabwendbarkeit eintreten müsse; z. B.: *ka bub-í-a o-tū-ná-ña* alle Menschen müssen sterben (= Mensch, Gesammtheit — seine, sie müssen sterben, *ó-tū-na* sie werden sterben, *ó-tū-ke* sie starben).

89) Anstatt des obigen *-ña* kann an das Futurum auch die Objectspartikel *-sī* angesetzt werden, um den Finalis auszudrücken; z. B.: *abá íta-lá na-ñá-na-sí na-ité-mmi* ich fand zu Hause nichts zu essen.

90) Der Finalis wird aber auch dadurch ausgedrückt, dass das Verbum des Absichtssatzes, welches in diesem Falle in der ersten Person des Futurums steht, vom (unregelmässigen) Verb *ske* sagen, denken, wovon später die Rede sein wird, abhängig gemacht wird; die Art dieser Construction, welche auch im Nubischen vorhanden ist (vgl. Nubasprache S. 153, §. 459—461), wird aus folgenden Beispielen leicht zu ersehen sein: *mórka nannína skí abbéske* der Löwe machte einen Sprung, um zu beissen (wörtlich: ‚ich werde beissen' sagend); *mórka-sí nayána skí tára-lá wúke* er trat ein in das Gebüsch, um den Löwen zu tödten (wörtlich: ‚ich werde tödten' sagend); *ína kéna ína garména-sí na-ntí-na skí šim-í-a-lá ibínke* dieser Mann nun, um dieses Schaf zu besichtigen, erfasste es am Schwanze (wörtlich: ‚ich werde besichtigen' sagend); *súka kē Turúk-sī ma-yá-na nkí gánke* die Männer des Dorfes zogen aus, um die Türken zu schlagen (wörtlich: ‚wir werden schlagen' sie sagend); *dēda-kóibidai bísa-sí ma-gurú-na nkí ólōke (= ogurúna-ña ólōke)* die Paviane kamen, um das Kornfeld zu plündern (wörtlich: ‚wir werden plündern' sagend).

91) Endlich wird der Finalis noch ausgedrückt, indem das Verb des Absichtssatzes einfach in der Futuralform erscheint; z. B.: *bíya na-nó-na á-so* gib mir Wasser zu trinken (dass ich trinke); vgl. auch oben im Abschnitt: der Indicativ, §. 80.

4. Der Optativ.

92) Der Optativ wird in der Regel dadurch ausgedrückt, dass dem Aoriststamm des Verbums die Objectspartikel *-sī* angefügt wird; z. B.: *wáina kóa-sí na-ké-sī* o dass ich jenem Manne begegnete! *ená abá-sī ni-mé-sī* o dass du mich liebtest! *é-wa ená-sī e-yá-sī* o dass dich dein Vater prügelte! *bíya-sí ma-iná-sī* o hätten wir Wasser! *áme-si kína éme á-so-si* o möchtet ihr uns Korn geben! *Túrkai o-ló-mmi-si* o wären die Türken nicht gekommen!

93) Aus dem Accusativzeichen *-sí* ist wohl zu erschliessen, dass in den genannten Fällen ein Verbum des Wünschens, Wollens dem Sinne nach zu ergänzen ist, also *wáina kóa-sī na-ké-sī* = (ich wünsche) mein Zusammentreffen u. s. w.

94) Der Optativ kann auch durch den Conditional ausgedrückt werden; z. B.: *abá tumbáka na-iná-šā* wenn ich doch Tabak hätte!

5. Der Relativus.

95) Von der Bildung dieses Modus war bereits oben im Abschnitt über das Pronomen die Rede; er wird ausgedrückt, indem *-ma* oder *-yā* an den Aorist- oder Futuralstamm angesetzt wird; z. B.: *ka yína í-yā-ma-sī í-yā-ke* er tödtete den Mann, welcher seinen Bruder ermordet hatte; *áusa í-ko-ma ail-é-a-ña í-kō-ke* die Milch, welche er gebracht hat, brachte er von deiner Kuh; *ka í-mē-ma bad-í-a-lá gáske* sie folgte ihrem Geliebten (Mannes sie-liebte-welcher Rücken-seinem-nach sie ging); *é-wa-te e-n-ē-ña-te é-so-ma riyánē-sī á-sāsa* zeige mir die Thaler, welche dir dein Vater und deine Mutter gegeben haben! *agára bárē áura o-tak-ímmi-mai okóske* es waren zwei Männer, welche die Sprache nicht kannten; *riyána á-so-yá riyān-é-a kos-ímmi* der Thaler, den du mir gabst, war nicht dein Thaler; *riyána á-wa a-só-na-yā-si* (oder *a-só-na-ma-sī*) *e-só-na* den Thaler, welchen mein Vater mir geben wird, werde ich dir geben.

96) Aus diesem Relativ hat sich der Conditional herausgebildet (s. oben im Abschnitt über den Conditional); so bedeutet also z. B. der Satz: *salánga y-ō-yā é-kē ni-šo-mmé* dem Schakal, der da gekommen sein wird, gib deine Kinder nicht = wenn der Schakal gekommen ist, so u. s. w.

97) Die beiden Partikeln *-ma* und *-yā* dienen auch zur Angabe des Modus temporalis;[1] z. B.: *ka ú-tū-ma íša-sí: ‚abá-sī ka á-yā-ma kísa í-wa‘ akéske* als der Mann starb, sagte er zu seinem jüngeren Bruder: ‚der Mann, der mich tödtete, ist der Vater des Mädchens‘; *riyánai wága-lá ó-de-k' ó-lō-ma kod-í-a-i riyáne-sī o-bínk'-oke* nachdem, als sie zum Ort der Thaler zurückgekehrt waren, hatten seine Kameraden die Thaler schon fortgeschafft; *ó-lō-ke, ó-lō-ma dárkē máidai ó-sā-ke* sie kamen, und nachdem sie gekommen waren, wurden die Frauen (wieder) froh; *it-í-a í-nti-ma kīn-í-a i-tē-mmi* als er sein Haus

---

[1] Temporalsätze werden auch bisweilen gebildet, indem man dem Verb des temporalen Nebensatzes das Nennwort *fánaka* Zeit nachstellt; z. B.: *Batkóm-ta nōke fánaka* damals, als ich nach Betkom kam.

besichtigte, fand er sein Korn nicht; *gábara y-ō-ma salánga-sí i-ṅána i-mín-ke* als der Rabe kam, schickte er sich an, den Schakal zu fressen; *tábila géra y-ī-ma sen-ítta wága y-ō-ke* nachdem er einen langen Weg gegangen war, kam er an eine graslose Stelle; *támma na-tokonó-na-má áura n-udá-mme* jetzt während ich (dich) peinige, rede kein Wort! *ína sabēna mann-ī-a dárka niṅisú-yā ábar-ma únake* dieser Sklave nun, während seines Herrn Gattin schlief, da führte er einen Diebstahl aus; *salánga šíma-sī na-bín-yā éla ske* als ich des Fuchses Schwanz erfasste, sagte er: es ist (nur) Holz.

98) Dieselben Partikeln dienen auch dazu, um den Modus causalis auszudrücken, nur werden in diesem Falle die genannten Partikeln nicht an den Aorist- oder Futuralstamm, wie in den obigen Fällen, sondern an die fertigen Aorist- oder Futurformen angesetzt; z. B.: *dárkē o-kos-ímme-má íta gādi* weil die Frauen leidend geworden sind, so wollen wir heimgehen; *n-ī-ke-má urfá-ṅa a-mint-ímme* da du hineingegangen bist, so verletze mein Herz nicht! *gudurat-á-ṅa numé-ma išá á-ṅa-lá* weil meine Macht nicht ist (ich keine Macht habe), so geh' von mir! *aur-é-a mal-í-a í-šā-ke-má ená-sī amín-nake* da dein Wort wahr sich bewährt hat (Wort-deines Wahrheit-sein geworden-ist-weil), so glaube ich dir; *a-úna-ke-yá ená-sī na-yá-na* weil du mich bestohlen hast, so schlage ich dich.

99) Die genannten Partikeln werden auch gebraucht, um Objectssätze, welche wir mit dass einleiten, auszudrücken; z. B.: *kína ná-una-yá ená a-diginína-ma ni-sāsa-mé* Korn dass ich stehle, da du mich heiraten wirst, sage es nicht (verrathe nicht, dass ich Korn stehle, weil du ja mein Bräutigam bist)! *fíla ṅóṅa kína úna-yá, abá na-ntí-mme* ich sah es nicht, dass die Maus des Frosches Korn gestohlen hat; *abá-sī nu-kú-na-yá na-gošá-mme* ich mache mir nichts daraus, dass du mich missachtest.

6. Der Imperativ.

100) Der Imperativ in der positiven Form erhält im Singular vor dem Radix ein *e-*, *i-*, *o-* oder *u*, je nachdem das Verb der ersten, zweiten u. s. w. Conjugation angehört, im Plural ein *é-*; der Accent ruht im Singular auf der ultima, im Plural aber

bei den ein- und zweisilbigen Verben auf *-é*, bei den dreisilbigen auf der drittletzten Wortsilbe, als:

e-dī! Plur. *e-ládī!* von *dī* laufen
e-ké! Plur. *é-ke!* von *ke* begegnen
e-wá! Plur. *é-wa!* von *wa* flechten
i-bí! Plur. *é-bi!* von *bi* coire
i-bací! Plur. *é-baci!* von *baci* kämpfen
i-bení! Plur. *é-beni!* von *beni* nehmen
i-bó! Plur. *é-bo!* von *bo* pflügen
i-fé! Plur. *é-fe!* von *fe* einfetten
o-boró! Plur. *é-boro!* von *boro* durchlöchern
o-fulú! Plur. *é-fulu!* von *fulu* befreien
u-fú! Plur. *é-fu!* von *fu* begraben
u-gugulé! Plur. *e-gúgule!* von *gugule* runden
u-gurá! Plur. *é-gura!* von *gura* führen
u-sú! Plur. *é-su!* von *su* gut machen.

101) Bei den vocalisch auslautenden Verben wird im Singular kein Präfix vorgesetzt, Imperativform und Radix fallen hier zusammen; als:

iná! Plur. *é-ina!* von *ina* haben
ilé! Plur. *é-ile!* von *ile* schmieden
ité! Plur. *é-ite!* von *ite* finden
udá! Plur. *é-uda!* von *uda* sprechen
ulá! Plur. *é-ula!* von *ula* herausziehen
usé! Plur. *é-use!* von *use* ziehen.

102) Consonantisch auslautende Verben setzen im Imperativ ein *-e* an, wenn der Stammvocal der Radix oder der letzten Silbe derselben ein *a*, *-i* aber, wenn der Stammvocal ein *e* oder *i* zeigt, endlich *-o* und *-u*, wenn der Stammvocal ebenfalls ein *i*, *o* oder *u* ist; z. B.:

e-kaf-é! Plur. *é-kaf-e!* von *kaf* cacare
i-bal-é! Plur. *é-bal-e!* von *bal* verlieren
i-fak-é! Plur. *é-fak-e!* von *fak* theilen
i-ben-í! Plur. *é-ben-i!* von *ben* nehmen
i-del-í! Plur. *é-del-i!* von *del* spalten
i-ges-í! Plur. *é-ges-i!* von *ges* tränken
i-biš-í! Plur. *é-biš-i!* von *biš* lösen
i-digin-í! Plur. *e-dígin-i!* von *digin* heiraten

i-dor-ó! Plur. *é-dor-o!* von *dor* bauen
u-ful-ú! Plur. *é-ful-u!* von *ful* salben

103) Die oben (§. 61 ff.) angeführten unregelmässigen Verba bilden den Imperativ also:

e-dī́! Plur. *e-lúdī!* von *dī* laufen
e-ná! Plur. *é-nana!* von *na* singen
y-á! Plur. *é-lī!* von *ī* gehen
i-mbí! Plur. *e-nímbi!* von *mbi* weinen
auá! Plur. *áue!* von *ō* kommen
ū! Plur. *é-lū!* von *ū* eintreten
ufé! Plur. *é-lufe!* von *ufe* sich waschen
uná! Plur. *é-nuna!* von *una* stehlen
utā́! Plur. *e-lútā!* von *utā* verweilen
i-šá! Plur. *é-ša!* von *sa* herausgehen
i-šā́! Plur. *é-šā!* von *sā* werden
i-šó! Plur. *é-šo!* [1] von *so* geben.

104) Unregelmässig ist im Imperativ auch das Verb *tik* (Conjug. II), welches *i-tik-á* Plur. *é-tik-a!* bildet.

Die passiven Verba nehmen im Singular kein Präfix an, als:

kofó! Plur. *é-kofo!* von *fo* einhüllen
kofak-é! Plur. *e-kófak-e!* von *fak* theilen
koful-ú! Plur. *e-kóful-u!* von *ful* salben.

105) Endlich ist hier noch aufzuführen eine Art Cohortativus für die erste Person des Plurals, welcher gebildet wird, indem man den oben angeführten Pluralformen statt der angegebenen Präfixe ein *ka-* voranstellt; der Accent rückt gegen den Anfang des Wortes, als:

ká-fulu befreien wir!
ká-fu begraben wir!
ká-gura führen wir!
ká-fak-e theilen wir!
ká-dor-o bauen wir!
ká-ful-u salben wir!
ká-nuna stehlen wir!

[1] So diese Formen in der Bedeutung gib, gebt ihm, ihr, ihnen! Dagegen *á-so* gib oder gebt mir, uns! vgl. §. 67 ff.

106) Wenn der auslautende Vocal lang ist, so steht der Accent auf der vorletzten Silbe, wie: *ka-ládī* laufen wir! u. s. w.

107) Der Imperativ in der negativen Form wird gebildet, indem man an den Aoriststamm *-mé* ansetzt; die Personalpräfixe vor der Radix sind die der zweiten Person singularis oder pluralis; als:

Conjug. I.

ne-dī-mé! Plur. *me-ladī-mé!* von *dī* laufen
ne-ke-mé! Plur. *me-ke-mé!* von *ke* begegnen
ne-wa-mé! Plur. *me-wa-mé!* von *wa* flechten.

Conjug. II.

ni-baci-mé! Plur. *mi-baci-mé!* von *baci* kämpfen
ni-beni-mé! Plur. *mi-beni-mé!* von *beni* nehmen
ni-dor-mé! Plur. *mi-dor-mé!* von *dor* bauen.

Conjug. III.

no-boro-mé! Plur. *mo-boro-mé!* von *boro* durchlöchern
no-fulu-mé! Plur. *mo-fulu-me!* von *fulu* befreien
no-kailo-mé! Plur. *mo-kailo-mé!* von *kailo* sich fürchten.

Conjug. IV.

nu-fu-mé! Plur. *mu-fu-mé!* von *fu* begraben
nu-ful-mé! Plur. *mu-ful-mé!* von *ful* salben
nu-gurā-mé! Plur. *mu-gurā-mé!* von *gurā* führen
n-ufē-mé! Plur. *mu-lufē-mé!* von *ufē* sich waschen
n-ū-mé! Plur. *mu-lū-mé!* von *ū* eintreten.

7. Das Particip.

108) Die Bildung dieses Modus besteht darin, dass auslautendes *a* der Futuralform in *o* verwandelt wird; z. B.:

na-ké-na ich werde begegnen, *na-ké-no* ich begegnend
ne-ké-na du wirst begegnen, *na-ké-no* du begegnend
e-ké-na er wird begegnen, *e-ké-no* er begegnend
u. s. w.

109) Dieser Modus wird in Temporalsätzen, aber auch in Causalsätzen angewendet; z. B.: *salánga temárga-sī w-ugurá-no bá-lā kóuāke* der Schakal, einen Hasen verfolgend, fiel in ein Loch; *o-lí-no édīke, e-dí-no ogúrake* als sie ankamen, floh er, und als er floh, verfolgten sie (ihn); *mórka ámsa-si w-ugurá-no ína amséna ail'-adá-lā yike* als der Löwe die Wildkuh ver-

folgte, kam diese Wildkuh (Kudu-Antilope) zu einem Rinderhirten; *mórka abá-sī a-yā-ná-no ayib-é-a na-kós-ke* da mich der Löwe bedrängt, so begebe ich mich unter deinen Schutz;[1] *abína salánga-sí ídēke, i-dē-no bá-lā wūke, w-ūno abína kōn-í-a-si útuke* der Elephant kehrte zum Schakal zurück und da er (zu ihm) zurückkam, kroch er (der Schakal) in ein Loch, und als er ins Loch hineinschlüpfte, steckte der Elephant seinen Rüssel hinein; *í-wa-si árkūba berénta-lā útuke, utúno bódē í-wē-sí óyāke* er versteckte seinen Vater in einen Kameelkorb, und nachdem er ihn versteckt hatte, so tödteten die Uebrigen ihre Väter; *áusa tóma-lā utúno máida íšāke* als er die Milch ans Feuer gestellt hatte, ward sie gut; *élla élla i-šó-no gábara yōke* wie er nun eins nach dem Andern hingab, da kam der Rabe; *wárata na-kū-no á-yā-ke* weil ich die Arbeit zurückwies, schlug er mich; *riyānai wainayē ášai o-sā-no lága-lā na-túr-ke* weil jene Thaler alt geworden waren, säete ich sie in die Erde.

110) Die Radix wird häufig wie in den vorangegangenen Fällen gesetzt und im Sinne eines Particips gebraucht; der Accent ruht dann auf der Ultima; z. B.: *tírma lága-lā kóyāke, koyá ítēke* der Topf fiel zur Erde und in Folge dessen (= und gefallen, da, weil, nachdem er gefallen war) zerbrach er (*ko-yāke* passiv von *yā* schlagen).

111) Ebenso häufig wird in solchen Sätzen der Aorist gebraucht, nur mit dem Unterschiede, dass an Stelle der Aoristendung *-ke* ein *-kí* gesetzt erscheint; z. B.: *salánga gábara-sí ibínke, ibinkí iike* der Schakal fing den Raben und nachdem er ihn gefangen hatte, frass er ihn.

112) Die Wiederholung des zweiten gleichlautenden Verbs unterbleibt häufig, dafür erhält der erste Verb das deiktische *-í*; z. B.: *ábina yōkí*[2] *bíya dáuske* der Elephant kam hin und fand kein Wasser; *tára-lā wūkí góske* er trat ein ins Gebüsch und setzte sich; *mórka yó-ma mas-í-a ibinkí, kása-lā illekí íyāke* als der Löwe kam, nahm er seine Lanze, warf sie ihm an den Bauch und tödtete ihn; *sess-í-a-sī ikakí it-í-a gāske* er nahm seine Ziege und ging nach Hause.

---

[1] Wörtlich: dein Schützling bin ich, *ayíba* vom Tigré ዐይብ ፡

[2] Anstatt *ábina yōke, yōkí* u. s. w.

8. Das Verbalnomen.

113) Abstracte, wie theilweise auch Concreta, werden gebildet, indem an den Aoriststamm, d. i. an die Radix ein *-a* angefügt wird, wenn der Stamm consonantisch auslautend; endigt dieser auf einen Vocal, so tritt das nominale *-a* an Stelle dieses Vocals; z. B.:

bác-a Kampf, *i-báci-ke* er kämpfte
bál-a Verlust, *i-bál-ke* er verlor
bín-a[1] Wegnahme, *i-bín-ke* er nahm
bíš-a Lösung, *i-bíš-ke* er löste
bó-a Ackerbau, *í-bo-ke* er pflügte
bób-a Gesammtheit, *i-bób-ke* er versammelte
bór-a Loch, *o-bóro-ke* er durchlöcherte
búr-a Reichthum, *u-búr-ke* er ward reich
dígin-a Hochzeit, *i-digín-ke* er heiratete
fák-a Spalt, *i-fák-ke* er spaltete
fál-a Bericht, *i-fáli-ke* er erzählte
fáš-a Theil, *i-fášo-ke* er trennte
fíll-a Geschwulst, *i-fílla-ke* er schwoll an
gúgul-a Kugel, *u-gugúle-ke* er rundete
káf-a Dreck, *i-káf-ke* cacavit
kál-a Verläumdung, *i-kálo-ke* er verläumdete
m-a Zahn, *í-ma-ke* er schnitt, biss
m-a Liebe, *í-mē-ke* er liebte
mín-a Arbeit, *i-mín-ke* er machte
mínt-a Stück, *i-mínti-ke* er zertheilte
s-a Verschluss, *í-se-ke* er schloss
sán-a Geschäft, *i-sána-ke* er arbeitete
š-ā Zeugung, *í-šā-ke* er zeugte
tár-a Fluch, *i-táre-ke* er fluchte
tír-a Naht, *i-tír-ke* er nähte
tík-a Gehör, *i-tík-ke* er hörte
tók-a Krankheit, *i-tók-ke* er erkrankte
ut-a Gespei, *w-úta-ke* er spie.

---

[1] Auch als Nom. agentis in *dḗd-bina* Hebamme (= Kind-nehmend) und *bíd-bina* geizig (= Eisen, fest haltend).

114) Aus diesen auf *-a* gebildeten Abstracta werden Concreta (Nomina agentis und Adjectiva) gebildet, indem man denselben *a-* präfigirt; z. B.:

á-ba Mensch, *ba* generatio, von *í-bi-ke* genuit
á-baca Kämpfer, *baca* Kampf, von *í-baci-ke* er kämpfte
á-bina Elephant,[1] *bína* Ergreifung, von *i-bín-ke* fasste an, nahm
á-bura reich, *búra* Reichthum, von *u-búr-ke* er ward reich
á-dama tapfer, scharf, *dáma* Schärfe, von *i-dáme-ke* er schärfte
á-fa Pomade, *fa* Fettigkeit, von *í-fe-ke* fett sein
á-ita Finder, *íta* Fund, von *íte-ke* (= *i-íte-ke*) fand
á-ita Erbauer, *íta* Bau, Haus, von *íta-ke* (= *i-íta-ke*) baute
á-kaka Rührstock, *káka* Umrühren, von *i-káke-ke* rührte um
á-laba trocken, *lába* Trockenheit, von *i-láb-ke* ward trocken
a-látta Spiess (Stecher), *látta* Stich, von *i-látte-ke* stach
á-na[2] Kopf, *na* Form, von *í-ne-ke* formte
á-nana Sänger, *nána* Gesang, von *é-na-ke*[3] sang
á-nda Herr, gross, — von *í-ndi-ke* ward gross
á-sana Diener, *sána* Arbeit, von *i-sána-ke* arbeitete
á-ura Sprache, *úda* Mund, von *w-úda-ke* sprach
á-wa Friseur, *wa* Frisur, *é-wa-ke* frisirte sich
á-ya Rhinozeros, *yā* Schlag, Stoss, von *í-yā-ke* schlug.

115) Composita dieser vorgegangenen Formation mit einem Nennwort, wie:

ágasa die Mitte = *ága* + *sa*[4] Nabelschluss, *í-se-ke* schloss
ánāsa Rasirmesser = *ána* + *á-sa* Kopfglätter, *í-sa-ke* rasirte, glättete
ánāna der Halangay[5] = *ána* + *á-na* Kopfformer, *í-ne-ke* formte
lákāja[6] Sieb = *láka* + *á-ja* Geflechtfliesser, *í-ji-ke* floss.

116) Composita aus einem Nennwort mit folgendem Verb, nach Art der Formation der Verbalnomina in §. 113, z. B.

---

[1] Wörtlich: der Anfasser (mit dem Rüssel).

[2] Der die Form gebende.

[3] Plur. *o-nána-ke*, s. oben bei den unregelmässigen Verben, §. 61.

[4] Nabelpunkt.

[5] Tigré ሐለንገየ። die Haupthaare frisirt nach Art der Hofperrücken aus der Zeit Ludwig XIV.

[6] Geflecht aus Blättern der Dompalme, das bei der Merisabereitung verwendet wird; das grobe Malz bleibt im Siebe zurück und das Bier fliesst durch das feine Geflecht ab.

kámala Dummkopf = *ka* Mann + *mala* homo, vir aberrans, von *i-mále-ke* aberravit. So auch der Volksname *kunāma* von *ku* Leute, Volk + *nāma*, von *i-náme-ke* vermischt, gemischt sein, in dem Sinne, dass alle ohne Unterschied gleich sind, da sie kein Oberhaupt besitzen. Die Phrase: *áme ma-námeke* wir sind gemischt und *áme kíme kanámeke* wir alle sind gemischt = gleich, hört man oft im Munde der Kunama. Ebenso geformt ist *kōnšúra* Zeigefinger, von *kōna* Hand und Finger + *šura* zeigend, von *u-šúra-ke* er zeigte.

117) Sehr zahlreich sind ähnliche Composita aus einem Nennwort und folgendem *ína* habend, von *ínake* (= *i-ína-ke*) er hatte; z. B.:

a-ína selbst = Wesen habend
agas-ína medius = Mitte habend
aitit-ína reich = Reichthum habend
and-ína Knecht = Herrn habend
ar-ína Blüthe = weiss habend
ašilm-ína Muslim = Bekenntniss habend
aus-ína Milchkuh = Milch habend
bād-ína krank = Krankheit habend
dark-ína Ehemann = Frau habend
erm-ína mager = Dürre habend
fār-ína glücklich = Glück habend
in-ína Arznei = Heilung habend
ik-ína Finger = Anfassen habend
kaf-ína dreckig = Dreck habend
mangel-ína unrecht = Fehler habend
ñer-ína Lügner = Lüge habend
ot-ína dornig = Dorn habend
sam-ína Zeuge = Zeugniss habend
sas-ína angesehen = Frisur habend [1]
sen-ína grasreich = Gras habend
š-ína Vulva = Geburt habend
šeber-ína stinkend = Gestank habend
šīn-ína schmutzig = Schmutz habend
tok-ína krank = Krankheit habend.

[1] Die Haartracht ist das Vorrecht der Freien, während Sklaven und Unmündige das Hauptbaar rasiren.

ug-ína steinig = Stein habend
umitig-ína russig = Russ habend
urf-ína klug = Verstand habend.

In allen diesen Fällen ist vor *-ína* das auslautende *a* des Nennwortes abgefallen, für *agasa-ína* u. s. w.

118) Den Gegensatz zu *-ína* bildet *-ítta* von *itti-ke* (= *i-ítti-ke*) es erlosch, verging, starb ab. Zusammensetzungen mit *-ítta* entsprechen unsern Composita mittelst -bar, -los; z. B.:

ail-ítta armer, ohne Kühe (*áila* Kuh) seiend
aus-ítta milchlos, Kuh, die ihre Milch verloren hat
buras-ítta dem seine Pferde verunglückt sind
būt-ítta (Heerde) ohne Stier oder Widder
dark-ítta Mann, der seine Frau entlassen hat
fār-ítta Mensch, dessen Unternehmungen stets scheitern
kail-ítta furchtlos
ot-ítta Baum ohne Dornen
riyān-ítta geldlos
sen-ítta graslos
urf-ítta verrückt.

119) Synonym mit *-ítta* ist *-tūma*, Relativform vom Verb *ú-tū-ke* starb, *tú-ma* erloschen, todt, so:

ma-tú-ma stumm = Mund — todt — seiend
ukuna-tú-ma taub = Ohr — todt — seiend, *ukunē-tú-ma* stocktaub
wa-tú-ma blind an einem Auge, *wē-tú-ma* an beiden Augen.

120) Gleicher Bedeutung ist die Composition mit *ánume* = *a* Wesen, Existenz + *nume* (Negation des Verb substantivum, wovon später die Rede) = Wesen nicht ist, als: *ka-á-nume* unmenschlich (*ka* Mensch), *dark-á-nume* unweiblich, gegen die Sitte der Frau verstossend, *ambob-á-nume* tadellos (*ambóba* Schlechtigkeit, Mangel, Fehler).

121) Mittelst der Relativpartikel werden Substantiva wie Adjectiva aus der Verbalradix gebildet, wie:

cóco-ma gerade, von *i-cóco-ke* gerade ausgehen
ké-ma Skorpion, von *é-ke-ke* treffen, stechen
kéke-ma klar, rein, von *kéka* Helle, Klarheit, Verb ungebräuchlich
óro-ma, *ér-ma* Sommer, von *ora* Kahlheit, *or* dürr sein.

122) Nomina mittelst des Passivpräfixes *ko-* gebildet, wie:
kó-fa Eiter (Ausgedrücktes), von *í-fe-ke*
kó-fala Ermüdung, von *i-fále-ke* besiegen
ko-fégeda[1] Metamorphose, von *i-fégeda* umformen
kó-gura Beraubung, von *o-gúra-ke* rauben
kó-feta Absturzstelle, précipice, von *i-féta-ke* ausbreiten
kó-ila Gebilde, von *īle-ke (i-íle-ke)* formen
kó-kela Nachricht, Erfragtes, von *o-kéla-ke* fragen
kó-ma Missvergnügen, von *í-ma-ke* schneiden, kränken
kó-mala fertige Arbeit, von *i-mál-ke* vollenden
kó-sāsa Bote, von *i-sása-ke* senden.

123) Composita aus der obigen Verbindung und der oben §. 114 beschriebenen, als:
a-ko-lášša träge, ermüdet, von *i-lášše-ke* ruhig sein[2]
á-ko-la Verbot, von *í-li-ke* binden, begrenzen
a-kó-mada Joch, von *i-máde-ke* auflegen.[3]

124) Composita aus den Elementen in §. 117 und 122, wie:
ko-feged-ína Werwolf (Metamorphose habend), s. Note 1 zu §. 122
ko-gur-ína Räuber (Raub, Beute habend)
ko-kel-ína Neuigkeiten wissend, von *i-kéla-ke* ausfragen.

125) Composita aus den Elementen in §. 121 und 122, wie:
kó-bi-ma entjungfert, von *í-bi-ke* coire
ko-digínī-ma verheiratet (Frau), von *i-digín-ke* heiraten (Mann)
kó-dī-ma Exilirter, von *i-dī-ke* fliehen, laufen
ko-fál-ma müde, von *i-fále-ke* besiegen.

B) Abgeleitete Verba.

126) Das charakteristische Merkmal dieser Verba besteht in der Zusammensetzung von Interjectionen und Onomatopoien mit dem unregelmässigen Verb *da* sagen, aussprechen, machen, wie: *áti-da* niesen, *áu-da* schreien, *báu-da* bellen,

---

[1] Z. B. Verwandlung eines Menschen in eine Hyäne, woran man in ganz Nordost-Afrika glaubt.

[2] *ko-lášše* er wurde ruhig, gab nach, Lehnwort von Tigré ለሸ፡ *lašša* ruhig sein, sich gedulden.

[3] Von Tigré መደ፡ *madda* auflegen.

bá-da und *má-da* blöken, *bír-da* zittern, *bóli-da* sieden, brodeln, *búlla-da* sich wälzen, *bú-da* brüllen, *dádā-da* eilen, *fífō-da* pfeifen, *fogógō-da* keuchen, *fú-da* blasen, *gógō-da* sich schütteln vor Lachen, *hái-da* jammern, *hī́-da* sich schneuzen, *húkā-da* athmen, *kák-da* krächzen (Rabe), *kílli-da* wiehern, *kútu-da* gackern, *mó-da* zanken, *mokóko-da* wiehern, *ňárfa-da* schnarchen, *ňáu-da* miauen, *ňírfi-da* schluchzen, *ňúr-da* summen, *ňúrtu-da* schreien (Panther), *ó-da* antworten, *óo-da* heulen, *túf-da* ausspucken, *tútū-da* donnern u. s. w.

127) Jeder Imperativ der primitiven Verba kann durch Anfügung von *-da* zu einem causativen Verb gemacht werden und wird dann aber so flectirt, dass die Imperativform unverändert bleibt und nur das Verb *da* abgewandelt wird; z. B.: von *i-bín-ke* er nahm, Imperat. *ibiní!* davon *ibiní-da* nehmen lassen, nehmen heissen; *i-digín-ke* er heiratete, Imperat. *idiginí!* davon *idiginí-da* heiraten lassen, das Heiraten befehlen, anrathen; *u-šúra-ke* er zeigte, Imperat. *ušurú!* davon *ušurú-da* zeigen lassen u. s. w.

128) Mittelst Anfügung des Verbes *da* an Nennwörter werden denominative Verba gebildet, wie: *afófa-da* schäumen, von *áfofa* Schaum; *árda-da* erschrecken, von *árda* Gedärm, Eingeweide; *bárē-da* entzwei reissen, von *bárē* zwei (Nomen plurale von *bara-i*); *bilíňa-da* blitzen, von *bilíňa* Blitz; *bíša-da* und *bása-da* auflockern, die Erde, von *bíša* Acker, Feld; *búba-da* zornig werden, von *búba* Zorn; *káua-da* und *káu-da* mahlen, von *káua* das Mehl u. s. w.

129) In diese Classe gehören ferner alle aus den Sprachen der Nachbarvölker (besonders aus dem Tigré und Amhara) entlehnten Verba, welche noch nicht das Bürgerrecht erhalten haben; die Art dieser Bildung wird aus folgenden Beispielen ersehen werden können, wie: *abárē-da* oder *abárō-da* alt werden, *amánē-da* oder *amánō-da* anvertrauen, *ašárē-da* versuchen, *gomátō-da* sich berathen, *kabbárē-da* begraben, *katábō-da* schreiben, *kajálē-da* sich ärgern, *mánē-da* schaffen, *márē-da* führen, *nabírē-da* oder *nabíro-da* bleiben, *sámo-da* bezeugen, *šaffárō-da* frühstücken, *šakírō-da* sich berauschen u. s. w.

130) Das Passiv wird regelmässig, wie bei den primitiven Verben, gebildet mittelst des Präfixes *ko-*, als: *ko-sámō-*

da bezeugt werden, *ko-idiginí-da* heiraten lassen (das Mädchen) u. s. w.

131) Zum Paradigma wählen wir das Verb *lī-da* ausschauen, auslugen.

Positiv.

		Aorist	Futurum
Sing.	1)	*lī́-na-ke*	*lī-ná-na*
	2)	*lí-nu-ke*	*lī-nú-na*
	3)	*lī́-s-ke*	*lī-sú-na*
Plur.	1)	*lī-ma-ke*	*lī-má-na*
		lī́-da-ke	*lī-dí-na*
	2)	*lí-mu-ke*	*lī-mú-na*
	3)	*lī́-n-ke*	*lī-mú-na.*

132) Die Dualformen unterscheiden sich bei dieser Verbalclasse in nichts von dem Plural, ausser im vorgesetzten Pronomen. Die Formen *lí-da-ke, lī-dí-na* werden angewendet, wenn als Subject des Satzes *kime* entweder ausdrücklich erscheint oder als solches in der Idee das Sprechen vorausgesetzt wird; vgl. oben §. 51. Die Secunda pluralis lautet bisweilen der Tertia gleich, nämlich *lī́-n-ke* ihr lugtet aus.

133) Das Negativ wird in nachstehender Weise ausgedrückt:

Negativ.

		Aorist	Futurum
Sing.	1)	*lī-ná-mmi*	*lī-na-nní*
	2)	*lī-nú-mmi*	*lí-nu-nní*
	3)	*lī-sú-mmi*	*lī-su-nní*
Plur.	1)	*lī-má-mmi*	*lī-ma-nní*
		lī-dí-mmi	*lī-di-nní*
	2)	*lí-mú-mmi*	*lī-mu-nní*
	3)	*lī-mú-mmi*	*lī-mu-nní.*

134) Die Frageformen lauten also:

Positive Frageform.

		Aorist	Futurum
Sing.	1)	*lī́-na-be*	*lī-ná-na-be*
	2)	*lī́-nu-be*	*lī-nú-na-be*
	3)	*lī́-su-be*	*lī-sú-na-be*
Plur.	1)	*lí-ma-be*	*lī-má-na-be*
		lī́-da-be	*lī-dí-na-be*
	2)	*lī́-mu-be*	*lī-mú-na-be*
	3)	*lī́-m-be*	*lī-mú-na-be.*

135) Die Secunda pluralis lautet auch bisweilen *lí-m-be* lugtet ihr aus? *lí-m-be* aus *lí-n-be.*

136) Das Schema für das Negativ der Frageform ist folgendes:

Negative Frageform.

		Aorist	Futurum
Sing.	1)	*lī-ná-mmi-be*	*lī-na-nní-be*
	2)	*lī-nú-mmi-be*	*lī-nu-nní-be*
	3)	*lī-sú-mmi-be*	*lī-su-nní-be*
Plur.	1)	*lī-má-mmi-be*	*lī-ma-nní-be*
		lī-dí-mmi-be	*lī-di-nní-be*
	2)	*lī-mú-mmi-be*	*lī-mu-nní-be*
	3)	*lī-mú-mmi-be*	*lī-mu-nní-be*

137) Diese Frageformen werden gebraucht, wenn die Frage im Verb selbst liegt, als: *lí-na-be* lugte ich aus? *lī-sú-na-be* wird er auslugen? *lī-sú-mmi-be* hat er nicht ausgelugt? u. s. w. Wenn aber ein bestimmtes Fragewort, wie: wer? wann? wo? warum? u. s. w. im Satze vorkommt, so lautet die Frageform im Verb also:

		Positive Frage. Aorist und Futurum	Negative Frage. Aorist und Futurum
Sing.	1)	*lĭ-ná-no*	*lī-na-mé-no*
	2)	*lĭ-n-o*	*lī-nu-mé-no*
	3)	*lĭ-s-o*	*lī-su-mé-no*
Plur.	1)	*lī-má-no*	*lī-ma-mé-no*
	2)	*lí-m-o*	*lī-mu-mé-no*
	3)	*lĭ-m-o*	*lī-mu-mé-no*

Beispiele: *ená bis-á-ña-sí lí-nu-be* hieltest du wachende Ausschau auf meinen Acker? *ená áñi it-á-ña-sí lí-no* weshalb lugtest du so auf mein Haus hin? *ená ínkadi é-wa bíša-sí lí-no* wann wirst du auf deines Vaters Acker Ausschau halten? *Sabăr á-wa bíša-sí áñi lī-su-mé-no* warum hielt Sabar nicht Ausschau auf meines Vaters Acker? *abiš-é-a ínka gắ-so*[1] wohin ging dein Gatte? *é-wa-te enéña-te ínka gó-mo*[2] wo wohnen deine Eltern (dein Vater und deine Mutter)? *ínkadi éla ána-lá*

[1] Von *gắ-da* gehen.
[2] Von *gṓ-da* sitzen, wohnen.

agū-so[1] wo (wie) soll er auf den Baum (Baum-Kopf-auf) steigen? *ínkadi íta úda woiké-no*[2] wann wirst du die Hausthüre öffnen? *áñi wai-mu-mé-no*[3] warum schwiegtet ihr nicht? *ená au-nú-mmi-be*[4] hast nicht du um Hilfe gerufen? *áñi áu-su-be* warum riefst du um Hilfe? *áñi au-nu-mé-no* warum riefst du nicht um Hilfe? *sēs-á-ña-sī saki-nu-nní-be*[5] wirst du meine Tobe nicht waschen? *áñi sēs-á-ña-sī saki-nu-mé-no* warum hast du meine Tobe nicht gewaschen? *ínkadi sakí-no* wann wirst du (sie) waschen?

Die Modi.

1. Der Indicativ.

138) Wie bei den primitiven Verben (s. §. 80) der Indicativ Futuri bisweilen für den Finalis gebraucht wird, so auch bei den abgeleiteten; z. B.: *salánga yōkí láusa-bu ĕla gēsúna*[6] *imínno á-ka élla násōke* der Schakal kam und da er mit der Hacke den Baum zu fällen sich anschickte, gab ich ihm ein Junges von mir; *šínna-lá niñinúna*[7] *nasómmibe* gab ich dir nicht eine Matte, um darauf zu schlafen? *ína-lé šínna-lā gō-nána*[8] *numé-be* ist hier keine Matte, dass ich mich darauf setze?

2. Der Conditional.

139) Für den Aorist lautet das Schema also:

		Positiv	Negativ
Sing.	1)	*lī-ná-yā*	*lī-na-mmá-bu*
	2)	*lī-nú-yā*	*lī-nu-mmá-bu*
	3)	*lī-sú-yā*	*lī-su-mmá-bu*
Plur.	1)	*lī-má-yā*	*lī-ma-mmá-bu*
	2)	*lī-mú-yā*	*lī-mu-mmá-bu*
	3)	*lī-mú-yā*	*lī-mu-mmá-bu.*

---

[1] Von *ágū-da* aufsteigen.
[2] Von *wóikĕ-da* öffnen.
[3] Von *wái-da* schweigen.
[4] Von *áu-da* um Hilfe schreien.
[5] Von *sáki-da* waschen.
[6] Von *gḗ-da* fällen.
[7] Von *níñi-da* schlafen.
[8] Von *gṓ-da* sitzen, sich setzen.

Beispiele: *ína álya-lá līnúyā, sĕ̌sē-sī n-inti-na* wenn du auf diesen Berg hinaufblickst, so wirst du Ziegen sehen; *līnummábu ka élla n-inti-nní* wenn du nicht auslugst, so siehst du freilich Niemanden; *niñi-ná-yā nuntinní* wenn ich schlafe, sehe ich nicht; *fáuda niñi-nú-yā báyā* wenn du viel schläfst, so ist das schlecht, *ená ake-nú-yā*[1] *ñerína nokóske* wenn du das behauptest, so bist du ein Lügner; *tábila Sámaro-kín fē-nú-yā*[2] *Batkóm-ta géra* der Weg, wenn du von Samero ausgehst, ist lang bis Betkom; *n-ī-yā,*[3] *au-sú-yā ni-mim-mé!*[4] *éla sú-yā*[5] *wói-da!* wenn du hingehst und er schreit, so thue nichts! wenn er aber Holz sagt, dann ziehe an! *ená fē-nu-mmá-bu abá fē-na-nní, fē-nú-yā abá ainéña fēnána* wenn du nicht aufstehst, stehe ich nicht auf, stehst du auf, so stehe auch ich auf.[6]

140) Die Partikel *-yā* wird auch als Relativ gebraucht; z. B.: *Sáb' élla fáuda niñi-sú-yā-te, fáuda i-ñá-yā-te, wárat' élla elato-su-mmá-bu báyā* ein Sklave, der viel schläft und viel isst und wenn er keine Arbeit verrichtet, ist unbrauchbar.

141) Auch in Temperalsätzen findet sich dieses *-yā* gebraucht, wie: *ína sabéna mann-í-a dárka niñi-sú-yā, abárma únake* dieser Sklave nun, während seines Herrn Gattin schlief, da führte er einen Diebstahl aus.

142) Für das Futurum ist das Schema des Conditionals folgendes:

		Positiv	Negativ
Sing.	1)	*lī-na-ná-yā*	*lī-na-nní-yā*
	2)	*lī-nu-ná-yā*	*lī-nu-nní-yā*
	3)	*lī-su-ná-yā*	*lī-su-nní-yā*
Plur.	1)	*lī-ma-ná-yā*	*lī-ma-nní-yā*
	2)	*lī-mu-ná-yā*	*lī-mu-nní-ya*
	3)	*lī-mu-ná-yā*	*lī-mu-nní-yā.*

[1] Von *áke-da* so sagen, behaupten.
[2] Von *fḗ-da* aufstehen, aufbrechen.
[3] Vom primitiven Verb *y-ī-kė* hingehen.
[4] Statt *ni-min-mé* von *i-mín-ke.*
[5] Von *da* sagen.
[6] Statt in dieser Form besitze ich die gleiche Phrase auch in folgender Art: *ená laka-nu-mé-šā abá laka-na-nní* wenn du nicht aufstehst, so u. s. w.; vgl. §. 143 und 154 und oben §. 86, Anm. 2.

Beispiele: *á-wa bíša-si līnunáyā šēs' élla e-só-na* wenn du meines Vaters Acker bewachen wirst, so gibt er dir eine Ziege; *áme ail-á-ñai līmunníyā áñi miñána éme-sī ma-só-no* wenn ihr nicht nach unsern Kühen auslugen werdet, warum sollen wir euch zu essen geben? *Batkóm-ta gā-mu-ná-yā, dark-á-ñe-si Sámaro-lá ma-wi-na-be* wenn wir nach Betkom gehen, lassen wir dann unsere Frauen in Samero zurück? *Bálga-lá gō-ma-nní-yā, ínka bíše-sī ma-ité-no* wenn wir uns nicht in der Balga ansiedeln, wo werden wir sonst Felder finden?

143) Für das Futurum kann der Conditional auch gebildet werden, indem man den obigen Formen statt *-yā* die Partikel *-šā* anfügt, als:

	Positiv	Negativ
Sing. 1)	*lī-ná-na-šá*	*lī-na-nní-šā*
2)	*lī-nú-na-šá*	*lı-nu-nní-šā*
3)	*lī-sú-na-šá*	*lī-su-nní-šā*

u. s. w.

3. Der Finalis.

144) Derselbe wird, wie bei den primitiven Verben (s. §. 87), gebildet, indem man an die Futuralform *-ña* anfügt, als:

	Positiv	Negativ
Sing. 1)	*lī-na-ná-ña*	*lī-na-nní-ña*
2)	*lī-nu-ná-ña*	*lī-nu-nní-ña*
3)	*lī-su-ná-ña*	*lī-su-nní-ña*

u. s. w.

Beispiele: *šínne-lá niñi-ma-ná-ña m-ína-be* habt ihr keine Matten, damit wir darauf schlafen? *éme bub-í-a šínne-lá niñi-mu-ná-ña ínka-lé ma-íte-be* wo sollen wir Matten finden, auf dass ihr alle darauf schlafen könntet? *dima niñi-nu-nní-ña búna-te-sī, tumbáka-te-sī íno* trinke Kaffee und (rauche) Tabak, auf dass du nicht fortwährend schlafest.

145) Die Objectspartikel *-sī* an die Futuralform angesetzt, drückt ebenfalls den Finalis aus (s. §. 89); z. B. *abá karámata nú-na sí gá-na-ke* ich machte mich auf, um zu betteln (wörtlich: zum dass ich *karāmet* rufe); *ená áñi karámata nú-na-si*

gá-no warum gehst denn du betteln? *wáina kóa abá-sī lī-na-nní-sī íta úda dámma-da* schliesse die Hausthüre, auf dass jener Mensch dort nicht auf mich lugen kann!

146) Die Construction mit dem Verb *da* sprechen, wie sie in §. 90 beschrieben wurde, findet auch hier Anwendung; z. B.: *šínna-lă niñi-ná-na nakí gănake* ich machte mich auf, um schlafen zu gehen (wörtlich: auf — der — Matte ich — werde — schlafen — sagte [dachte] — ich — und ging); *ína itĕna-lă na-uná-na nukí, măla bub-í-a-sí homa-ná-na nukí n-ō-mmi-be* bist du nicht gekommen, um in diesem Hause zu stehlen und alles Habe zusammenzupacken? (wörtlich: diesem — Haus — in ich — werde — stehlen sagtest — du, Habe, Gesammtheit — seine ich — werde — einpacken sagtest — du kamst — du — nicht?); *mórka līla iyākí ail' élla-lă abbe-ná-na skí kareb-á-ña-lă yóke, yōkí ail-á-ñe-kín élla i-yā-na-nní-ña măs-á-ña-sí kas-í-a-lá na-ilē-kí útūke* der Löwe, von Hunger getrieben, kam, um eine Kuh anzufallen, in meine Seriba, damit er aber keine meiner Kühe tödte, warf ich ihm meine Lanze an den Leib und er verendete (wörtlich: Löwe Hunger weil — ihn — schlug Kuh — eine — auf ich — werde — springen sagte — er — und Zaun — meinen — in er — kam, er — gekommen — da Kuh — meine — von eine damit — er — nicht — tödtete, Lanze — meine Bauch — seinen — an ich — warf — und er — starb).

147) Ueber die Anwendung der einfachen Futuralform, um den Finalis auszudrücken, s. oben §. 138 und 91.

4. Der Optativ.

148) Derselbe wird gebildet durch Anfügung der Objectspartikel *-sī* an dem Aoriststamm (s. §. 92), als:

		Positiv	Negativ
Sing.	1)	*lí-na-sí*	*lī-ná-mmi-sí*
	2)	*lí-nu-sí*	*lī-nú-mmi-sí*
	3)	*lí-su-sí*	*lī-sú-mmi-sí*
Plur.	1)	*lí-ma-sí*	*lī-má-mmi-sí*
	2)	*lí-mu-sí*	*lī-mú-mmi-sí*
	3)	*lí-mu-sí*	*lī-mú-mmi-sī.*

Beispiele: *anăña-lă Sámaro-tá gá-na-si* o könnte ich mit meiner Mutter nach Samero gehen! *díma díma niñi-nú-*

mmi-sí möchtest du doch nicht fortwährend nur schlafen! *ína sandēna díma díma inka-sú-mmi-sí* möchte doch dieser Esel nicht fortwährend yanen!

149) Ich besitze auch einige Beispiele des Optativs in der Form von §. 143 (vgl. auch §. 94), als: *Batkóm-ta gā-nú-na-šá* möchtest du doch nach Betkom gehen! *anáña gō-sú-na-šá* lebte doch meine Mutter noch! *ikin-é-a-sí díma futé-nu-nní-šā* möchtest du doch nicht fortwährend an deinem Finger lutschen! *wårata elató-ná-na-šā, abá tokína nakóske* o ich möchte schon arbeiten, allein ich bin ja krank.

5. Der Relativus.

150) Die Partikel *-ma* oder *-yā* wird an den Aoriststamm oder an die fertige Futuralform angesetzt, wie oben in §. 95; z. B.: *áila bíya-lā oritó-nu-má ínka támma kósso* wo ist jetzt die Kuh, die du zum Wasser getrieben hast? *ka élla bub-í-a amanó-su-má kámala kóske* ein Mann, der Alles glaubt, ist ein Dummkopf; *ína ná-no kísa máida alé laká-su-má* wer ist dieses schöne Mädchen, das dort steht? *bíša ená goñe-nú-na-má kína bub-í-a dēda-kóibidai oñána* alles Korn vom Felde, das du bewachen wirst, werden die Paviane fressen; *bíša ená goñe-nú-mmi-má kína áikes īkōno* wie hätte ein Feld, das du nicht bewacht hast, Korn einbringen sollen? *ka hē-sú-yā itēna* wer sucht, der findet.

151) Ich besitze auch Beispiele, in denen *-ma* gebraucht ist, um den Modus temporalis auszudrücken, wie: *sēšē šú-su-má iníña íkē-afátē ibínke* während er die Ziegen molk, hielt ihm die Mutter die Zicklein; *unú ímē-má gá-su-má badía-lá gáske* als nun er, den sie liebte, fortging, folgte sie ihm nach; *báddi salánga ka gá-su-má aíša kíša-sī ail' áusa útuke, ka yō-má ína kišēna-sí ibínke* als dann der Mann sich entfernte, stellte der Schakal das Kalb zur Kuhmilch hin, kam aber der Mann, so nahm er das Kalb wieder weg; *ukúna-sí šínna-lá woí-su-má fákkala dáuske* als er (der Elephant) das Ohr auf die Matte ausleerte, fand er keine Hafulefrucht; *kai fē-mu-má Lulú yōke* als die Leute sich erhoben hatten, kam Lulu.

152) In gleicher Weise dient *-ma* zur Bezeichnung des Causalis, wie: *ína dabēna wúya-lá dáñu-su-má káua*

namininá da dieser Teich durch die Sonne erwärmt ist, so wollen wir darin das Mehl anmachen; *abá díqina-lá akedáno gá-nake-má*[1] *kīn-á-ña góñe-da* da ich in Folge einer Einladung zu einer Hochzeit gehe, so bewache du mein Korn!

153) Ebenso zur Bezeichnung von Objectssätzen; z. B.: *fíla kīn-á-ña i-ña-mé-su-ma*[2] *úna-má nitáke-be* weisst du, dass die Maus mein Korn weggefressen und gestohlen hat?

6. Der Imperativ.

154) Der Imperativ vom Verb *da* sagen lautet für den Singular *da*, für den Plural *mu* saget! In der negativen Form *nu-mĕ́* sage nicht! Plur. *mŭ-mĕ́* sagt nicht! Diese Formen werden nun bei den übrigen abgeleiteten Verba nach Analogie der vorhergegangenen Bildungen des Aorists, Futurums u. s. w. den Stämmen angefügt, nur im Plural des Negativs fällt von *mŭ-mĕ́* das *ŭ* aus. Demnach lautet der Imperativ von *au* zu Hilfe rufen, *fē* aufstehen, *fū* blasen, *gā* gehen, *gō* sitzen, *ī* fallen, herabsteigen, *kau* malen u. s. w., also:

Positiv	Negativ
áu-da! Plur. *áu-mu!*	*au-nu-mĕ́!* Plur. *au-m-mĕ́!*
fḗ-da! Plur. *fḗ-mu!*	*fē-nu-mé!* Plur. *fē-m-mé!*
fū́-da! Plur. *fū́-mu!*	*fū-nu-mé!* Plur. *fū-m-mé!*
gā́-da! Plur. *gā́-mu!*	*gā-nu-mé!* Plur. *gā-m-mé!*
gṓ-da! Plur. *gṓ-mu!*	*gō-nu-mé!* Plur. *gō-m-mé!*
ī́-da! Plur. *ī́-mu!*	*ī-nu-mé!* Plur. *ī-m-mé!*
káu-da! Plur. *káu-mu!*	*kau-nu-mé!* Plur. *kau-m-mé!*

155) Der Causativ davon wird gebildet, indem einfach an die obigen Formen *-da* angefügt wird; lass' zu Hilfe rufen u. s. w. lautet demnach:

Positiv	Negativ
áu-da-da! Plur. *áu-mu-da!*	*au-nu-mé-da!* Plur. *au-m-mé-da!*
fḗ-da-da! Plur. *fē-mu-da!*	*fē-nu-mé-da!* Plur. *fē-m-mé-da!*

u. s. w.

156) Für die erste Person pluralis der positiven Form ist ein Cohortativ im Gebrauch, der also lautet: *áu-di* rufen

[1] Vgl. über diese Form oben §. 98.

[2] Zusammengesetzt aus *í-ñ-ke* er ass, frass, und *mé-ske* er verschlang; vgl. §. 41, *b*.

wir um Hilfe! *fé-di* stehen wir auf! *gá-di* gehen wir! *gó-di* bleiben wir! u. s. w. Dieser Cohortativ ist gebildet, indem von der zweiten Form der ersten Person pluralis futuri die Endung *-na* weggelassen wird (vgl. §. 131); häufig wird sogar jene zweite Form der prima pluralis futuri als Cohortativ angewendet; z. B.: *áua, íta gá-di! máida, íta gā-dí-na* komm, gehen wir nach Hause! gut denn, wir wollen heimgehen!

7. Das Particip.

157) Die Formen desselben sind durchaus gleich mit den in §. 137 angegebenen; über den Gebrauch des Particips vgl. §. 109.

Beispiele: *mó-mo*[1] *kásū*[2] lasst uns die Streitenden versöhnen! *abá-te ená-te níñi-di so, na-kú-no á-yā-ke* als sie sagte: ich und du wir wollen schlafen, und als ich mich weigerte, so schlug sie mich; *alé áue! so o-lī-no gánke* als er: hieher kommt! rief, kamen sie heran und gingen; *bíya náu-so na-wi-nní* nachdem sie mir Wasser getragen hat, so verlasse ich sie nicht (die Wasser getragen habende verlasse ich nicht); *árkūba kíša u-fufurá-no ī-so iníña asar-í-a-lá íske* als er das Kameelfohlen antrieb und dieses hinabstieg, stieg auch seine Mutter hinter ihm hinab; *íta gá-di aké-so*[3] *gadína akénke* als er sagte: gehen wir heim! sprachen sie: wir wollen denn gehen; *dárkai na-ntí-na aké-so, gáda! aké-mo íta gáske* als er sagte: ich werde nach den Frauen sehen, und sie zu ihm sagten: geh' nur! so ging er nach Hause; *unú súka gá-so bad-í-a-lá gáske* als er ins Dorf ging, ging sie ihm nach; *ña bub-í-a i-ña-mé-so*[4] *ángua yóke* nachdem er alles Fleisch aufgefressen hatte, kam die Hyäne; *gá-mo súba-lá ólōke* als sie auf dem Wege waren, kamen sie zu einem Fluss; *árkūbe há-mo ókūke* als sie die Kameele antrieben, wollten diese nicht; *támma érga-mu aké-mo ergánke, gánke, gá-mo tábila báyā gánke* als man sagte: nun ladet auf! da luden sie auf und zogen ab, und da sie gingen, kamen sie auf einen schlechten Weg; *mórka í-yā-ke aké-mo*

---

[1] Von *mō-da* streiten.

[2] Von *á-sū-ke* versöhnte; vgl. §. 105.

[3] Von *ake-da* so sagen, also sagen.

[4] S. §. 153, Note.

ma-tík-ke wir hörten sagen: ein Löwe hat sie getödtet; *gŏ-mo salánga yóke* als sie so dasassen, da kam ein Schakal; *sánda-te ángua-te élla-si nabirónke, nabiró-mo sell' élla bíya dámmada óitēke* der Esel und die Hyäne wohnten beisammen; da sie nun so beisammen waren, fanden sie eines Tages nur weniges Wasser; *íta úda wåike-mu-mé-no gáske* als sie ihm die Hausthüre nicht aufthaten, ging er von dannen; *abá támma lága karé-so fēnána* da jetzt die Erde hell (Tag) geworden ist, so stehe ich auf.

8. Das Verbalnomen.

158) Mittelst *-da* (vgl. §. 154) werden Abstracta gebildet, wie: *áu-da* das zu Hilfe rufen, und Infinitiv: zu Hilfe rufen; *fé-da* das Aufstehen, und Infinitiv: aufstehen; *lí-da* das Auslugen, auslugen, *káu-da* das Mehl reiben u. s. w.

Beispiele: *áñi ákē-da n-ūdá-no* warum sprichst du solche Rede? *alé šă-da nu-mé* hier ist das Eintreten nicht gestattet (ist kein Eintritt); *abá dí-da na-ína-ke* ich habe einen Stich (Blase von einem Insectenstich); *díggi-da-lă gāda* geh' gegen den Untergang (West)! *ená-te dı̄ro-da ná-mē-ke* ich speise gern mit dir zu Abend (ich liebe zu speisen); *fane-d-é-a na-tika-mní* ich werde nicht auf dein Verbot hören; *unú támma góñe-da-lă nabiros-kóske*[1] heute steht er auf der Wache; *bíya kólo-da máida* das Rauschen des Wassers ist erquickend.

159) Es gibt eine Reihe von Adjectiven mit der obigen Bildungsform, wie: *dámma-da* klein, wenig, *fáu-da* viel, *wă-da* voll, *mái-da* schön, *wåike-da* offen, *úmma-da* gerollt, *ko-šín-da* rein gefegt (*ko* Passivpräfix, *šin-* neben *san-* und *sal-da* fegen) u. s. w., welche im Grunde nur Nomina abstracta sind, also *áila fáuda* viel Vieh = eine Menge von Vieh u. s. w. Indessen gibt es doch Fälle, in denen das Suffix *-da* auch zur Bildung von Concreta verwendet wird, wie *éla gé-da* der Specht (= Baumhacker), *gū-da-da* der Blasebalg (*gū* anblasen), *šín-da-da*[2] Kehrbesen, *súla fă-da* oder *múrka fă-da*[3] die Wahr-

[1] Für *nabiró-ske kós-ke* er ist derjenige, der sich befindet auf der Wache; vgl. §. 38.

[2] Ueber das zweite *da* s. §§. 127 und 155.

[3] *sūla* oder *múrka* die Kaurimuschel, aus deren Wurfe (*fă-da*) die Frauen wahrsagen, wie im Sudan-Arabischen aus dem Werfen von Sand, رمل, daher رمّال Wahrsager.

sagerin, *fá-da* die Elle, Messstab, *bí-da* das Eisen, der Stahl (eigentlich das Flimmern, Glänzen, das Blanke).

160) Mit Hinweglassung von *-da* erhält man aus den Formen sub §. 158 die Concreta, wie: *áfofa* der Schaum (*afófa-da* das Schäumen), *fóga* der Fehler (*fóga-da* das Abirren), *érga* die Last (*érga-da* das Aufladen), *húka* der Athem, die Luft (*húka-da* das Athmen), *káua* das Mehl; u. s. w. vgl. §. 128.

161) Bei den nach §. 129 gebildeten abgeleiteten Verba wird das vor *-da* befindliche *ō* oder *ē* in *a* verwandelt, wie *ámāna* der Glaube (*amān-ē-da* glauben), *ášāra*[1] Versuchung (*ašār-ē-da*), *gómata*[2] der Rath u. s. w. Dieses *a* wird allen auf einen Consonant auslautenden Lehnwörtern angefügt, wie *abáy-a* Feind (Tig. ኣበይ፡), *ágām-a* eine Baumsorte, carissa edulis (ኣጋም፡), *arámata* das Todtenmahl, der Leichenschmaus (ኣርመት፡), *bárkata* der Segen (በርከት፡), *gabīlata* der Tribus (ገቢለት፡), *márbāta* die Rache (መርባት፡), *sámta* die Aehre (ሰዊት፡) u. s. w. Von der Bedeutung dieses *-a* war bereits in §. 16 und 20, Note, sowie in §. 113 und 120 die Rede. Gleicher Bildung sind *bíy-a* Wasser (= *bī-a* Gegenstand, Ding des Flimmerns, Glitzendes, Glänzendes, vgl. *bī-da* Eisen, Stahl, *bī-ske* es flimmerte), *láy-a* das Versteck (*lái-da* das sich Verstecken, woher *láita* Wachhüttchen an einem versteckten Platz von wo aus doch Ausschau möglich = *lay'-íta* Versteckshaus), *lī́y-a* Ausschau (*lī-da* auslugen).

162) Dem Suffix *-a* gleichbedeutend ist *-ña* (vgl. §. 15 und 16), wie: *bú-ña* Rauch, Staub (*bū-da* das Blasen), *mí-ña* Gestank (*mī-ske* es stinkt).

163) Mittelst des Präfixes *a-* werden Nomina agentis gebildet (vgl. §. 114), wie:

a-gíndyāra Landstreicher, von *gindyár-ō-da* herumvagiren
á-būba die Lunge, von *búbu-da* hauchen, athmen
á-da das Knäblein, von *da* sprechen
á-dau-a benöthigend, von *dáu-da* bedürfen, Mangel leiden
á-fata und *á-futa* Säugling, von *fúta-da* saugen, lutschen
á-fofa Schaum von, *fua-da* aufspritzen

---

[1] Von Amh. አሣር፡ G. ኀሳር፡
[2] Tigré ጎመት፡

a-ko-šórka[1] Compagnon, von *šórka-da* Antheil haben
á-lya[2] der Hügel, von *lī-da* auslugen
a-mí-ña Aas, von *mí-ña* Gestank, *mī-ske* stinken
á-rkuba[3] das Kameel, von *rakúb-ō-da* Last tragen.

164) Der Besitzer einer Sache wird mittelst *-ína* bezeichnet (vgl. §. 117), wie:

ašār-ína der Versucher, von *ášāra* Versuchung
bimb-ína Fussschemel, von *bímba* Tritt, *bímbi-da* auftreten
foš-ína Spassmacher, von *fóša* Scherz, *fóšida* scherzen
gomat-ína Rathgeber, von *gómata* Rath, *gomátōda* rathen
law-ína sorgenvoll, von *láwa* Sorge, *láwa-da* sich sorgen
sam-ína Zeuge, von *sáma* Zeugniss, *sámōda* bezeugen.

165) Composita aus den Bildungen in §. 163 und 164, wie:

a-f-ína[4] reich, vornehm, von *á-fa* weisse Butter, Pomade
a-fat-ína säugende Frau, von *á-fata* Säugling
a-miñ-ína Wanze,[5] von *a-míña* Aas, *míña* Gestank
a-rkūb-ína Kameelbesitzer, von *á-rkūba* Kameel.

166) Composita mit *-ítta* entbehrend (vgl. §. 118), wie:

af-ítta armer Schlucker, ohne Kopfpomade
arkūb-ítta Mann, dem seine Kameele geraubt worden, kein Kameel habend
barkat-ítta segenlos, dem alle Unternehmungen scheitern
būb-ítta sanft, ohne Zorn (*būba* von *búbu-da* schnauben)
burk-ítta echt, unvermischt (*būrka* Mischung, *búrkēda* mischen)
d-ítta ausser, ausgenommen (*da* nennen, sagen)
dok-ítta noch ganz (*dóki-da* zerhacken)
fan-ítta erlaubt (*fána* Verbot, *fáneda* verbieten)

---

1 Passivform aus dem Lehnwort, Tigré ሸርካ፡

2 Der Ausblick gewährende, s. *líy-a* die Ausschau, in §. 161.

3 Grammatisch gebildet wie مركب.

4 Wörtlich: Fett (auf den Kopfhaaren) besitzend. Standespersonen und dann überhaupt alle etwas Vermögen besitzenden Männer in ganz Ost-Afrika lieben es, Butter auf dem Kopf zu tragen, zum Zeichen, dass sie Heerdenbesitzer, d. i. reiche und deshalb auf Respect und Ehrfurcht Anspruch habende Leute sind. *áfa* ist die weisse Butter und in dessen Ermangelung auch Hammelfett, woher das denominative Verb *áf-ē-da* Fett auf die Haare streichen, vom primitiven Verb *í-fe-ke* es war saftig, fett, *á-fa* Fette gebender Stoff; vgl. §. 114.

5 Gestank verbreitenden Stoff besitzend.

foš-ítta empfindsam, der keinen Spass verträgt, vgl. §. 164
gomat-ítta rathlos, vgl. §. 161 und 164
goñ-ítta unbewacht (Kornfeld)
hall-ítta geruchlos (Blume), *hálla* Duft, *hállada* duften
law-ítta sorgenlos, dann sorglos, gedankenlos, dumm s. §. 164
mar-ítta führerlos, *mára* Führer, *mára-da* führen
nabir-ítta unterstandslos, *nábra* Aufenthalt, *nabírōda* bleiben
naf-ítta nutzlos, *náfa* der Nutzen, *náfa-da* nützen
sam-ítta und *sáma ádaua* keinen Zeugen habend, s. §§. 163 und 164
sar-ítta schamlos, *sára-da* sich schämen
šill-ítta unfrisirt, *šílla-da* kämmen mit dem Kelal
wåraš-ítta oder *wåraš' ádaua* keinen Erben habend, *wåráša* der Erbe, *wåráš-ō-da* erben (Tig. ወርሰ ፡).

167) Mittelst der Relativpartikel sind gebildet:
a-bár-ma zukünftig, hierauf, dann, *bár-ō-da* folgen [1]
bíbi-ma Flamme, *bíba* Röthe, *bibí-ske* aufflammen [2]
wói-ma Bast, *wói-da* abschälen den Bast
wúya kúra īsu-ma West = Sonnenball fallender, *i-ske* es ging unter, fiel.

C) Zusammengesetzte Verba.

168) Im Allgemeinen war von denselben schon in §. 41 die Rede. Hier soll nur noch das Wichtigste über die Flexion derselben nachgetragen werden. Composita aus primitiven Verben werden als ein Lautkörper angesehen und es erhält nur das erste Verb die Personalpräfixe.

Doch finden sich auch Fälle, in welchen auch das zweite Verb seine Personalpräfixe annimmt, wie z. B. von *bin-ka* fortnehmen = nehmen — weggehen.

		Aorist	Futurum
Sing.	1)	*na-bin ná-ka-ke*	*na-bin na-ká-na*
	2)	*ni-bin ní-ka-ke*	*ni-bin ni-ká-na*
	3)	*i-bin-k' í-ka-ke*	*i-bin i-ká-na*

---

[1] Der Reihe nach kommen, *bára* Wiederholung, *á-bara* Zukunft; s. §. 163.
[2] Vgl. *bi-ske* in §. 161.

	Aorist	Futurum
Plur. 1)	*ma-bim má-ka-ke*	*ma-bim ma-ká-na*
2)	*mi-bim mí-ka-ke*	*mi-bim mi-ká-na*
3)	*o-bin ó-ka-ke*	*o-ḅin o-ká-na.*

Anmerkung. Diese Formen stehen für *na-bín-ke ná-ka-ke* u. s. w. Statt der obigen Formen hörte ich auch für den Aorist: *na-bin ná-k-ke, ni-bin ná-k-ke* u. s. w. und tertia pluralis *obink' ókke.*

Beispiele: *uná riyáne osóno ibink'-ī-kí kod-í-e báda-lā gáske* er nahm die Thaler, die man ihm gab, mit und folgte seinen Kameraden (zu *ī-kí* vgl. §. 170 und 111); *urf-í-a-sī ibink-ī-kí innikí í-yā-ke* er packte sein Herz, biss und tödtete ihn; *ibink'-í-ñ-ke* er packte ihn und frass ihn auf; *riyáne wága-lá o-de-n-k' ó-lō-má*[1] *kod-í-ai riyáne-sí o-bink' ók-ke* als sie zum Ort der Thaler zurückgekommen, da hatten seine Kameraden die Thaler bereits fortgetragen.

169) Composita aus einem primitiven und einem abgeleiteten Verb werden so flectirt, dass das vorangehende primitive Verb in der Radixform die Personalpräfixe vor sich hat und das darauf folgende secundäre Verb regelmässig flectirt wird, als: *no-gól-ē-da* austrinken.

	Aorist	Futurum
Sing. 1)	*na-no-golḗ-na-ke*	*na-no-golē-ná-na*
2)	*ni-no-golḗ-nu-ke*	*ni-no-golē-nú-na*
3)	*i-no-golḗ-s-ke*	*i-no-golē-sú-na*

u. s. w.

170) Ist das erste Verb ein secundäres, das zweite aber ein primitives, so treten in jenem einige leichte Verkürzungen ein, welche aus folgendem Schema am besten ersehen werden können; wir wählen *agu-sk'-ī-ke* hinaufgehen (*águ-da* die Richtung nach aufwärts machen, *ī* gehen, vgl. §. 62 und 130).

	Aorist	Futurum
Sing. 1)	*águ-n ná-ī-ke*	*águ-n ná-ī-na*
2)	*águ-n n-ī́-ke*	*águ-n n-ī́-na*
3)	*águ-s-k' ī́-ke*	*águ-s ī́-na*

[1] Von *í-de-ke* zurückthun, und *y-ṓ-ke* kommen.

	Aorist	Futurum
Plur. 1)	*águ-m má-lī-ke*	*águ-m ma-lí-na*
2)	*águ-m mí-lī-ke*	*águ-m mi-lí-na*
3)	*águ-n-k' ó-lī-ke*	*águ-n o-lí-na.*

Beispiele: *káua tábila-lă oñána nau-nk' o-k-kí*[1] *gánke* sie nahmen Mehl mit sich, um auf dem Wege Essen zu haben; *ña bub-í-a í-ña mé-so salánga yŏke* nachdem er alles Fleisch aufgefressen hatte, kam der Schakal; *fīla kīn-á-ña í-ña mé-su-má ūna-má nitáke-be* weisst du es, dass die Maus meine Durra weggefressen und gestohlen hat? *abá ña ná-ña mé-na-ke* ich habe das Fleisch schon ganz aufgezehrt; *ña bub-í-a áñe ní-ña mé-no* warum hast du das ganze Fleich weggegessen? *ina ìša-sī kárkaja-lă águ-sk' í-ke* der ältere Bruder stieg zum jüngeren Bruder auf die Warte hinauf; *riyáne-sī lága-tá uturú, kúla-lá riyánai támmai águ-nk' o-lŏ-na-má* säe die Thaler auf die Erde, weil dann neue Thaler zum Vorschein kommen werden! *lága karé-s-k' í-šā-ke* oder *lága karéske* die Erde ist hell geworden (der Morgen ist augebrochen); *lága duñú-s-k' íšāke* (oder *lága duñúske*) die Erde ist heiss geworden = die Sonne steht gegen die Mittagswende; *lága ora-bó-s-k' íšāke* es ist Mittag; *lága fanó-s-k' íšāke* oder *fanóske* es ist Abend; *lága bagísk' íšāke* oder *bagíske* es ist Nacht geworden.

171) Hier ist besonders noch zu erwähnen die ganz regelmässig stattfindende Verbindung der beiden Verba *kó-s-ke* er ist[2] oder war, ferner von *í-šo-ke* er gibt, gab, mit einem vorangehenden primitiven oder abgeleiteten Verb. Was nun zunächst das Verb *kos* anbelangt, so ist dasselbe die Passivform vom Verb *sa* hervorgehen (s. §. 65); das Thema *kos* wird demnach ganz nach dem Schema in §. 57 flectirt. Mit einem vorangehenden Verb verbunden, drückt diese Composition den Durativ einer Handlung oder eines Zustandes aus, wie *abá ná-kō-ke* ich bringe oder brachte, dagegen *abá ná-kō na-kó-s-ke* ich bin oder war Lieferant; *í-no-ke* er trinkt, trank, aber *í-no kóske* er ist, war ein Säufer.

---

[1] *náu-ske* er lud auf, trug; zu *okkí* s. §. 168, Anm.

[2] Synonym das Lehnwort *nabiró-s-ke.*

Beispiele: *abá díma díma áifa ingal-í-a ná-no na-kós-yā na-ták-ke, díma šakiró-n ná-sā-ke, sélla bub-í-a šakiró-n na-kó-s-ke, támma kín bíya ingal-í-a ná-no na-kos-í-na, áifa ná-no na-kos-inní* ich weiss, dass ich täglich nur Bier trank, täglich berauschte ich mich und war den ganzen Tag besoffen, von heute an aber werde ich stets nur Wasser und kein Bier mehr trinken; *ená ńerína numé-be, ená: ‚ánna kóske, ánna ńor' ána-lá gō-s kóske‘ aké-nu no-kóske; ená lága-lā nabiró no-kos-ímmi-be? ánna ńor' ána-lā gō-s kósi-šā, ínka ánna-si ní-nti-be?* bist du nicht ein Lügner? du behauptest stets: ‚es existirt ein Gott und Gott wohnt im Himmel oben‘. Lebst du nicht auf der Erde? wenn nun Gott im Himmel wohnt, wo hast du dann Gott gesehen? *sába góńe-da-lá nabiró-s kóske* der Sklave hielt stets Wache; *unú gā-s kóso mórka íyāke* als er auf dem Wege sich befand, tödtete ihn ein Löwe; *lai-s kóso mása-bu illēke* im Versteck (ihm) auflauernd, erstach er (ihn) mit der Lanze; *aší ka laká-s kóske, ína kéna bakīta ítēke* es war einmal ein Mann; dieser Mann nun kam zu Reichthum (fand Glück); *áile bíla-lā séna ó-ń o-kós-ke* die Kühe befinden sich auf der Weide (auf der Halde Gras sie fressen); *élla-lā níńi*[1] *nabirónke* sie hatten ein gemeinschaftliches Nachtlager.

172) In derselben Weise wird das Verb *so* geben (s. §. 65 und §. 67 ff.) mit einem vorangehenden Verb verbunden, ganz im gleichen Gebrauch, wie ich denselben im Nubischen ausführlich entwickelt habe,[2] angewendet.

Beispiele: *mórka abá-sī i-yā-n á-so ayib-é-a nakóske* da der Löwe daran ist, mich zu tödten, so stelle ich mich unter deinen Schutz; *abá á-ke-si lága-lá fā-n ná-so-ke* ich warf ihm meine Jungen vor auf die Erde; *áńi salánga-s fā-n*

---

[1] Von *níńi-ske* er schlief.

[2] S. meine Nuba-Sprache §. 345—347. Auf diese Ausführungen in den genannten Paragraphen möchte ich Herrn Lepsius aufmerksam machen, um ihm hier nur an einem Falle zu zeigen, wie flüchtig er in seiner Beurtheilung meiner Nuba-Sprache vorgegangen, wenn er (in seiner Nubischen Grammatik S. 477) von mir behauptet: ‚Was wir Verbum dativum nennen, kennt er als eine besondere Verbalform gar nicht‘ u. s. w. Auf dessen übrige Auslassungen werde ich an einem anderen Orte antworten.

ni-šó-no ináno warum warfst du sie dem Schakal zum Fressen vor? *tírma ánda wāsk'-íšoke*[1] sie füllte ihm einen grossen Topf an.

Anmerkung. Im Imperativ wird zwischen die beiden Verba ein *ki* doch, also, eingeschoben; z. B.: *antáne-sī hāda-k' á-so* wehre mir die Fliegen ab! *lilā i-kó-k' á-so* bringe mir Butter! *angéra é-ko-k' á-so* bringt uns Brod! *bíya i-kó-k' i-šó* bring' ihm Wasser! *halla-da-k' áso* lass mich riechen (die Blume)!

D) Das Verbum substantivum.

173) Wenn einem Subject ein Prädicat folgt, wie: ich bin gut u. s. w., so geschieht im Kunama die Verbindung in der Weise, dass das Prädicat entweder allein dem Subject folgt, wie: *abá máida* ich bin gut oder das Verb *kos* dem Prädicat nachgesetzt wird, als: *abá máida na-kós-ke*, Plur. *áme máidai ma-kós-ke* oder blos: *áme máidai.*

174) Für das Negativ: ich bin nicht gut, lautet das Schema:

Sing. 1)	*abá máida numé*	oder	*máida na-kos-ímmi*
2)	*ená máida numé*	oder	*máida no-kos-ímmi*
3)	*unú máida numé*	oder	*máida kos-ímmi*
Plur. 1)	*áme máidai numé*	oder	*máidai ma-kos-ímmi*

u. s. w..

175) Für das Positiv der Frageform: bin ich gut? ist das Schema folgendes:

Sing. 1)	*abá maidá-m-be*[2]	oder	*máida na-kósi-be*
2)	*ená maidá-m-be*	oder	*máida no-kósi-be*
3)	*unú maidá-m-be*	oder	*máida kôsi-be*
Plur. 1)	*áme maidé-m-be*	oder	*máidai ma-kósi-be*

u. s. w.

179) Für die negative Frage: bin ich nicht gut? lauten die Formen:

Sing. 1)	*abá máida numé-be*	oder	*máida na-kos-ímmi-be*
2)	*ená máida numé-be*	oder	*máida no-kos-ímmi-be*
3)	*unú máida numé-be*	oder	*máida kos-ímmi-be*
Plur. 1)	*áme máidai numé-be*	oder	*máidai ma-kos-ímmi-be*

u. s. w.

[1] Von *wā* (Verb II) voll sein, davon *wāda* voll, die Fülle, s. §. 159.

[2] Ueber *-m-* in *maida-m-be*, vgl. §. 185, Anm.

Das Nennwort.

Das Substantiv.

177) Ueber die Bildung der Nennwörter war bereits oben §. 113 ff. und 158 ff. die Rede. Hier ist nur noch ausdrücklich zu erwähnen, dass jedes Nennwort im Kunama auf *-a* auslautet; über die Bedeutung dieses *-a* vgl. §. 161.

I) Das Geschlecht.

178) Das Kunama unterscheidet in keinerlei Weise ein grammatisches Geschlecht und selbst im natürlichen Geschlecht wird sprachlich sehr selten ein Unterschied ausgedrückt; so bedeutet z. B. *áfo* den Grossvater wie auch die Grossmutter, *ímbo* den Oheim und auch die Tante, *ánda* oder *ína* den ältern Bruder und die ältere Schwester, *íša* [1] den jüngern Bruder und die jüngere Schwester u. s. w.

179) In einer Anzahl von Fällen wird das natürliche Geschlecht bei Menschen und Thieren durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet: *á-wa* [2] mein Vater und *anáña* [3] meine Mutter; *ka* Mann, *abíša* [4] Gatte und *dárka* Frau, Gattin; *dḗda* Knabe, Sohn und *kísa* Mädchen, Tochter; *búta* das Männchen, *šína* [5] Weibchen (bei Thieren).

180) In den Fällen, in welchen das natürliche Geschlecht von Menschen oder Thieren besonders hervorgehoben werden soll, wird bei Menschen *ka* Mann, *kísa* oder *dárka* Mädchen, Weib, dem folgenden Attribut vorgesetzt, wie *ka sába* Sklave, *kísa sába* oder *dárka sába* Sklavin. Bei Thiernamen aber wird dem zu unterscheidenden Nomen *búta* oder *šína* nachgesetzt; z. B.:

aíla búta Stier und *aíla šína* Kuh
burása búta Hengst und *burása šíña* Stute

[1] Vgl. §. 14.
[2] Vgl. §. 12.
[3] Vgl. §. 17.
[4] Wörtlich: zeugender Mann, von *ába* und *íši-ke* er zeugte, *abíša* grammatisch gebildet wie die Formen auf *-ína* und *-ítta*.
[5] Vgl. §. 117, s. v.

dóra búta Hahn und *dóra šína* Henne
gárma búta Widder und *gárma šína* Schaf
sánda búta Esel und *sánda šína* Eselin.

2) Die Zahl.

181) Im Nomen unterscheidet das Kunama den Singular und den Plural. Die Bildung dieses letzteren geschieht durch Anfügung von *-i* an die Singularform, wie:

ána	Plur.	*ána-i* Kopf
dárka	„	*dárka-i* Frau
ka	„	*ká-i* Mann
ma	„	*má-i* Zahn
sánda	„	*sánda-i* Esel.

Anmerkung. Das plurale *ai* wird stets als Diphthong gesprochen.

182) Wenn der Pluralendung eine Postposition, wie *-sī*, *-lā*, *-ta* u. s. w. folgt oder das plurale Nomen im Constructus steht (s. §. 185), so wird die Pluralendung *ai* in *e* zusammengezogen, als: *áile-sī ufurfurú* jage die Kühe fort! *bíle séna* das Gras der Weideplätze.

3) Die Casus.

183) Das Kunama unterscheidet Subject (Nominativ) und Constructus (Genetiv). Die übrigen Verhältnisse, unter denen ein Subject mit dem Prädicat verbunden werden kann (Object, Richtung u. s. w.), werden durch Postpositionen näher bestimmt.

a) Der Nominativ.

184) Das Subject besitzt kein Casuszeichen: *ka íñi-kóske* der Mann ist beim Essen; *dárka támma niñis-kóske* die Frau schläft jetzt. In der Regel steht das Subject am Anfang des Satzes, es kann aber auch dem Verb nachgesetzt werden.

b) Der Genetiv.

185) Das Nomen rectum steht unmittelbar vor dem regens; beginnt das regens mit einem Vocal, so fällt das auslautende *-a* des Nomen rectum häufig aus, als: *gárma búta* Schafbock, *Ila mása* Ila's Lanze, *ñor' úga* Himmelsstein

(Hagel). Ist das Nomen rectum ein Plurale, so wird die Pluralendung *ai* in *e* zusammengezogen, wie: *dárke gomáta-si ni-tika-nní-be* auf Frauen Rathschlag wirst du doch nicht hören; *éla bóba ibínke* er erfasste eine Baumwurzel; *í-ka-sī mórka kā-lā itēke* er fand seine Tochter im Bauche des Löwen; *abá-sī ka á-yā-ma kísa í-wa* der Vater des Mädchens (Mädchens sein Vater) ist der Mann, der mich schlug. *ail-é-a áusa ikó k' áso* bring' mir Milch von deiner Kuh! *sába mann-í-a dárka niñi-sú-yā ūnake* der Sklave bestahl die Frau seines Herrn, als sie schlief.

Anmerkung. Eine antiquirte Genetivbildung, welche nach Art des Nubischen (vgl. meine Nuba-Sprache §. 109 ff.) darin besteht, dass zwischen das Nomen rectum und regens ein *n* oder *in* eingehoben wird, scheint vorzuliegen in *aš-ín-gida* das vergangene Jahr (*áša* Vergangenheit, *igida* Jahr), *tamm-ín-gida* das gegenwärtige Jahr (*tāmma* Gegenwart, jetzt), *damm-ín-kiša* Kleinigkeit (*dámma* geringe Quantität, *kíša* Existenz, Sache, Vorrath). Dasselbe *n* zeigt sich vor der Postposition *-kin* von und *dítta* ausser, ausgenommen (über *dítta* s. §. 166), als: *abá-n-kin* von mir weg, *ená-n-kin* von dir weg, neben *abá-kin* u. s. w., *anná-n-dítta* ausser Gott. Zu vergleichen ist hier auch das *m* vor der Fragepartikel *-be*, wie: *ená maída-m-be* bist du gesund? u. s. w. (s. §. 175). Hiernach ist *-be* wahrscheinlich entstanden aus *ba* Existenz, Bestand (von *í-bi-ke* er zeugte), dessen *a* vor folgendem *e* ausgefallen ist; über *e* vgl. *ínka-d-e* oder *ínka-l-e* wo (s. §. 33 und 34). Demnach wäre: *ená maida-m-b-e* = von dir Wohlbefindens Zustand ist?

c) Der Objectcasus.

186) Dativ und Accusativ wird im Kunama nicht unterschieden. Das charakteristische Merkmal für diese beiden Casus ist die Postposition *-si*,[1] vor welchem plurales *ai* in *e* zusammengezogen wird (s. §. 182); z. B. *uná darkáña-sī: ‚ená ángua nokóske' akéske* er sagte zu meinem Weibe: du bist eine

[1] Alle Postpositionen werden wie selbständige Wörter (nicht enklitisch) gesprochen und behalten ihren eigenen Accent; es sollten dieselben demnach vom Nennwort getrennt geschrieben werden.

Hyäne; *salánga gábara-sí ibínke* der Schakal fing den Raben; *antáne-sī hādak-áso* jage mir die Fliegen fort!

187) Wenn Dativ und Accusativ im gleichen Satze stehen, so erhält nur der Dativ die Endung *-sī;* z. B.: *dēda-kóibidai tátake-sí íkai ósoke* die Paviane gaben den Meerkatzen ihre Töchter (zur Ehe); *iníña kámala-sí dárka idigink'-íšoke* dem Dummkopf gab seine Mutter eine Frau zur Ehe; *dark-í-a unú-sī ága íšoke* sein Weib gab ihm den Nabel.

188) Wenn zwei oder mehrere Nomina im Objectscasus mit *-te* und verbunden sind, so erhält nur das letzte Nomen das Objectszeichen *-sī;* z. B.: *ságila-té tálya-te-sí ma-báci-ke* wir geriethen wegen der Sykomore und des Maulbeerbaumes in Zwist.

d) Die übrigen Verhältnisscasus.

α) Die Postposition *-lā.*

189) Mittelst der Postposition *-lā* wird die Richtung nach einem Object ausgedrückt; z. B.: *kína-sí lága-lā uturú* säe das Korn in die Erde! *bá-la wúke* er trat ein in die Höhle; *sána-la gáda* geh' zum Geschäft! *mágota kōn-á-ña-lá nátuke* ich steckte den Ring an meine Hand; *áil' áda-lá yike* er ging zu einem Kuhhirten; *súla fáda-lá gáske* er ging zu einer Wahrsagerin. *Sámaro-lá yóke* er kam nach Samaro.

190) Mittelst *-lā* wird auch das Verweilen bei einem Objecte oder an einem Orte ausgedrückt; z. B.: *bíla-lá okóske* sie befanden sich auf der Weide; *Batkóm-lā gó-nake* ich befand mich in Betkom; *gábula-lá bíya ónoke* sie tranken Wasser beim Brunnen; *bá-lā dárma kóske* im Loch befand sich eine Schlange; *gárma-sí šim-í-a-lá ibínke* er packte das Schaf an seinem Schwanze.

191) Die Postposition *-lā* wird auch gebraucht zur Angabe einer Bewegung von einem Orte oder Gegenstande weg; z. B. *abá kofēta-lá nakóyāke* ich fiel von der Felswand herab; *áwa éla-lá kóyāke* mein Vater fiel vom Baum herab; *abá gárma-lá ágala náulake* ich zog dem Schaf (vom Schafe) die Haut ab; *mágota kōn-á-ña-lá náulake* ich zog von meinem Finger den Ring ab.

192) Hiermit im Zusammenhange steht die Zeitangabe, seit, vor welcher Zeit ein Ereigniss stattgefunden hat; z. B.: *áwa ígida báre-lā útūke* mein Vater starb vor zwei Jahren.

193) Ebenso die Angabe der Comparation, wie: *abá enálā áila fáuda náinake* ich habe mehr Kühe als du (s. a. §. 199).

194) Endlich dient *-lā* zur Angabe des Preises; z. B.: *ína ailéna-sī riyána-lā nátāke* ich kaufte diese Kuh um einen Thaler; *sand' élla-sī riyāna báre-la nítā-be* einen Esel kauftest du für zwei Thaler?

β) Die Postposition *-ta.*

195) Mittelst *-ta* wird die Angabe der Richtung nach einem Objecte bezeichnet; z. B.: *áwa-si nábula-tá naúmake* wir trugen meinen Vater zu Grabe; *fákkala-tá gánke* sie gingen zum Hafulebaum; *Sámaro-tá nóke* ich kam nach Samero; *Batkóm-ta* nach Betkom, *Kofīt-ta* nach Kofit, *Alaka-ta* nach Abessinien.

γ) Die Postposition *-te.*

196) Dieselbe drückt die Begleitung aus; z. B.: *ná-te milóno* mit wem kommt ihr? *éwa-te Sámaro-ta gánake* ich ging mit deinem Vater nach Samero; *abá-te Batkóm-la gōs-kóske* er blieb bei mir in Betkom; *áskara*[1] *fáuda-te málōke* wir kamen mit einer grossen Streitmacht (vielen Soldaten) an.

δ) Die Postposition *-bu.*

197) Diese Postposition (auch *bo* lautend) gibt das Mittel an: z. B.: *unú abá-sī láusa-bu á-yā-ke* er schlug mich mit der Hacke; *kóna-bu áyāke* er gab mir eine Ohrfeige (schlug mich mit der Hand); *mása-bu álle-ke* er stach mich mit der Lanze; *áula mánna-sī úga-bu óyāke* sie steinigten den Regenpropheten (den Regenherrn mit dem Stein sie tödteten); *šíndada-bú íta-sī sélleda* fege das Haus mit dem Besen! *ína láusa báya-bu éla-sī ínka géno* wie wirst du mit diesem verdorbenen Beil den Baum fällen? *mínda-bu nóke* ich kam zu Fuss an.

ε) Die Postposition *-kin.*

198) Sie drückt (wie oben *-lā*, s. §. 191) die Bewegung von einem Objecte her aus; z. B.: *abá íta-kin násake* ich trat

[1] Ueber *áskara* statt *áskarai* vgl. §. 206.

aus dem Hause; *Márde lága-kin málōke* wir kommen vom Barea-Lande; *kókoba fáuda šáiša-kin édīke* viel Blut floss aus der Wunde; *dēda koíbide-si bíša-kin háda* jage doch die Paviane aus dem Kornfeld heraus! *áwa íta-kin lilā ikó-k' áso* hole mir Butter von meines Vaters Hause; *éta éla-kin éla-lá ikádake* der Geier flog von Baum zu Baum; *éke-kin élla asóna-be* wirst du mir wohl eines von deinen Kindern geben? *ína-kin Sámaro ólōla* von hier aus ist Samero nahe.

199) Ferner drückt *kin* die Comparation aus (vgl. §. 193); z. B.: *ánna ágare-kin fadāba* Gott ist mächtiger als die Menschen; *ená-kin unú ádama* er ist tapferer als du; *Márda kin Kunáma máida* ein Kunama ist edler denn ein Barea; *abá báya, idé abá-kin ená báya* ich bin ein Trotzkopf, doch du bist noch trotziger als ich.

200) Die Postposition wird auch mittelst *n* mit dem vorangehenden Nennwort verbunden; z. B.: *ail' adá-n-kin árkūb' ádalá gáske* vom Rinderhirten weg ging er zum Kameelhirten; *inīñá-n-kin gáske* er zog fort von seiner Mutter; *é-wa-te enēñaté-n-kin ail' élla-sī héda* verlange von deinen Eltern (deinem Vater und deiner Mutter) eine Kuh! *ená abá-n-kin riyána báre sallafónuke* du hast von mir zwei Thaler ausgeborgt. — Ebenso in der Comparation: *abá ená-n-kin ánda* ich bin älter als du.

ζ) Die Postposition *-dítta*.

201) Dieses Wort ist ein Compositum von *da* nennen, sagen + *ítta* (s. §. 166), *dítta* = Nennung ausgeschlossen, und entspricht unserem ausser, ausgenommen; z. B.: *abá dítta yó-ma kosímmi* ausser mir ist Niemand gekommen; *adikíša-te darkíša-te íta-lā lúnke, íme dítta káu gánke* die Männer liessen die Greise und die alten Weiber zu Hause und zogen ohne diese aus.

202) Es wird *dítta* auch mittelst *n* mit dem vorangehenden Nennwort verbunden; z. B.: *anná-n dítta éme-be* was seid (vermögt) ihr ohne Gott?

η) Zusammengesetzte Postpositionen.

203) Die eben genannten Postpositionen können zur näheren Bestimmung von Verhältnissen mit Nennwörtern zusammengesetzt werden. Die häufigste Verbindung findet statt

mit *ána* Kopf, *kúla* Tiefe, *kā* Bauch, *ágasa* Mitte, *ña* Leib, Seite, *dárga* Seite, *báda* Rücken, *wólla* Umfang, -kreis; z. B.: *ánna ñór' ána-lá gōs-kóske* Gott wohnt im Himmel oben; *álya ána-lá ólike* sie stiegen auf den Gipfel des Berges; *ása tom' ána-lá utú* stelle die Milch aufs Feuer! *éla kúla-lá niñínake* ich schlief unter einem Baume; *ágala ká-lā dárma kóske* in der Haut befand sich eine Schlange; *kína ká-lā gámba kóske* im Korn befand sich eine Eidechse; *íta ká-lā ná-ū-ke* ich trat ein ins Haus; *íta kā-kin násake* ich trat aus dem Hause; *áskare ágasa-lā árara kóyāke* eine Kugel schlug ein mitten unter die Soldaten; *na ñá-la nokóso* bei wem hältst du dich auf? *á-ña-lá yōke* er kam zu mir; *áwa ñá-la nakóske* ich war bei meinem Vater; *gámba ñá-la gánke* sie gingen zur Eidechse; *kīn-á-ña mína-be á-ña-lā* oder *a-ñá-n-kin* hast du mir (von mir) meine Durra gestohlen? *ína kēna ké-ña-lā i-ká-yā išo-nní* dieser Mensch da, der von Leuten nimmt, gibt doch nichts her; *ta aránta dárga-lā niñíske* der Hund lag neben dem Angareb; *abá áwa dárga-lá lakánake* ich stand neben meinem Vater; *íta báda-lā lakáske* er stand hinter dem Hause; *íta ñda báda-lā gónake* ich sass hinter der Thür; *Batkóm wólla-lá áskara fáuda gōnke* um Betkom herum lag viel Militär.

Das Adjectiv.

204) Ueber die Bildung der Adjectiva war bereits in §. 95 ff., 113 ff., 150 ff. und 158 ff. die Rede. Hinsichtlich der Stellung des Adjectivs ist zu bemerken, dass es unmittelbar dem Nennworte nachsteht, zu dem es gehört, wie: *ka ánda* ein grosser Mann, *kísa dámmada* ein kleines Mädchen, *líla ára* weisse Butter u. s. w.

205) Der Plural wird beim Adjectiv genau so gebildet wie beim Substantiv, nämlich mittelst suffigirtem *-i* an den Singularstamm, als: *ánda*, Plur. *ándai* u. s. w. Vor Postpositionen und im Constructus wird dieses *ai* in *e* zusammengezogen; vgl. §. 182.

206) Wenn das Adjectiv ein Collectiv- oder Quantitativ-Verhältniss ausdrückt, so steht in der Regel das Substantiv wie das zu ihm gehörige Adjectiv im Singular, das Verb aber

im Plural; z. B.: *áskara fáuda Batkōm-ta ólōke* viele Soldaten kamen nach Betkom.

207) Steht das Substantiv im Plural, so dann auch das Adjectiv, wie: *kai báyai* schlechte Leute, *dárkai máidai* gute Frauen. Meistentheils aber erhält, wie im Nuba, nur das Adjectiv die Pluralendung und das vorangehende Substantiv bleibt im Singular, wie *ka báyai* schlechte Leute, *kísa máidai* schöne Mädchen.

208) Die Postpositionen werden, wenn dem Substantiv ein Adjectiv folgt, nur diesem letzteren angefügt; z. B.: *abá áila fáuda-sī náinake* ich besitze viele Kühe.

209) Die Steigerung des Adjectivs wird mittelst der Postpositionen *-lā* oder *-kin*, auch *-n-kin* ausgedrückt, welche dem verglichenen Nennworte nachgesetzt werden; z. B.: *abá ená-la* (oder *ená-kin, ená-n-kin*) *áila fáuda náinake* ich habe mehr Kühe als du; *ená-kin* (oder *ená-n-kin, ená-lā*) *unú ádama* er ist tapferer als du; s. §. 193 und 199 f.

210) Der Superlativ wird ausgedrückt, indem an das Wort *bub-í-a* (seine Gesammtheit = alle) die obigen Postpositionen angesetzt werden: *ka bub-í-a-lā* (*bubía-kin, bubiá-n-kin*) *unú máida* er ist der beste Mensch. Statt *bubía* kann auch ein anderer Collectivausdruck gebraucht werden, z. B.: *súka kisé-n-kin kisáña máida* meine Tochter ist das schönste Mädchen im Dorf.

Das Numerale.

1) Die Grundzahlen.

211) Die Zählmethode im Kunama ist die quinare, die Cardinalia lauten:

1 *élla*	6 *kōn-t'-élla*
2 *báre*	7 *kōn-te-báre*
3 *saddé*	8 *kōn-te-saddé*
4 *sallé*	9 *kōn-te-sallé*
5 *kussúme*	10 *kōl-lákada*
11 *kollakad' élla*	14 *kollákada sallé*
12 *kollákada báre*	15 *kollákada kussúme*
13 *kollákada saddé*	16 *kollákada kōn-t-élla*

17 *kollákada kōn-te-báre*	19 *kollákad' élla dáuda*
18 *kollákada kōn-te-saddé*	20 *šēba báre*
21 *šēba báre élla*	26 *šēba báre kōn-t-élla*
22 *šēba báre báre*	27 *šēba báre kōn-te-báre*
23 *šēba báre saddé*	28 *šēba báre kōn-te-saddé*
24 *šēba báre sallé*	29 *šēba báre kōn-te-sallé*
25 *šēba báre kussúme*	30 *šēba saddé*
31 *šēba saddé ána-lā élla*	36 *šēba saddé kōn-t-élla*
32 *šēba saddé ána-lā báre*	37 *šēba saddé kōn-te-báre*
33 *šēba saddé ána-lā saddé*	38 *šēba saddé kōn-te-saddé*
34 *šēba saddé ána-lā sallé*	39 *šēba saddé élla dáuda*
35 *šēba saddé ána-lā kussúme*	40 *šēba sallé*
50 *šēba kussúme*	100 *šēb' ánda*
60 *šēba kōn-t-élla*	101 *šēb' ánda ána-lā élla*
70 *šēba kōn-te-báre*	200 *šēb' ánda báre*
80 *šēba kōn-te-saddé*	201 *šēb' ánda báre ána-lā élla*
90 *šēba kōn-te-sallé*	1000 *úlufa*
2000 *úlufa báre*	2001 *úlufa báre élla.*

212) Das Zählen bewerkstelligen die Kunama genau in derselben Weise, wie ich es an den Nuba beobachtet habe.[1] Sie beginnen bei eins damit, dass sie mit der rechten Hand zuerst den kleinen Finger, und in dieser Ordnung fortfahrend, der Reihe nach die übrigen Finger der linken Hand in die Faust drücken, und von sechs an mit der linken an der rechten Hand die gleiche Operation fortsetzen. Bei der Zahl zehn stellen sie die beiden Hände mit ausgespreizten Fingern, und zwar die hohle Hand der angeredeten Person zukehrend, hoch auf vor das Gesicht derselben; demgemäss heisst auch zehn *kollákada* = *kōn* + *lákada* Handstand (von *laká-ske* er stand und *kōna* Hand, aber auch Finger).

213) Was nun die Bedeutung der übrigen Zahlausdrücke anlangt, so ist *élla* eins wahrscheinlich das Nennwort vom Verb *na-ílle-ke* ich stach, davon das Nomen agentis *á-illa* (s. §. 114), zusammengezogen *élla* das Stechen bewirkende, die Spitze; man sagt auch z. B. *otáilla* Dornspitze = *ota-áilla*, synonym *óta-ma* Dorn — Zahn, d. i. Dornspitze.

[1] Vgl. meine Nuba-Sprache §. 130.

214) Das Wort *báre* zwei ist die Pluralform von *bára* Aufeinanderfolge, Wiederholung (s. §. 167); ich besitze hierzu folgendes Beispiel: *á-wa-te anāña-te bar-í-a-lá ólōke* mein Vater und meine Mutter kamen an, eins nach dem andern (wörtlich: in ihrer Aufeinanderfolge, nicht gemeinschaftlich, was *élla-lā* wäre, sondern getrennt); s. auch unten das zweite Beispiel in Note 1 zu §. 216.

215) Die Ausdrücke *saddé* drei und *sallé* vier vermag ich nicht zu erklären; der Form des Auslautes nach zu schliessen, könnten sie Nomina pluralia sein, auffällig ist aber der Accent auf der Ultima, da das Kunama sonst den Accent so weit als möglich gegen den Anfang des Wortes zu rücken pflegt. P. Englund schreibt *sătte* drei und *sălle* vier, Munzinger *satté* und *sallé*, Salt *sette* und *salle*. Alle Kunama aber, die ich abgehört habe, sprachen *săddĕ́* und *săllĕ́*.

216) Die Form *kussúme* ist sicherlich = *kōn-sú-me*, Plural aus *kōna* Hand, Finger + *su-ma*, Relativform vom Verb *da* sagen, angeben.[1] Munzinger hat *bussume* fünf (ebenso *šib bussume* fünfzig), Salt ebenfalls *bussume* fünf, Englund schreibt *kŭssŭme*; ich selbst hörte stets: *kŭssúme*. Da Munzinger und Salt in der Bezeichnung für fünf übereinstimmen, so ist an eine blosse Verschreibung der beiden Gewährsmänner doch schwerlich zu denken; möglich daher, dass dem *bus* (in *bussume*) eine Form *buna* zu Grunde liegt, welche nur wenig sich unterschiede von der von mir aufgezeichneten Form *bína* und *béna* Arm und Hand (von *na-bín-ke* ich fasste an, ergriff).

217) Die weitern Ausdrücke von sechs bis neun sind deutlich: *kōn-t'-élla* sechs = Hand — mit (hinzu) — eins,

[1] Ich hörte von Frauen bei dem Dorf Tendere auch den Ausdruck *kōna bub-í-a* fünf, d. i. Hand — seine Gesammtheit: *ína-lā ásaba ánai kōna bub-í-a, élla bar-í-a-lā́ girš' élla a-sóna-be* hier (sind) fünf Lotosbrode, gibst du mir wohl für je eines (eins nach dem andern) einen Piaster? — Die Form *kussúme* wird im sprachlichen Bewusstsein der Kunama nirgends mehr, so weit ich dies wenigstens beobachten konnte, für Gesammtheit der Hand, ganze Hand (wofür stets *kōna bubía* gesagt wird), sondern nur mehr als Bezeichnung für fünf gefühlt und gewiss nur deswegen, weil diese (corrumpirte) Form in Folge steten Gebrauches durch allmälige Zusammenziehung der Elemente nicht mehr in seinen Bestandtheilen klar verstanden werden dürfte; hierdurch ist auch der Anlass so ziemlich beseitigt, das Wort durch ein synonymes zu ersetzen.

kōn-te-báre = 5 + 2 u. s. w. Für neun hat Munzinger *illedauda* und Englund *ellĕdauda;* auch ich hörte vielseitig anstatt *kōn-te-sallé* (5 + 4) die Bezeichnung *élla dáuda*, d. i. Einheitsabgang (nämlich eins fehlend von zehn), *dáuda* Abgang, Mangel, vom Verb *dáu-nake* ich blieb aus, *dáu-ske* es geht ab, fehlt.

218) Für zehn habe ich *kollákada,*[1] Munzinger schreibt *kolakade* und Salt *quullakudde.* Englund gibt für zehn *šĕba* an, das er mit Fulltal (dem Sinne nach gewiss richtig) übersetzt. Ob diese Uebertragung mittelst Fulltal für dessen Begriff ich stets nur den Ausdruck *bubía* gebrauchen hörte, auch thatsächlich bei den Kunama gerechtfertigt ist oder nur, wie ich vermuthe, eine blosse Erläuterung des Ausdruckes *šéba* sein soll, kann ich nicht bestimmen. Was nun den Gebrauch von *šéba* für zehn anbetrifft, so ist mir dieser Ausdruck im Gau von Betkom, wo ich meine Studien anstellte, zwar nie vorgekommen, doch besitze ich diesen in *šĕba báre* zwanzig, *šéba saddé* dreissig u. s. w., d. i. zwei Zehner, drei Zehner u. s. w., woraus für zehn *šéba* resultirt.[2] Die schwedische Missionsstation, wo Englund wohl seine Aufzeichnungen gemacht haben dürfte, lag südlich von Gega gegen die Balga zu, wo man also wahrscheinlich für den Begriff zehn den Ausdruck *šéba* gebraucht; im Gau von Alome sagt man für zehn *dummába*[3] und zählt dann von zwanzig an: *dummába báre* (und *dummab-bare*) zwanzig, *dummába saddé* dreissig u. s. w. Für hundert gebraucht man in Alome das Lehnwort *múta* neben *šéba*, auch Munzinger gibt für hundert *šĕba* an, dagegen Englund *šĕb-anda*, das mit meiner Form *šĕb' ánda*, d. i. die grosse Zehnzahl, übereinstimmt. Vielleicht ist auch *šéba* ein Lehnwort von den benachbarten Hedâreb (Bedscha-Stamm), welche für hundert den Ausdruck *šĕb* anwenden. Der Ausdruck: *šĕb' ánda ána-lā élla* (101) u. s. w. ist wörtlich:

[1] Ueber die Bedeutung s. §. 212.

[2] Englund schreibt: *šĕb-bāre* zwanzig, *šĕb-sătte* dreissig, *šĕb-sălle* vierzig und Munzinger *šeb bare* zwanzig, aber *šib sette* dreissig, *šib sallé* vierzig, *šib bussume* fünfzig u. s. w. Die kürzeren Formen *šĕb báre* u. s. w. habe ich ebenfalls gebrauchen gehört.

[3] Aus *dúmma* + *ába* grosse Fülle, Vollzahl, beide Ausdrücke dem Tigré entlehnt, von ተመ፡ (Ar. تمّ) voll werden, und *ába* gross, von ዐቤ፡ (G. ዐብየ፡) gross werden.

eins über die grosse Zehnheit. *úlufa* tausend ist erst durch die egyptischen Soldaten eingeführt worden.[1]

219) Für zwanzig notirte ich mir in Tendere, Samero und Gega die Bezeichnung *asúma* und man zählt dann *asum' élla* 21, *asúma báre* 22 u. s. w. bis dreissig, das wieder *šéba saddé* lautet, ebenso *šéba sallé* vierzig, dagegen wieder *asúma báre élla* 41 ($= 20 \times 2 + 1$) u. s. w. neben *šéba sallé élla* u. s. w. Die Form *asúma* ist wohl gleich *a* + *sú-ma*[2] den Körper ausmachend (die zehn Finger und Zehen zusammengezählt); *asúma* nennt man auch ein aus Palmenschnüren geflochtenes Netz, in welchem die Kunama ihre Esswaaren eingefasst transportiren; den Inhalt nennen sie *náuda* Last und *asúma* ist hierzu die Einfassung, um darin die Last leichter transportiren zu können.

220) Aus dem Vorangehenden ist wohl klar zu ersehen, dass bei den Kunama das Numerale sich noch nicht fest ausgeprägt hat, sondern erst in der Ausbildung begriffen ist. Fast in jedem Dorfe weichen einzelne Numeralbezeichnungen von den der übrigen Ortschaften ein und desselben Gaues ab und wenn vielfach die Behauptung aufgestellt wird, dass das Numerale eines Volkes mit zu dessen frühesten geistigen Errungenschaften gehöre, so trifft diese Ansicht wenigstens in Bezug auf die Kunama nicht zu. Ich möchte hier noch erwähnen, dass das Kunama-Volk auch wenig Anlass hat, das Numerale stricte und bündig zu consistiren: der Handel des Volkes ist gleich Null, Geld kennen die meisten Leute gar nicht und treiben nur höchst unbedeutenden Tauschhandel. Die Steuern, welche das Volk alljährlich an Egypten zu entrichten hat, geben ebensowenig Anlass zum Rechnen, da die einrückenden Truppen keine numerisch festgesetzte Abgabe fordern, sondern einfach alles sich aneignen, was brauchbares und bewegliches Gut ist. Auch will ich nicht unerwähnt lassen, dass die Mehrzahl der Kunama über zehn hinaus gar nicht zu zählen versteht; ich sage dies nach vielfältiger persönlicher Erfahrung. Am ehesten hätten noch die Hirten, denen die Bewachung der Rinder und Ziegen obliegt, Anlass zu zählen,

---

[1] ألف mit dem Kunama-Nominalausgang *a*, plur. *úlŭfai* tausende.

[2] Ueber *a*- vgl. §§. 114 und 163, und oben §. 16; über *sú-ma* vgl. §. 216.

aber statt dass sich diese Leute die Zahl ihrer Stücke Vieh merkten, gehen sie nach einer viel mühsameren Methode zu Werke, um zu sehen, ob alle Stücke der Heerde (in der Regel selten über zwanzig betragend) vorhanden seien: jedes Stück bekommt einen Namen, der meist von der Farbe oder andern hervorstechenden Merkmalen desselben hergenommen ist. Wenn nun der Abend naht und die Heerde dem Nachtlager zugetrieben wird, da überzeugt sich denn der Hirt, ob die rothe, die weisse Kuh, die mit den abwärts gebogenen Hörnern u. s. w. da sei oder nicht und constatirt auf diese Weise die Integrität der Heerde oder den Abgang eines bestimmten Stückes.

2) Die Ordnungszahlen.

221) Die Ordnungszahlen werden gebildet, indem man an den letzten Consonanten des Zahlwortes *-a* ansetzt und dem Worte *a-* präfigirt.[1] Nur für erster fand ich stets *ántāna*[2] und für zweiter *kúltāna*[3] neben *a-bár-ma* (der zweitseiende, auch sonst für unser: dann, hierauf, ferner) in Anwendung. Hiernach lautet das Ordinale:[4]

1 ter	*ántāna*	6 ter	*a-kon-t'-élla*
2 ter	*a-bár-ma*	7 ter	*a-kon-te-bára*
3 ter	*a-sádd-a*	8 ter	*a-kon-te-sádda*
4 ter	*a-sáll-a*	9 ter	*a-kon-te-sálla*
5 ter	*a-kússu-ma*	10 ter	*a-kollákada*

u. s. w.

[1] Vgl. §§. 113 und 114.

[2] Aus *ána* Kopf + *tāna*, das auch in *kúl-tāna* zweiter, und *agás-tana* mittlerer vorkommt.

[3] Von Tigré ክልኤ ፡ zwei.

[4] P. Englund *ell-oa* erster, *bar-oa* zweiter, *a-satt-oa* dritter, *a-sall-oa* vierter u. s. w., d. i. *élla*, *bare* u. s. w. + *wa* oder *ua*, vgl. oben §. 23. Mir ist dieser Gebrauch des Demonstrativ in Verbindung mit dem Numerale in der Bedeutung eines Ordinale nie vorgekommen; *ell-ōa* ist einfach: jenes eins, jener eine u. s. w.; z. B.: *áši ka élla áfara aféske; támma ellōa kod-í-a-sí áua! akéske* es strich einst ein Mann sich Fett (auf seine Haare) auf; da sprach nun dieser eine Mann zu seinem Kameraden: ‚komm' her!' u. s. w.

3) Die Multiplicationszahlen.

222) Sie werden gebildet, indem man dem Cardinalausdruck für eins *mínda* Bein, Gang, den übrigen Grundzahlen aber *mínde* (Plur. von *mínda*) vorsetzt; *mínda élla* wird aber meist als *mínd' élla* ausgesprochen. Demnach lauten die Multiplicativa:

1 mal	*mínd' élla*	6 mal	*mínde kon-t'-élla*
2 mal	*mínde báre*	7 mal	*mínde kon-te-bára*
3 mal	*mínde saddé*	8 mal	*mínde kon-te-sádde*
4 mal	*mínde sallé*	9 mal	*mínd' élla dáuda*
5 mal	*mínde kussúme*	10 mal	*mínde kollákada*

u. s. w.

4) Die Umfangszahlen.

223) Die Bezeichnung: ‚wir, ihr, sie, beide', ‚wir, ihr, sie, drei' u. s. w. wird ausgedrückt mittelst der Grundzahlen, denen die in §. 15 beschriebenen Possessivelemente angefügt werden, als: *bar-á-ña* wir beide, *bar-é-a* ihr beide, *bar-í-a* sie beide; *sadd-á-ña* wir alle drei, *sadd-é-a* ihr drei, *sadd-í-a* sie drei u. s. w. Englund gibt für die zweite und dritte Person die Formen: *bar-e-ña* ihr beide, *bar-i-ña* sie beide, für die erste Person mit mir übereinstimmend, jedoch ebenfalls *bar-a-ña*. Obwohl mir für die zweite und dritte Person die von Englund angegebenen Formen nur in dem §. 17 angegebenen einen Fall vorgekommen sind, zweifle ich durchaus nicht an der Richtigkeit jener Formen bei Englund; wahrscheinlich beschränkt sich der Gebrauch derselben auf die Gegend des Kunama-Landes, in welcher Englund sich aufhielt. Englund hat auch die Formen *bob-a-ña* wir alle, *bob-e-ña* ihr alle, *bob-i-ña* sie alle, wofür mir stets *bub-á-ña, bub-é-a, bub-í-a* angegeben wurde. Aus beiden Angaben resultirt die positive Sicherheit, dass *a* und *ña* gleichbedeutende Ausdrücke sind; vgl. §. 16.

5) Allgemeine Zahlausdrücke.

224) *Ella* eins, einer, Plur. *élelai* einige, etliche: *Sabār-te Lulu-te, agára élelai á-ña-la ólōke* Sabar, Lulu und

noch einige Männer kamen zu mir; *ená iñal-é-a nō-be ka élla bad-é-a-lá yóbe* kamst du allein oder kam Jemand (ein Mann, ein Anderer) mit dir? — Der Ausdruck Niemand, Keiner wird durch *élla* und die Negation am Verb bezeichnet; z. B.: *élla yō-mmi-be* ist Niemand gekommen?

Die Conjunctionen.

225) Die Verbindung zweier oder mehrerer coordinirter Bezeichnungen erfolgt mittelst der Partikel *-te* und, welche aber jedem von den gleich zu verbindenden Wörtern nachgesetzt wird; z. B.: *abá-te, kod-á-ña-te, dark-ī-a-te mántike* ich, mein Freund und seine Frau, wir haben es gesehen; *abína-te salánga-te fákala-tá gānke* der Elephant und der Schakal gingen zum Hafulebaum.

Anmerkung. Ueber die Stellung dieses *-te* vor Postpositionen vgl. §. 188; über die Verbindung zweier Sätze mit und vgl. §. 112. Ein Beispiel statt vieler: *sūba bíya yīkí ké-te māl-i-á-te-sī ig-gāske*[1] das Stromwasser kam und riss die Leute und ihre Habe mit sich fort.

226) Synonym mit *-te* ist *-na*; z. B.: *abá-na ená-na Lulú-na élla-lá íta élla maínake* ich, du und Lulu, wir haben zusammen ein Haus; *ená-na unú-na abá-na dúgulai ma-kos-ímmi-be* du, er und ich, sind wir denn nicht Brüder? *ñá-na kīná-na-sī bíla-lă oñkí gónke* sie assen Fleisch und Korn in der Wüste und blieben; *ail-i-á-na sess-i-á-na-sī ikakí it-ī-a gāske* er nahm seine Kühe und Ziegen und ging heim.

227) Unsere Bezeichnung: weder — noch wird durch die obigen Partikeln ausgedrückt, das Verb aber steht dann im Negativ; z. B.: *áwa-te anáña-te olómmi* weder mein Vater noch meine Mutter ist gekommen.

228) Unsere Bezeichnung aber, sondern wird durch *idé* (Imperativ des Verbs *í-de-ke* er kehrt um) ausgedrückt; z. B.: *áwa yōmmi, idé anáña yóke* nicht mein Vater, sondern meine Mutter ist gekommen.

---

[1] Von *í-ka-ke* er nahm, und *gā-ske* er ging fort; vgl. §. 169.

Anmerkung. Dass *idé* noch in diesem Sinne als Verb gefühlt wird, zeigt deutlich folgende Verbindung: *abá na-de-féna-ma Lulú yōke* als ich aber aufgestanden war, kam Lulu.

Die Adverbien.

1) Die Adverbien der Zeit.

229) Die häufigst vorkommenden hiervon sind: *támma* jetzt, heute, *séllasī* morgen, *sell' ábara-si* übermorgen (den zweiten Tag), *sell' asádda-sī* über-übermorgen, *abár-ma* dann, hierauf, *díma*, *díma díma* stets, immer (Lehnw.), neben dem einheimischen *wúya bub-í-a* alle Zeit (jede Sonne, jeden Tag), *ahándi* gestern, *bábara* und *bábara-si* vorgestern, *wuy' asádda* vor-vorgestern,[1] *ā̆si* einst, ehemals.

2) Die Adverbien des Ortes.

230) Am häufigsten vorkommend sind: *á-ta* hieher, hier, *ó-ta* und *wå-ta* dorthin, dort, *á-la* (auch mit nachgesetztem demonstrativen *í: alaí,* gewöhnlich *alé* gesprochen) hieher, hier, *wá-la*, *ó-la* dorthin, dort, *ána-la* hinauf, *kúla-la* hinab, *tókona* (und *kōna tókona)* rechts, *sérga* links, *géra* weit, ferne, *ólōla* nahe, *idé* zurück, *ána-la* vorwärts, vorne, *báda-la* hinterwärts (stets dann mit dem Possessiv: *bad-á-ña-la gáda* geh' hinter mir u. s. w., s. die Postpositionen). Ueber die Fragepartikeln des Ortes s. §. 32.

3) Adverbien der Art und Weise.

231) *Ye* und *é* recht so, gut, ja. *aimínno* ja (= *ai-i-min-no* was thut es?), *abé* (Tigré) ja, *áya, áyaya* nein, *sēma*, *abájā* (Tig.) nein, niemals, *kándo* (Tig.) und *kaído* vielleicht, ich weiss nicht,

---

[1] Munzinger: *babera* gestern, ebenso Englund: *babăra* gestern (gårdagen) neben *ahandi*, adv. *i* går; ich kann jedoch meine Bestimmung durch viele Beispiele belegen, wie: *ahándi nōbe, áyaya bábara ená nōke* gestern wärest du gekommen? gewiss nicht, du kamst schon vorgestern u. s. w. Das Wort *bábara* ist wohl entstanden aus *wúya ábara* der zweite Tag, vgl. *sell' ábara* übermorgen. Für ‚vorgestern' gibt Englund *babarenuña* an, dessen Zusammensetzung mir unklar ist.

wer weiss? *gimmisa* (Tig.) vergeblich, unnütz, zwecklos, umsonst, *énde* gleichwie, *ená sánd' ende gulūla* du bist dumm wie ein Esel, *ladáb* gemach, langsam, *ólōla* schnell, *dāko* wirklich, in der That, schon.

Interjectionen.

232) *Ahá* so, ach so! *no* auf! also! *wo* he! *kēr* (Tig.) gut! *abšir* (Tig.) Courage! Sehr häufig sind die Betheuerungsausdrücke *eb-í-a* apud ejus (scil. patris mei) penem! *dandir-í-a-lá* oder *sen-í-a-lá* apud ejus (scil. matris meae) vulvam! Ueber schallnachahmende Ausdrücke vgl. §. 126.

Sprachprobe.

Die Maus, der Frosch und die Eidechse.

Fíla-te ṅóṅa-te élla-lā okóske, šígolai okóske.[1]

Die Maus und der Frosch lebten zusammen und waren Nachbarn.

Améla élla ína ṅoṅéna[2] *fíla-sí: ‚abá dígina-lá akédano*[3] *gánake-má*[4] *kīn-á-ṅa*[5] *góṅeda!‘ akéske.*

Eines Tages sagte nun der Frosch zur Maus: ‚Da man mich zu einer Hochzeit geladen hat, so bewache du, während ich abwesend bin, mein Negerkorn!‘

Abárma fíla: ‚abá kīn-é-a-sí goṅenanní‘ akéske ṅóṅa-sī.

Die Maus aber erwiderte dem Frosch: ‚Nein, ich bewache dein Korn nicht.‘

Báddi ṅóṅa fíla-sī: ‚abá kod-é-a numé-be? šigol-á-ṅa ená numé-be?[6] *kin-á-ṅa-sī goṅenk' asóna‘*[7] *akéske.*

Da entgegnete der Frosch der Maus: ‚Bin ich nicht dein Freund, bist du nicht mein Nachbar? Du wirst also doch wohl mein Korn bewachen.‘

‚Máida‘ akéske fíla, ‚abá kin-é-a-sī goṅenána‘. ṅóṅa gáske. kī́na kā́-lā[8] *gámba kóske. abárma fíla ainúna*[9] *gáske, ṅóṅa*

‚Gut also‘, sagte die Maus, ‚ich werde dein Korn bewachen.‘ Der Frosch reiste ab. Im Kornfeld lebte aber die Eidechse.

---

[1] S. §. 173.
[2] S. §. 23.
[3] S. §. 157.
[4] S. §. 152.
[5] S. §. 15.
[6] S. §. 176.
[7] S. §. 172.
[8] S. §. 203.
[9] Sie ging als Dieb, von *aina* Person, selbst, s. §. 117, + *una* stehlend, von *w-úna-ke*, vgl. §. 110.

kin-í-a-lā yŏke, yō-má ína gambēna-sī íntike, ínti-má fíla ína gambēna-sī: ,abá ṅóṅa kiníа-sī náuna-yá[1] *ená abá-sī adigininama nisāsamé!' akéske.*

Als nun die Maus, um zu stehlen, ausging und zum Korn des Frosches kam, erblickte sie diese Eidechse, und da sie ihrer ansichtig geworden, sprach sie zu ihr: ,Verrathe mich nicht, dass ich dem Frosch das Korn entwende, ich will dich dafür zum Lohn heiraten.'

Máida akéske gámba. fíla kína-sī unakí[2] *íkake.*

,Gut', sagte die Eidechse, die Maus aber stahl das Korn und nahm es fort.

Amēla fáuda báda-lā ṅóṅa diginá-nkin yŏke ídeke, itía-sī ínti-má kīnía-sī itémmi. báddi fíla-sī: ,kīnáṅa ínkale goṅénube, ená kīnáṅa-sī a-ṅá-nkin núnabe?' akéske.

Viele Tage darnach kehrte der Frosch von der Hochzeit heim, und als er sein Heimwesen besichtigt hatte, fand er sein Korn nicht. Da sagte er zur Maus: ,Wie hast du wohl mein Korn bewacht? Hast du mir denn mein Korn gestohlen?'

Ina fīlēna: ,abá naunámmi, gámba samáṅa' akéske.

Die Maus aber erwiderte ihm: ,Ich habe es nicht gestohlen, die Eidechse ist mein Zeuge.'

Abárma ṅóṅa máida ske, ,gámba-lā gādína!'[3] *akéske fíla-sī.*

,Gut,' sagte hierauf der Frosch, ,nun denn, so gehen wir zur Eidechse!'

Máida ske, ,gámba-lā gādína!' akéske fíla ína ṅoṅēna-sī.

,Gut,' sagte die Maus zum Frosch, ,so gehen wir also zur Eidechse!'

Fíla-te ṅóṅa-te máida akenkí gámba ṅá-lā gánke. báddi ína ṅoṅēna gámba-sī: ,ená gámba! ína fīléna kīnáṅa-sī iṅamésu-

Da sonach beide hierin einverstanden waren, so gingen sie zur Eidechse. Nun sprach der Frosch zur Eidechse: ,Du

[1] S. §. 98.
[2] S. §. 112.
[3] S. §. 156.

ma únu-má [1] *nitáke-be, nitakémmi-be?*

Eidechse! Weisst du oder weisst du es nicht, dass diese Maus da mein Korn weggefressen und entwendet hat?‘

Fíla ainía [2] *gámba-sī: ‚ená kodáña-te šígola komáña-te!* [3] *abá ñóña kīnía-sī nauná-yā nínti-be, nitáke-be? da!‘ akéske.*

Auch die Maus ihrerseits sprach zur Eidechse: ‚O mein geliebter Freund und Nachbar! Sahst du es oder weisst du davon, dass ich dem Frosch sein Korn gestohlen? Rede nur!‘

Gámba: ‚fíla ñóña kīnía-sī unú-yā abá nantímmi, nitakémmi‘ ske, samóske. fíla sam' ína, ñóña unú sáma dauskí unú lúske. ñóña-te fíla-te itía-lā gánke.

Die Eidechse sagte: ‚Dass die Maus dem Frosch sein Korn gestohlen habe, sah ich weder, noch weiss ich etwas davon,‘ und leistete hierüber einen Eid. Da sonach die Maus einen Zeugen für sich, der Frosch aber keinen hatte, so verlor er. Frosch und Maus gingen nun heim.

Ina gambéna fíla-sī nadigínína akéso [4] *fíla áura malía* [5] *akeskí mása máida, árma máida, gédada máida, ándara máida, sésa máida yīkí yōke.* [6]

Die Eidechse nun, das Versprechen der Maus für wahr haltend, machte sich auf, um die Maus zu heiraten, nahm eine schöne Lanze, einen schönen Schild, ein schönes Schwert, ein schönes Krummmesser und schöne Kleider und kam an.

‚Ina náno?‘ akéske fíla gámba-sī.

‚Wer da?‘ fragte die Maus die Eidechse.

‚Abá, gámba‘ akéske fíla-sī.

‚Ich, die Eidechse,‘ antwortete sie der Maus.

‚Ai nimínno?‘ akéske fíla.

‚Was machst du hier?‘ fragte die Maus.

---

[1] S. §. 153.

[2] S. §§. 117 und 15.

[3] Passiv von *í-me-ke* er liebte, *kóma* Geliebter.

[4] S. §. 157.

[5] Da sie das Wort der Maus (in) seiner Wirklichkeit *(mal-í-a)* dachte.

[6] S. §. 112.

,Abá enā́-sī nadiginináṅa akenakí nóke' akéske gámba.

,Kámala dḗda! abá-sī adigininánṅa nó-be?' akéske fíla. ,gā́da, kámala ená kálla-yā́ kíša-sī idiginí!' ske.

,Kámala, kámala kī́sa! abá-sī akūná-yā, nagošámmi, ṅóṅa kīnía-sī ikasí!' akéske gámba, gā́ske itía-lā.

,Um dich zu heiraten, bin ich gekommen,' sagte die Eidechse.

,Du Sohn eines Dummkopfs! Mich zu heiraten kamst du?' sagte die Maus; ,geh' hin und heirate die Tochter eines dir gleichen Dummkopfes!'

,Du Dummkopf, Tochter eines Dummkopfs! Wenn du mir einen Korb gibst, so hat das nichts zu bedeuten; stelle nur dem Frosch sein Korn zurück!' sagte die Eidechse und ging heim.

Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters.

Von

Prof. Dr. Karl Werner,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Das speculative Element in der christlich-peripatetischen Psychologie des Mittelalters ist die morphologische Anschauung vom Menschen als Ineinsbildung von Geistigem und Stofflichem, unter Einordnung des Letzteren in's Erstere als bestimmende und gestaltgebende Form. Diese Auffassung vom Wesen des Menschen liegt in der thomistischen Anthropologie und Psychologie am entschiedensten ausgeprägt vor, rief aber die Opposition des Duns Scotus hervor, welcher der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen eine selbsteigene, von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform vindicirte. Der Dualismus der scotistischen Anthropologie schloss eine gewisse Härte in sich zufolge seiner Zumuthung, das intellective belebende Seelenwesen mit einem an sich leblosen Körper verbunden denken zu sollen. Die Wahrnehmung der Denkwidrigkeit dieser Art von Einigung lenkte unwillkürlich die Aufmerksamkeit Jener, welche sich nebenher auch mit der thomistischen Auffassung des Menschenwesens nicht vollkommen zu befreunden vermochten, auf die averroistische Anthropologie hin, welche dem Gedanken des an sich leblosen Menschenkörpers jenen der lebendigen sinnlichen Leiblichkeit substituirte, und weiter auch die reine Geistigkeit des intellectiven Principes im Menschen in's volle Licht treten zu lassen schien. Die morphologische Grundanschauung der thomistischen Anthropologie war allerdings damit völlig preisgegeben; nicht minder musste es fraglich erscheinen, ob die averroistische

Lehre von der numerischen Einheit aller Menschenintellecte eine derartige Remedur zulasse, dass sich dabei noch immer das Grundmotiv des averroistischen Dualismus, das Geistige im Menschen in seinem reinen Ansichsein und in vollkommener Unabhängigkeit vom sinnlich-leiblichen Wesen des Menschen zu fassen, festhalten liess. Und gesetzt, dass diess als möglich erschien, entstand weiter die Frage, in welchem Verhältniss die im christlichen Sinne berichtigte averroistische Anthropologie zur herkömmlichen christlichen Auffassung des Menschenwesens stehe, und ob es erlaubt sei, dieselbe in averroistischem Sinne umzubilden. Die Erörterungen hierüber waren überdiess mit anderen über den wahren und eigentlichen Sinn der averroistischen Lehre und ihres Verhältnisses zur aristotelischen Anthropologie verflochten. So kam es in der nachscotistischen Scholastik zu sehr lebhaften und eingehenden Verhandlungen über Art und Grad der Zulässigkeit und Verwendbarkeit der averroistischen Anthropologie auf christlichem Standpunkte, wobei eine nicht geringe Mannigfaltigkeit von Ansichten zu Tage trat, deren Darlegung und Auseinandersetzung den Inhalt dieser Abhandlung bildet. Dieselbe gliedert sich in drei Hauptpartien, in deren erster die Anschauungen einzelner Theologen, welche auf irgend eine Weise mit der averroistischen Anthropologie und Psychologie sich zurechtzusetzen suchten (Aureolus, Johann von Baconthorp), dargelegt, in der zweiten der Averroismus der Paduaner Schule in deren speciellem Verhältniss zu den christlich-kirchlichen Lehranschauungen auf anthropologisch-psychologischem Gebiete, in der dritten die (namentlich an Augustinus Niphus sich darstellende) Selbstcorrectur und relative Umbildung des Paduaner Averroismus, der damit aufhörte, eine acute, brennende Frage zu sein, vorgeführt werden soll.

I.

Aureolus[1] knüpft auf psychologischem Gebiete zunächst an seinen Ordensgenossen Duns Scotus an, wenn er die Sub-

[1] Petrus Aureolus, nach herkömmlicher Annahme zu Verberie sur Oise geboren, lehrte c. a. 1312 in Paris Theologie, wurde hierauf Provinzial der Ordensprovinz Guienne, und soll später Erzbischof von Aix gewesen sein. Sein Todesjahr ist ungewiss (nach Dutems nicht vor 1345 anzusetzen).

stanzen der geschöpflichen Geistwesen, die Engelgeister sowohl als die Menschenseelen, aus Materie und Form zusammengesetzt sein lässt.[1] Jede dieser Substanzen besteht aus zwei Substanzen, deren eine rein potentiell, die andere rein Actus ist; die erstere derselben heisst Intellectus possibilis, die andere schliesst das Vermögen der Actuirung der vom Intellectus possibilis recipirten Intellectionen in sich, ohne jedoch die Intellection selber zu sein. Demzufolge erklärt sich Aureolus gegen Aristoteles, dessen im dritten Buche de Anima vorgetragene Lehre er sonst vollkommen als die seine anerkennt, darin, dass die Intellectio sui die Substanzialform des geschöpflichen Geistwesens sein soll.[2]

Aureolus stützt sich in seiner Auslegung des Aristoteles auf dessen Commentator Averroes, von dessen Lehre über die himmlischen Intelligenzen er für seine psychologischen Untersuchungen den Ausgang nimmt. Dieses Vorgehen hat zur Folge, dass er eher das Wesen des geschöpflichen Geistes im Allgemeinen bestimmt, als er auf die Erörterung des Wesens der intellectiven Menschenseele eingeht, deren Begriff sonach bei Aureolus vorläufig im Allgemeinen schon bestimmt erscheint, ehe er das Verhältniss derselben zu dem ihr eignenden Leibe zur Sprache bringt. Die Consequenzen, welche sich hieraus für die Gestaltung der Anthropologie ergeben, lassen sich im voraus ermessen, und werden im weiteren Verfolge zur Sprache kommen.

Aureolus bekennt sich unter Berufung auf Aristoteles und Averroes zu dem Satze, dass einzig Gott Actus purus sei, jedwede andere Substanz aber, so zunächst die himmlischen Intelligenzen und die intellectiven Menschenseelen an einer potentiellen Natur participiren, somit aus zwei Wesenheiten, Actus und Potenz, zusammengesetzt seien. Das Denkmotiv dieses Satzes ist nach Aureolus[3] diess, dass sich das Erkennen der

Von seinen Schriften liegt gedruckt sein Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus vor (Rom. 2 Voll. 1596, 1605), welchem XVI Quodlibetica angeschlossen sind. Nach der Angabe des Herausgebers, des Cardinals a Sarnano, hatte Aureolus diesen Commentar dem Papste Johann XXII. gewidmet, der ihn angeblich zum Cardinal erhob.

[1] 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

[2] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 429 b, lin. 5—10 und lin. 29 — p. 430 a, lin. 4.

[3] 2 dist. 3, qu. 1, art. 2.

himmlischen Intelligenzen, welche Anderes ausser ihnen zu erkennen im Stande sein sollten, nicht anders erklären liess, als unter Voraussetzung einer von aller intellectuellen Actualität völlig entblössten, receptionsfähigen Possibilität des Erkennens, die einzig bei Gott wegfällt, weil er, Alles in sich fassend, nichts ausser sich zu erkennen brauche. Aureolus will nur hierin dem Averroes nicht beistimmen, dass jene Materie der Geistwesen in allen numerisch dieselbe sei, was sich in der That auch nicht erweisen lasse.[1] Averroes hält wohl dafür, dass, wie der aller individuirenden Besonderheit entkleidete Begriff einer Sache, z. B. einer Rose, in seiner reinen Gestalt nicht plurificabel und desshalb in Allen, die ihn denken, als ein numerisch Einer präsent sei, so auch der ihn recipirende Intellectus potentialis in Allen Einer sein müsse. Averroes gibt jedoch hier dem an sich berechtigten Satze von der nothwendigen Gleichartigkeit des Recipiens und Receptum eine ungerechtfertigte Ausdehnung. Es ist nicht nothwendig, dass der Intellectus possibilis, um den von allen individuirenden Darstellungen losgelösten Begriff eines sinnlichen Objectes fassen zu können, gleichfalls über alle individuirende Bestimmtheit hinausgehoben sein müsse; es genügt, dass er eine immaterielle, der quantitativen Bestimmtheit entrückte Potenz sei. Auch wird durch die intellective Apprehension das Sinnending nicht aller individuirenden Bestimmtheit schlechthin entkleidet, sondern eben nur seiner sinnlichen Bestimmtheit.[2] Dass der reine Begriff der Rose in seinem Ansichsein nicht plurificabel sei, ist richtig; daraus folgt aber nicht, dass auch die Conception dieses reinen Begriffes nicht plurificirt werden könne.[3]

---

[1] 2 dist., qu. 17.

[2] Species in imaginatione est quanta et extensa, species vero in intellectu est abstracta ob omni quantitate; ideo individuum intellectus non concernit situm in objecto, sicut concernit individuum sensus. Sic ergo si fuerit individuum abstractum a quantitate, non corresponderet species signata abstracta tum ab omni quantitate et non habens partem extra partem, et ideo ducit in objectum abstrahendo ab omni situ et proportione; hoc est intelligere naturam rei simpliciter. 2 dist. 17, art. 2.

[3] Licet in me et in te sit aliud concipi, non tamen in me et in te alia res simpliciter, ita quod in me sit rosa simpliciter et in te sit rosa simpliciter. Et ratio est, quia rosa cadens sub concipi meo non est aliqua particularis rosa, sed sunt omnes particulares rosae, quae veniunt ad unum

Die Materie der intellectiven Substanzen hat mit der Materie der Körperdinge die Potentialität gemein, unterscheidet sich aber von derselben dadurch, dass sie nicht die dreifache Dimension der Körperdinge als Passio propria recipiren kann. Hierin hat Bonaventura das Unterscheidungsmerkmal zwischen der Materie der Körper und der geschöpflichen intellectiven Substanzen gesehen,[1] während Averroes zufolge umständlicherer Analyse der Unterschiede zwischen beiden Arten von Materien drei Unterscheidungsmerkmale eruirt, die übrigens in dem von Bonaventura angegebenen sämmtlich schon enthalten sind.

Man wendet ein, dass die menschliche Seele, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, zwei Materien, ihre eigene und jene des ihr eignenden Leibes, oder eine Materie die andere informiren würde. Hiebei wird übersehen, dass Materie und Form der Seele ein untrennbares Ganzes bilden, in welchem die Materie kein von der Form unterschiedenes Sein hat; dieses untheilbare Ganze nun ist Informationsprincip des Leibes, d. h. macht ihn durch Mittheilung seiner selbst zu dem, was er ist.[2] In ähnlicher Weise würde auch eine Quantitas materiata die Materie informiren. Dass man sich an dem Gedanken einer aus Materie und Form zusammengesetzten Seele stösst, beruht auf einer falschen Denkgewöhnung, welche im Hinblicke auf die herkömmliche Anschauungsweise als eine Neuerung zu bezeichnen ist,[3] und eine unrichtige Vorstellung vom allgemeinen Wesen der Materie zur Voraussetzung

---

concipi, tota autem multitudo rosarum particularium non plurificatur, et ideo est eadem in me et in te. Ibid.

[1] Hoc puto intellexit doctor antiquus Bonaventura, qui dicit, quod materia illorum sensibilium et intelligibilium non differt secundum quidditatem, tamen differt secundum esse, quia videlicet illa est semper sub trina dimensione. 2 dist. 3, qu. 1, art. 1.

[2] Vgl. Die hievon abweichende Beantwortung desselben Einwurfes von Seite des Duns Scotus in meiner Schrift Joh. Duns Scotus (Wien, 1881) S. 280, Anm. 2.

[3] Philosophi et Sancti, qui diligentissime investigarunt de naturis istorum, expresse intellexerunt, quod essent compositae ex materia et forma. Ideo teneo cum eis, licet prima facie videtur dissonum, et imaginatio horreat ratione trinae dimensionis, cum qua semper intelligimus materiam, a qua hujusmodi substantiae sunt abstractae, et intelliguntur componi ex materia et forma. 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

hat. Augustinus dachte hierin unbefangener, und lässt die Möglichkeit einer gemeinsamen Materia informis aller körperlichen und geistigen Creatur zu.[1] Wir wollen hier nicht näher erörtern, inwiefern sich Aureolus auf den in diesem Punkte sich mehr inquisitiv und fragend verhaltenden Augustinus berufen konnte, dessen Auctorität von Thomas Aquinas[2] für die entgegengesetzte Anschauungsweise in Anspruch genommen wurde;[3] so viel ist richtig, dass Augustinus, sofern der Begriff der reinen Geistigkeit einzig nur in Gott absolut wirklich gedacht werden soll, gegen eine beziehungsweise Materialität der Seele nichts einzuwenden hat.

Wie stellt sich nun unter diesen Voraussetzungen das Verhältniss der menschlichen Seele zum menschlichen Leibe? Kann sie wirklich Wesensform des Leibes sein, und in welchem Sinne ist sie es? Dass die intellective Seele Wesensform des menschlichen Leibes sei, ist bisher von keinem Philosophen geläugnet worden,[4] auch nicht von jenen dreien, welchen man eine solche Läugnung zur Last legte: Theophrastus, Themistius, Averroes. Letzterer bestritt nur, dass die menschliche Seele gleich anderen natürlichen Formen ausschliesslich Actuation und Termination der leiblichen Materie sei; er sagt jedoch in seinem Commentar zu den aristotelischen Büchern de anima,[5] dass wir laut Zeugniss der an uns selbst gemachten Erfahrung die Thätigkeiten des Intelligere und Abstrahere üben, woraus folge, dass in uns eine Form als Princip dieser Thätigkeiten vorhanden sein müsse; als diese Form bezeichnet er den Intellect. Allerdings macht er auch auf den Unterschied zwischen der Anima als prima perfectio hominis und zwischen der Cogitativa und Intellectiva aufmerksam, rücksichtlich welcher letzterer er es dahin gestellt sein lässt, ob sie in demselben

---

[1] Aureolus bezieht sich hier vornehmlich auf Aug. Gen. ad lit. I, capp. 1 et 4.

[2] 1 qu. 75, art. 5.

[3] Unter Berufung auf Aug. Gen. ad lit. VII, capp. 6—8.

[4] 2 dist. 16.

[5] Hiemit ist selbstverständlich der sogenannte grosse Commentar gemeint, im Unterschiede von dem sogenannten mittleren, und von der blossen Paraphrase, welche beide Erklärungsformen bei Averroes die Vorstufen zu seinen späteren Commentationsarbeiten, den grossen Commentaren zu Aristoteles, bildeten.

Sinne wie die Anima als Lebensprincip Perfectionen des Menschen sind. In der That ist es der Philosophie bis jetzt nicht gelungen zu erweisen, dass die Anima intellectiva in demselben Sinne wie die natürlichen Formen der Körperdinge Wesensform des Menschen sei. Es ist auch höchst schwierig, sich vorstellig zu machen, in welcher Weise Leib und Seele ein Unum constituiren sollen; es ist indess nicht unmöglich, wofern man daran festhält, dass beide in ihrer Einigung als zwei actuell differente Naturen verharren. Die Einigung beider vollzieht sich in der durch das Zusammenwirken des Intellectus und der Phantasia bedingten Thätigkeit des Intelligere,[1] deren Indivisio bis zu einem gewissen Grade auch eine Indivisio der durch das Zusammensein von Leib und Seele constituirten Existenz nach sich zieht. Dieses Resultat des natürlichen Denkens muss jedoch umgeformt werden nach den Normen der auf dem Concil von Vienne (a. 1311) getroffenen Entscheidung, welcher gemäss Leib und Seele ein Unum in jenem Sinne bilden, wie der Stoff und die Form eines Wachses, so dass die menschliche Seele gleich allen anderen Wesensformen nur eine Actuation und Formation des Leibes sei, und zufolge der Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses zwischen Leib und Seele auf eine rationale Erweisung desselben verzichtet werden müsse.[2] Man muss wohl in der durch Leib und Seele constituirten actuellen Einheit eine potentielle Zweiheit zulassen, weil sonst die vom Leibe unabhängige Fortdauer der Seele nach dem Leibestode unerklärlich bliebe; der Gedanke aber an eine actuelle Zweiheit im Menschen muss schlechthin aufgegeben werden.

Das Concil von Vienne, auf dessen Entscheidung sich Aureolus beruft, hatte definirt, die Anima rationalis seu intellectualis sei per se et essentialiter forma corporis humani.

---

[1] Nunquam intellectus potentialis actu intelligit, nisi intentio intellecta objective fundetur in intentione imaginata; qui enim necessario intelligit universale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea, puta pedali, vel aliqua alia linea particulari, ut Philosophus dicit de Memoria et Reminiscentia. 2 dist. 16, art. 1.

[2] Sicut non est quaerenda causa, quare ex cera et figura fiat unum, sic non est quaerenda causa, quare unum fiat ex anima et corpore. 2 dist. 16, art. 2.

Aureolus deutet diese Entscheidung dahin, dass die menschliche Seele genau in jenem Sinne, wie alle anderen Wesensformen der Körper, der lebendigen sowol als der unlebendigen Form des Leibes sei.[1] Diess wird nun offenbar vom Concil nicht gesagt, und konnte nicht gesagt werden, da das Concil die sogenannte Wesensform des Steines oder auch die sogenannte Seele des Thieres doch nicht auf eine Stufe mit der geistbegabten Menschenseele stellen konnte. Das Concil erklärt nur, dass die Seele wesentlich und kraft ihrer Wesenheit Form des Leibes sei, so dass dieser ohne Vorhandensein der ihn informirenden Seele gar nicht wirklich sein könnte. Die Begriffe von Seele und Leib involviren sich ja gegenseitig, nur mit dem Unterschiede, dass ein, wenn auch unvollkommener, Bestand der Seele ohne den Leib, nicht aber ein Bestand des Leibes ohne Seele denkbar ist, weil eben die Seele als Wesensform das von ihr innerlich gefasste und beseelte Stoffgebilde zu ihrem specifischen Wirkungsorgan und sinnlichen Mittel und Elemente ihrer Selbstdarstellung macht. Sie ist im Unterschiede vom körperlichen Geiste zur Vereinigung mit einem stofflichen Leibe geschaffen, und muss desshalb ihrem Wesen nach so beschaffen sein, dass sie zu dem Stoffgebilde, dessen Seele sie bilden soll, nicht bloss äusserlich herantritt, sondern mit demselben sich zu einer wahrhaften, wesentlichen Einheit zusammenschliesst, was nur so geschehen kann, dass das Stoffgebilde in die seelische Wesensform hineingebildet wird, welche Hineinbildung aber einem innerlichen Gefasstwerden des Stoffes durch die Seele gleichkommt, die den von ihr geformten Stoff als leiblichen Abdruck ihrer selbst aus sich hervorstellt. Die Entscheidung des Concils besagt, dass der Mensch nicht eine Vereinigung von Thier und Engel sei, wie man immerhin das Wesen des Menschen im Sinne des Averroes fassen müsste, vorausgesetzt, dass dieser der intellectiven Seele einen selbstigen Bestand zugewiesen hätte, was jedoch nicht der Fall ist; daher es auch von Seite des Aureolus gefehlt war, seine Erörterungen über das Wesen des Menschen an die averroistische Anschauung

---

[1] In oppositum est Decretalis nona condita in sacro Concilio Viennensi, ubi dicitur, quod anima est forma corporis sicut formae aliae seu animae aliae. Ibid.

vom Menschengeiste anzuknüpfen. Er musste auf diesem Wege dahin kommen, anzunehmen, dass eine nach seinem Dafürhalten wahrscheinliche philosophische Denkannahme im kirchlichen Glaubensinteresse fallen gelassen werden müsse.

Er lässt sich indess nicht bis zu dem im 14. Jahrhundert aufgetauchten und von späteren Averroisten vertretenen Satze fortdrängen, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne. Er sucht vielmehr die Denkmöglichkeit der Concilsentscheidung, wie er sie verstand, zu erhärten, und bestreitet demzufolge die Denknothwendigkeit der Gründe, welche beweisen sollen, dass die intellective Seele nicht unmittelbarer Actus des Leibes sein könne. Man sagt, der Intellect, das unmittelbare Princip der Intellection, müsse als eine von der sinnlichen Leiblichkeit unterschiedene Natur genommen werden, welche als solche nicht eine blosse Actuation eines Anderen sein könne. Dieser Einwand ist nicht etwa dadurch zu widerlegen, dass man einen Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Wesensformen macht, je nachdem sie mehr oder weniger in die Materie versenkt seien, und die intellective Seele als eine Form ansieht, welche am wenigsten in die Materie versenkt sei.[1] Sollte das Wort ‚Versenken' im physikalischen Sinne verstanden werden, so drückt es zufolge der Immaterialität der Seele Undenkbares aus; sollte ein mindester Grad des Versenktseins einen höchsten Grad der Unterschiedenheit und somit eine Geschiedenheit der intellectiven Seele vom stofflichen Leibe ausdrücken, so kann die Seele selbstverständlich nicht mehr Actuationsprincip des Leibes sein. Die Sache ist somit anders zu fassen. Die intellective Seele ist in der That nicht univoker Weise mit den rein sinnlichen Wesensformen Formprincip des Leibes. Die Communication der Thätigkeit der Wesensform an dem von ihr informirten Stoff kann in zweifachem Sinne verstanden werden, entweder so, dass ein Quantitatives und somit Stoffliches als Principium quo sowohl der Elicirung als auch der Susception

---

[1] Haec solutio non sufficit, quia licet dare sit gradum perfectionis formis, et forma mixti sit perfectior forma elementari, et anima perfectior quam forma mixti, tamen eo ipso, quod est forma, est pura perfectio et terminatio materiae, sicut aliae formae. Ibid.

der Thätigkeit erscheint, oder in der Weise, dass Form und Materie in ihrem Zusammensein als Principium quod jener Thätigkeit erscheinen. Die erstere Art der Communication hat statt bei rein materiellen Existenzen;[1] im Menschen hingegen kann nur letztere Art der Thätigkeit der Wesensform an dem von ihr informirten Stoff statthaben — die Thätigkeiten der menschlichen Seele sind Actiones conjuncti,[2] ein Satz, in dessen Betonung Aureolus mit Duns Scotus zusammentrifft.

Ein anderer Einwand, welcher sich gegen den Begriff der menschlichen Seele als Actus corporis erheben lässt, wäre dieser, dass mit der Corruption des Leibes auch die Seele zu sein aufhören müsste. In der That behaupten Einige, dass Aristoteles die Möglichkeit einer vom Leibe abgetrennten Existenz der Seele verworfen hätte, obschon Averroes ihn anders versteht. Jedenfalls muss vom Standpunkte des Glaubens an der Unvergänglichkeit der Seele festgehalten werden. Wie im Altarssacramente die Accidenzen von ihrem nicht mehr vorhandenen Träger abgetrennt fortdauern, so ist es auch denkbar, dass die Seele, obschon pur Actuation des Leibes, nach der Auflösung desselben im Sein erhalten werde. Hier muss nun freilich eine wunderbare Erhaltung angenommen werden, was Aureolus auch ganz unumwunden ausspricht. Bereits Duns Scotus hatte die philosophische Erweisbarkeit der Seelenunsterblichkeit in Frage gestellt; Aureolus geht um einen Schritt weiter, und lässt sie gar nicht als natürliche Wahrheit gelten, ausser sofern die göttliche Wundermacht als rationale Wahrheit gelten sollte. Eine natürliche Auflöslichkeit der Seele ist ihm freilich undenkbar, da die Seele eine unausgedehnte Form sei, daher man auch nicht sagen könne, dass sie in Folge der

---

[1] Omnes operationes formarum (excepta anima humana) requiruntur necessario in elicitivo et susceptivo secundum quantitatem, et hoc non per accidens sed per se. Esse enim agens physicum et patiens per se oportet quod sit quantum; patet, nam aliter color non immutat visum, nisi esset per se quantus, similiter nec organum posset immutari nisi esset quantum et haberet proprietates quantitatis in se. Ibid.

[2] Operatio enim, licet sit totaliter ab anima ut quo, ita quod ibi materia non concurrat ut quo, concurrit tamen ut quod, et ideo est subjective in toto conjuncto; et hoc, quia anima non est res praecisa, sed illa cum materia faciunt unam rem praecisam. Ibid.

Auflösung des Leibes zu Grunde gehen müsste.[1] Die dem Denken des Aureolus sich aufdrängende Schwierigkeit betrifft also nur den Umstand, dass dasjenige, was als Actus eines Anderen zu denken ist, von diesem Anderen losgetrennt soll existiren können; diess ist für uns allerdings unbegreiflich, aber man ist nicht berechtiget, es als unmöglich zu erklären.[2] Auch das Bedenken, dass die Seele als Actus corporis an der Ausdehnung des Körpers theilhaben und desshalb auflöslich sein müsse, ist nicht stichhältig; die menschliche Seele ist keine aus dem Stoffe durch ein natürliches Agens educirte Form, sondern wird unmittelbar durch Gott geschaffen, und Gott kann ihr eine Perfection verleihen, welche sie zufolge eines rein natürlichen Ursprunges nicht haben könnte.

Vergleichen wir diese Ausführungen des Aureolus mit der anthropologischen Grundanschauung des Duns Scotus, so fällt bei ersterem die durch die Lehrentscheidung des Viennensischen Concils bewirkte Modification der Lehrtradition des Franciscanerordens in's Auge; er bekennt ausdrücklich, dass im Menschen actuell nur Eine Wesensform vorhanden sein könne, womit die scotistische Annahme einer vom seelischen Informationsprincipe unterschiedenen Seinsform des Leibes entfällt.[3] Diese Modification erscheint jedoch nicht als innere Umwandlung, sondern als ein unvermittelter Umschlag aus der Annahme einer Naturzweiheit im Menschen in die Assertion des Gegentheils in Verbindung mit einer fast gewaltsamen Niederhaltung der geistig nicht überwundenen dualistischen Auffassungsweise. Aureolus erklärt, dass man im Sinne des Viennenser Concils die Seele nicht bloss für das Lebensprincip

---

[1] In perfectionibus puris sive formis sunt gradus aliqui, ut, si perfectio est extensa, possit attingi ab agente naturali quanto, cujus nihil est attingere nisi quantum. Si vero forma et perfectio sit inextensa, necesse est, quod non possit attingi ab agente quanto et naturali. Ibid.

[2] Non est aliquod inconveniens, rem imperfectam interminatam fieri per divinam potentiam per se, licet illud non possit intellectus noster intelligere. Ibid.

[3] Dico quod unius rei una est forma, quae est actus ultimatus. Sed quin in animato — fügt er bei — sit aliqua realitas ab anima, quae est actus ultimatus, quae quidem realitas sit in actu medio permixto potentiae, hoc inquam non est impossibile, unde scilicet inter materiam primam et ultimam formam omnis similis materia est composita. 4 dist. 11, art. 1.

des Leibes, sondern unmittelbar für das Leben desselben zu halten habe. Er macht sich wohl selber den Einwurf, dass man ja das Leben des Leibes als Wirkung der Seele ansehen könnte, hält aber diese Auskunft für verfehlt, da die Seele für diesen Fall nicht als Wesensform, sondern bloss als Beweger des Leibes,[1] andererseits aber ihrem creatürlichen Charakter entgegen sogar als schöpferisches Princip erscheinen würde. Zu dieser Behauptung konnte aber Aureolus nur desshalb kommen, weil er den sinnlichen Stoff als etwas an sich Todtes ansah, welches erst durch eine nachträglich hinzukommende Seele Leben erhalten könne. Ist die sichtbare Naturwirklichkeit überhaupt etwas Lebendiges und das Sterben und Vergehen des Einzelnen nichts anderes als ein Herabsinken des sich zersetzenden Stoffgebildes aus einer höhergesteigerten Lebensform zu einer niederen, in welcher das entseelte Gebilde dem Wechselspiele der ihrer höheren Bindung verlustig gegangenen Kräfte des Stoffes preisgegeben erscheint, so hat man die menschliche Seele nicht als Schöpferin einer im Stoffe als solchem gar nicht vorhandenen Lebendigkeit, sondern als Wirkungsprincip anzusehen, kraft dessen die dem Stoffe immanente Lebendigkeit zur Auswirkung der dem Wesen der Seele congruirenden Leibesbildung determinirt wird, was nicht geschehen kann, ohne dass die Seele den lebendigen Stoff innerlich fasst und die Wirkungskräfte desselben bis auf einen bestimmten Grad sich zu eigen nimmt. Damit wird aber nicht die dem Stoffe immanente Lebendigkeit aufgehoben; diese ist vielmehr die Möglichkeitsbedingung der Fassbarkeit des Stoffes für die Seele. Auch kann die Seele nicht jedweden Stoff beseelen, sondern nur denjenigen, der zur Reception der von der Seele ausgehenden assimilativen Wirkungen eigenartig zubereitet ist. Ferner darf die Lebendigkeit des von der Seele innerlich zu fassenden Stoffes nicht bis zu einem Grade gesteigert sein, zufolge dessen er dem Gefasstwerden durch die Seele widerstreben würde. Daher kann die Einigung von Seele und Leib im Menschen nicht etwa als Verbindung von Engel und Thier gedacht werden, wobei nebstbei auch die in der Idee des

[1] Anima tunc non vivificaret formaliter sed effective, et non uniretur corpori ut forma sed ut motor, et habebit se sicut sigillum ad ceram. Ibid.

Menschenwesens gelegene Idee des Leibes als plastischen Abdruckes der Menschenseele nicht zu ihrem Rechte gelangen würde.

Die Idee des Menschen als plastisch-sinnlicher Selbstdarstellung eines unsichtbaren Geistwesens involvirt durch sich selber eine von der Lebendigkeit der Seele unterschiedene Lebendigkeit des Stoffes, welchen die Seele zum sichtbaren Ausdrucke ihrer selbst gestaltet, weil das an sich Todte oder Unlebendige nicht zum sprechenden, lebendigen Ausdrucke dessen werden kann, was durch denselben versichtbart werden soll. Auch lässt sich nur unter Voraussetzung der Lebendigkeit des Stoffes ein entsprechender Begriff der Seele als Gestaltungsprincipes der sinnlichen Leiblichkeit gewinnen, während, wenn der Stoff etwas an sich Todtes ist, die Seele nicht als Gestalterin, sondern als Macherin des Leibes erscheint. Wie fremd dem Aureolus die Idee der Naturlebendigkeit sei, geht daraus hervor, dass er die Thierseele als eine von der Körperlichkeit des Thieres unterschiedene Essenz ansieht,[1] woraus dann freilich von selber der Satz folgt, dass, wie die Thierseele mit dem Leben des Thierkörpers, so auch die menschliche Seele mit dem Leben des menschlichen Leibes identisch ist. Wir haben in dem Festhalten an dem Gedanken eines todten Stoffes, der erst nachträglich durch seelische Informationsprincipien belebt werden soll, einen Nachklang des antiken Dualismus von Νοῦς und Ὕλη zu erkennen, der auf dem Gebiete der Weltlehre erst durch den christlichen Creationsgedanken überwunden worden ist. Sowohl Plato als auch Aristoteles waren innerhalb jenes Dualismus befangen, und derselbe reflectirte sich in der Anthropologie beider griechischen Denker, und zwar so, dass ihn jeder derselben auf die den specifischen Grundanschauungen seines Systems entsprechende Weise ausprägte. Plato's Idealismus brachte es mit sich, dass die Seele in einem loseren Verhältniss zur sinnlichen Leiblichkeit gedacht wurde als im aristotelischen Kosmismus; eine vollkommen durchgebildete und in sich vermittelte Anschauung vom Verhältniss der beiden Constituenten des Menschenwesens finden wir bei keinem der

---

[1] Siehe die unten S. 193, Anm. 1 aus 4 dist. 45, art. 2 citirte Aeusserung des Aureolus über die Thierseelen.

beiden Denker, und bei Aristoteles blieb selbst seine wahre Meinung über wesentliche Punkte seiner anthropologischen Grundanschauung ungewiss. Unzweifelhaft aber hatten Beide diess mit einander gemein, dass sie das Leben als etwas zum Stoffe Hinzukommendes dachten, und diese Anschauung vererbte sich von ihnen auf spätere Zeiten, in welchen das Studium der philosophischen Weltkunde auf Grund der überlieferten antiken Philosophie wieder aufgenommen wurde. Die christlichen Lehrer betonten unter Anschluss an beide vorchristliche Denker sowohl die Einheit als die Zweiheit im Menschenwesen; zuerst im Gegensatze zu den materialistischen und hylozoistischen Anschauungen der heidnischen Philosophie unter Anschluss an Plato die Zweiheit, und dann im Gegensatze zur allzu losen Verknüpfung von Geist und Körper bei Plato unter Anschluss an Aristoteles die Wesenseinheit des Menschen. In der patristischen Epoche tritt diese Reaction gegen den Platonismus bei Gregor von Nyssa und Nemesius, in der mittelalterlichen Scholastik bei Albert dem Grossen und Thomas Aquinas hervor. Im gleichen Sinne reagirt innerhalb des Franciscanerordens Aureolus gegen Duns Scotus, obschon er zugesteht, dass nicht bloss die von Scotus citirten Auctoritäten (nämlich die von Scotus für ächt gehaltenen pseudoaugustinischen Schriften de dogmatibus ecclesiasticis, De spiritu et anima), sondern insgemein die älteren christlichen Lehrer bis in's zwölfte Jahrhundert herab für die Wesenszweiheit einstünden. [1] Dualisten sind ihm, wie bereits bemerkt, auch Aristoteles und

---

[1] Aureolus führt aus der griechischen und lateinischen Kirche Zeugen für die dualistische Auffassung des Menschen vor. Griechische Zeugen sind ihm Athanasius und Gregor von Nazianz in den bei Johannes Damasc. (Orthod. fid. III, c. 16) ausgehobenen Stellen, so wie auch Johannes Damasc. selber (O. c. III, capp. 3 u. 16). Die aus Athanasius (Ep. 2 ad Serap.) beigebrachte Stelle gilt ihm, obwohl nur ganz beiläufig zur Sache gehörig, darum als beweisend, weil er das Symbolum Athanasianum, in welchem die Wesenszweiheit des Menschen ganz bündig ausgesprochen und nach Analogie der Zweiheit der Naturen in Christus aufgefasst wird, für ein Werk des Athanasius hält. Diesen Zeugnissen aus der griechischen Kirche fügt er weiter noch jenes des Nicänischen Metropoliten Eustratius (Comm. in Ethic. Aristot. VI, 9) aus dem zwölften Jahrhundert bei, welchem aus der abendländischen Kirche desselben Jahrhunderts die

Averroes; das Eintreten für die wenigstens relative und annäherungsweise Correctheit der anthropologischen Grundanschauung des Averroes ist ein weiterer Differenzpunkt zwischen Aureolus und Scotus, dessen Beleuchtung einer etwas umständlicheren Erörterung bedarf.

Aureolus hatte sich in den Schriften des Averroes zweifelsohne eben so genau umgesehen wie Duns Scotus; wenn er dessungeachtet zu einer anderen Auffassung der averroistischen Anthropologie als Duns Scotus gelangte, so wird der Grund wohl darin gelegen sein, dass dieselbe eine verschiedene Auffassung zuliess, je nachdem man sich an dasjenige hielt, was Averroes über die Substanz der Seele sagte, oder was er über die menschliche Erkenntnissthätigkeit äusserte. Averroes sprach dem Menschen keineswegs ein von der anima sensitiva unterschiedenes Intellectivvermögen ab; er nannte dieses Vermögen den Intellectus materialis, und schrieb ihm einen vom Bestehen des vergänglichen Leibes unabhängigen Bestand zu, aber freilich nur in jenem Sinne, als er in dem von der menschlichen Seele verschiedenen, wesenhaft existirenden Intellectus agens, der ein Ausfluss der Gottheit ist, aufgehoben ist. Eine selbstige active Existenz der Menschenseele nach dem Tode ist hiemit nicht vereinbar. Da nun weiter Averroes selbst auch den Intellectus materialis durch den Intellectus agens aus einer in der menschlichen Seele vorhandenen Disposition entwickelt und actuirt werden lässt, so konnte er immerhin auch dahin verstanden werden, dass der Mensch als solcher und seiner Substanz nach nichts Anderes als ein lebendiges Sinnenwesen sei, welches vor den übrigen Sinnenwesen der Erde die Empfänglichkeit für die Einwirkungen des Intellectus agens voraus habe. In diesem Sinne wurde er auch von Duns Scotus verstanden. Aureolus sucht jedoch zu zeigen, dass dem Averroes eine Anschauungsweise aufgebürdet werde, welche eigentlich jene des Avempace (Ibn Badscha) sei, [1] und von Averroes ausdrücklich

---

hierauf bezüglichen Aeusserungen der Victorinerschule (speciell Richard a S. Victore Trin. III, c. 8), von älteren schon erwähnten Zeugnissen des lateinischen Abendlandes abgesehen, zur Seite gehen.

[1] Isti non habent in hoc mentem Commentatoris, imo est recte opinio Avempace, quam Commentator improbat. Ille enim Avempace posuit,

abgelehnt worden sei.[1] Nach Averroes gehört der Intellect zum Wesen des Menschen, ja der Mensch ist seinem Begriffe nach eine Einigung der Intellectiva und Sensitiva, manifestirt sich aber als diese Einigung erst, wenn er bei den Jahren der actuellen Denkfähigkeit angelangt aus den Imaginationen Intellectionen herauszubilden begonnen hat.[2] Der Eintritt der intellectiven Thätigkeit resultirt nicht etwa aus dem Zusammenschlusse des dem Menschen eignenden sinnlichen Vorstellungsvermögens mit einem ausser dem Wesen des Menschen seienden Intellecte; der Intellect ist nur ausserhalb dem sinnlichen Wesen des Menschen, und steht mit demselben bloss insoweit in Verbindung, als er die sinnlichen Vorstellungen recipirt. Eben dieses Recipiren aber bekundet sein Vorhandensein im Menschen,[3] der in Kraft des ihm einwohnenden Intellectes sich selber geistig-ethisch formirt und vollendet.[4]

---

qnod intentio intellecta est subjective phantasia, quam Commentator improbat, quia idem esset movens et motum, et idem esset causa sui ipsius. Intentio enim imaginata secundum eum est praeparatio intentionis intellectae, quia quod est intentio imaginata in aliquo modo, est causa intentionis intellectae. 2 dist. 16, art. 1.

[1] Commentator non intendit, quod homo intelligat per hoc, quod phantasia se habeat imprimendo vel terminando, sicut dicit Avempace, sed Commentator dicit, quod non sumus intelligentes per hoc, quod illa duo principia (intentio imaginata, intentio intellecta; siehe vorige Anm.) sunt ad invicem colligata et unita materiae ex phantasia, et nos intelligimus illa duo per unam partem praeparantes intentionem intellectam, per aliam vero speculantes in phantasmate. Ibid.

[2] Bene tamen dicitur, quod intellectus noster intelligit per continuationem cum phantasmate. Ly ‚per' non notat causam immediatam, sed pro tanto dicitur, quod non intelligit, nisi fuerit colligatus cum imaginatione per hoc quod intentio intellecta; et ambo scil. intellectus et imaginatio individuntur una operatione et ligantur cum intentione intellecta; et cum homo sit ambo illa, puta sensitiva et intellectiva sic unita, cum facta fuerit talis copulatio, puta in annis discretionis, tunc dicetur homo perfectus intelligere per formam suam, non ex hoc, quod imaginatio copuletur intellectui, sed ex hoc, quod homo perfectus est ambo illa. Ibid.

[3] Intellectus agens secundum eum nullam habet habitudinem ad corpus, nisi quia recipit phantasmata. Ibi autem est, ubi recipit, quia suum esse est suum recipere; recipit autem in nobis, ergo est in nobis. Ibid.

[4] Intellectus agens continue et continue magis ac magis continuatur intellectui potentiali, sicut magis et magis deducit omnes intentiones ejus ad actum, quod est, quando acquisivit omnem habitum etiam moralem, tunc perfecte

Wie viele Gründe immerhin Aureolus haben mochte, seine aus Averroes' Commentar über die aristotelischen Bücher de Anima geschöpfte Auffassung der averroistischen Anthropologie für die richtige zu halten, so kann doch unbedenklich gesagt werden, dass er sie nicht aus dem Geiste des averroistischen Systems heraus verstand. Dieses ist nichts anderes als eine Reproduction des unvermittelten antiken Gegensatzes von Νοῦς und Ὕλη, welcher sich selbstverständlich auch in der averroistischen Anthropologie reflectirt, und es unentschieden lässt, ob man den Intellect oder das sinnliche Leibesgebilde für das eigentliche Wesen des Menschen nehmen soll, der indess in keinem Falle eine selbstige Verknüpfung und plastische Ineinsbildung der beiden in ihm zu vermittelnden Gegensätze ist. Von der aristotelisch-antiken Anschauung der Materie weicht Averroes darin ab, dass er sie mit den Formen der Sinnendinge geschwängert sein lässt — eine Anschauung, welche Aureolus ablehnt, aber auch nicht als jene des Averroes gelten lassen will.[1] Ist sie es aber wirklich, so ist damit zugleich auch erwiesen, dass Aureolus die Bedeutung des averroistischen naturalistischen Kosmismus, und somit auch den Sinn des averroistischen Dualismus nicht erfasst hat. Gott und die Materie sind für Averroes einfach gegebene Grundgegensätze, welche einander wechselseitig fordern und involviren; nur widerstrebt dem Averroes der Gedanke einer todten Materia prima, daher er sie von vorneherein mit den Keimen aller sinnlichen Formen geschwängert sein lässt. Damit ist aber zugleich auch der Dualismus zwischen der geistigen und sinnlichen Welt geschaffen; die den motorischen Einwirkungen der aus Gott emanirten geistigen Potenzen unterstellte sinnliche Welt bildet ein geschlossenes Gebiet für sich, welches von jenem der geistigen Potenzen innerlich geschieden ist; der unvermittelte Dualismus dieser beiden Ordnungen reflectirt sich im dualistisch gespaltenen Menschenwesen, welches in den sterblichen Menschenindividuen

---

copulatur nobis intellectus agens, et tunc intelliget homo intellectu agente, sicut forma; et ideo tunc erit forma in nobis, cum illud quo intelligimus, sit forma in nobis, et ille secundum eum est status ultimae beatitudinis possibilis homini. Unde dicit, quod sumus sicut Dii, et quod mirabilis valde est iste ordo. Ibid.

[1] 2 dist. 18, art. 1.

nur eine transeunte Einigung jener beiden von einander innerlich geschiedenen Ordnungen zur Erscheinung kommen lässt.

Aureolus bemerkt, dass Avicenna's Anschauung vom Wesen der menschlichen Seele der christlichen Anschauung im Ganzen näher stehe, als jene des Averroes;[1] die Annäherung Avicenna's an die christliche Anschauungsweise bestehe darin, dass er den Intellectus potentialis als signirte und individuirte Wesensform des Leibes fasse, während Averroes den Intellectus potentialis als eine für sich seiende Wesenheit vom Leibe abtrenne und mit dem Intellectus agens, welchen auch Avicenna ausserhalb das individuirte Menschensein verlege, in Eine Wesenheit coalesciren lasse. Averroes habe indess doch wieder diess voraus, dass er mit dem Intellectus potentialis auch den Intellectus agens in dem schon oben angegebenen Sinne zur Wesensform des Menschen werden lasse, während bei Avicenna der Intellectus agens schlechthin ausserhalb des Menschen stehe. Andererseits muss jedoch Aureolus zugeben, dass die Verbindung des averroistischen Intellectes mit der sinnlichen Individualität des Menschen keine wahrhafte Wesenseinheit Beider begründe; und der Grund dessen liegt darin, dass, wie auch Aureolus hervorhebt, der Intellect nicht als individuirter Intellect, sondern als ein in allen Menschen numerisch dieselbiger gefasst wird. Aureolus ist nun bemüht zu zeigen, dass die von Averroes für seine Lehre von der Unitas intellectus angeführten Gründe nicht zutreffen, und nicht zutreffen können, weil sie sonst auch von den Motoren der Himmelssphären gelten müssten, deren jeder nach Averroes' Annahme eine von allen anderen Motoren unterschiedene selbstige Intelligenz ist. Das Motiv aber, wesshalb Aureolus den Averroes gleichsam gegen sich selber retten will, ist kein anderes als dieses, dass der von Averroes gegen Avicenna vertretene Gedanke der Zusammengesetztheit des menschlichen Intellectes aus Materie und Form, oder richtiger gesagt, aus einer potentiellen und einer actuellen Realität, gewahrt bleibe.[2] Eben dieser Gedanke ist es aber andererseits, der

---

[1] Opinio Avicennae consona est magis fidei; ipse enim miscuit dicta legis suae cum philosophia. 2 dist. 17, art. 1.

[2] Theologice et secundum veritatem teneri potest via Philosophi, scil. quod intellectus possibilis et agens sunt duae realitates differentes in ipsa anima, quarum una est potentialis et alia actualis, et intrinsece concurrunt ad

es ihm so schwer macht, die Idee der menschlichen Seele als Wesensform des Leibes in dem vom Viennenser Concil declarirten Sinne als eine philosophisch streng erweisbare Wahrheit anzuerkennen.

Der Einfluss der averroistischen Auslegung des Aristoteles zeigt sich auch in der Lehre des Aureolus von dem Seelenvermögen. Der intellectiven Seele als solcher kommt ausser den Thätigkeiten der Intellection und Wollung nur die Virtus motiva, durch welche sie den Körper bewegt, als selbsteigenes Vermögen zu. Es liegt im Begriffe der Seele, dass ihr dieses Vermögen eigne; das Verhältniss zwischen Seele und Körper ist jenes des Movens zum Motum. Und da nichts sich selber bewegen kann, so beweist sich hieraus, dass nicht bloss im Menschen, sondern auch in den Thieren Seele und Leib essentiell verschieden sein müssen.[1] Die sensitiven Apprehensivkräfte hingegen sind nicht Potenzen der Seele für sich allein, auch nicht einmal schlechthin Potenzen des Menschenwesens als Compositum aus Seele und Leib, sondern insofern der Leib eine mittlere Proportion der Gegensätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen darstellt. Unter den apprehensiven sensitiven Potenzen sind also die Ausgleichungen der genannten Gegensätze in Bezug auf das Tangible, Schmeckbare, Riechbare u. s. w. als bestimmte complexionale Formen und absolute Qualitäten, welche aus der Beschaffenheit des Compositum humanum sich ergeben, zu verstehen.[2] Diese Potenzen fallen nicht nur selbstverständlich bei der Trennung der Seele vom

---

ipsam animam, non quia constituant animam sicut materia et forma, quae sunt res ab invicem separabiles, sed quod ad eam concurrant sicut duae realitates inseparabiles. Aureol. Quodlibet. VII, art. 2.

[1] Miror multum, quod philosophantes potuerunt adhaerere illi opinioni vulgatae, quod in animalibus non differat realiter et secundum essentiam corporeitas ab ipsa anima. Videtur enim mihi, quod apud Aristotelem et ejus sequaces necesse sit, quod alia sit animae realitas a realitate corporis; nam Aristoteles et Commentator expresse dicunt, quod in animali oportet animam, quae est motor, distingui a corpore, quod est motum. Et ratio est, quia movens necesse est quod distinguatur a moto, ut expresse Commentator dicit 8 Physic. 4 dist. 45, art. 2.

[2] Actus sentiendi non est conjunctim, nisi per rationem talis mixtionis et medietatis ipsarum qualitatum sensibilium; ergo nec potentiae. 4 dist. 45, art. 1.

Leibe hinweg, sondern bleiben in der Seele auch nicht einmal virtualiter oder causaliter zurück, weil sie eben nicht aus der Seele emaniren; sie ergeben sich aus dem Wesen der Seele nur exigitiv,[1] sofern der Leib als Wirkungsorgan der Seele dem Wesen derselben angepasst sein muss. Durch diese Erklärungen stellt sich Aureolus als anthropologischer Dualist in Gegensatz zu Thomas, welcher wohl gleichfalls zwischen den der Seele allein angehörigen Actionen und den Actiones conjuncti unterscheidet, und als Subject der letzteren das Compositum humanum ansieht, aber zwischen Subject und Princip der Seelenpotenzen unterscheidend daran festhält, dass alle Seelenpotenzen aus dem Wesen der Seele emaniren,[2] und demzufolge die sensitiven Potenzen in der vom Leibe abgeschiedenen Seele virtuell zurückbleiben.[3] Noch weiter entfernt sich Aureolus von Duns Scotus, welcher die Potenzen der Seele mit dem Wesen der Seele enger verbunden sein lässt als Thomas, und überdiess die sensitive Seele des Menschen zugleich mit der intellectiven Seele unmittelbar durch Gott geschaffen und dem Menschen eingesenkt werden lässt.[4] Da beide Seelen eine unzertrennliche Einheit bilden, so müssen die Vermöglichkeiten der Sensitiva in der vom Leibe geschiedenen Seele zurückbleiben, obschon die Organe ihrer Bethätigung fehlen.[5]

---

[1] Anima enim exigit, quod talia sint organa, et sic mixta ad medium reducta, et quod organum differat ab organo, et per consequens, quod eorum qualitates mediae et potentiae sint tales, et aliae ac aliae. Ibid.

[2] Omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio. 1 qu. 77, art. 6.

[3] Quaedam potentiae sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae; destructo autem subjecto non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice. 1 qu. 77, art. 8.

[4] Vgl. meine Schrift: ‚Joh. Duns Scotus', S. 289 ff.

[5] Scotus beruft sich hiefür auf die pseudoaugustinische Schrift de spiritu et anima (c. 15), und citirt aus derselben folgende Stelle: ‚Invita anima recedit, secum trahens omnia, sensum et imaginationem, rationem et intellectum . . . . . Non habens ubi vires suas exerceat, requiescit ab his motibus, quibus corpus per tempus et locum movebat.' Patet, fügt Scotus bei, quod anima separata quiescit ab omni actu virium, quae dum erat in corpore, organo indigebant. Rer. princip. qu. 11, art. 2, n. 12.

Die Abweichung des Aureolus von der scotistischen und thomistischen Auffassung der Seelenpotenzen erklärt sich daraus, dass er die active und passive Potenzialität der Seele unmittelbar mit dem Wesen der Seele selber identificirt, die er ja aus Potenz und Actus als zwei von einander unterschiedenen Realitäten zusammengesetzt sein lässt. Da nun die Seele im Verhältniss zu dem von ihr belebten Leibe nicht Gestaltungsprincip, sondern nur Bewegungsprincip ist, so kann auch ihr Einfluss auf die Functionen der Sinnesorgane des ihr angepassten Leibes nur jener eines Bewegungsprincipes sein, während das Ergebniss der in Kraft der belebenden Seele vor sich gehenden Sinnesthätigkeiten etwas für die Seele rein Gegebenes ist; die Seele ist nicht Gestalterin der Apperceptionen der Sinnesvermögen, sondern bloss die unerlässliche Möglichkeitsbedingung ihres Zustandekommens. Der Seele an sich kommt abgesehen von der motorischen Thätigkeit, welche sie auf den ihr angepassten Leib ausübt, nur das Denken und Erkennen, Wollen und Streben als selbsteigene Thätigkeit zu. Die sensitiven Apperceptionen des Menschen hat man, soweit in ihnen ein actives Moment enthalten ist, durch die Thätigkeit der leiblichen Sinnesorgane zu Stande gebracht zu denken, obschon diese nur in Kraft der belebenden Information des Leibes durch die Seele thätig gedacht werden können. Man kann es Aureolus zum Verdienste anrechnen, dass er den vielfach störenden Begriff der Anima sensitiva aus der scholastisch-aristotelischen Philosophie zu eliminiren trachtete; aber dieses Verdienst würde nur dann zur vollen und wirklichen Geltung gelangen, wenn er, statt mit den übrigen Scholastikern am Begriffe des an sich todten Stoffes festzuhalten, zum Gedanken einer activen Lebendigkeit des Stoffes fortgeschritten wäre. Denn erst in Kraft dieses Gedankens wäre er berechtiget gewesen, den Begriff der Anima sensitiva als einer von der Anima intellectiva unterschiedenen Realität abzuwerfen, und hätte zugleich auch die Mittel gefunden, den unvermittelten Dualismus seiner anthropologischen Grundanschauung zu überwinden. Denn eben nur eine an sich lebendige Leiblichkeit ist geeignet, von der Anima intellectiva derart durchdrungen zu werden, dass sie sich mit dem intellectiven Informationsprincipe zur lebendigen Einheit zusammenschliesst. Der durch die unvermittelte, unrichtige

Unificirung der beiden Constituenten des Menschenwesens provocirte unvermittelte Dualismus ist nur durch Anerkennung eines relativen Selbstlebens der sinnlichen Leiblichkeit zu überwinden.

Aureolus substituirt dem Begriffe der Anima sensitiva jenen der sinnlichen Animalität des Menschen, welcher er eine doppelte Aperceptionsfunction zuweist, die Sensatio exterior und interior. Organe der Sensatio exterior sind die äusseren Sinnesorgane, Organ der Sensatio interior ist der Sensus interior, Subject der Apperception ist der animalische Mensch, der in Kraft der ihn informirenden intellectiven Seele empfindungsfähig ist. An die Functionen der Apperception reihen sich jene der Retention, deren Potenzen die Einbildungskraft (Imaginativa) und das Gedächtniss sind; der Imaginativa kommt die Retentio formarum, dem Gedächtniss die Retentio comprehensionum zu. Unter den Comprehensionen sind die von den appercipirten Dingen abgelösten Vorstellungen zu verstehen, deren Abscheidung von den Formis, d. i. von den in der sinnlichen Apprehension der Seele unmittelbar gegenwärtigen Objecten, sich mittelst der Cogitativa vollzieht.[1] Der Cogitativa kommt es auch zu, die in der Imaginitiva retinirten Formas, so wie die im Gedächtniss hinterlegten Comprehensionen zu resuscitiren.[2] Die menschliche Cogitativa unterscheidet sich von jener der Thiere durch das ihr eignende Vermögen discursiver Thätigkeit, welches Aureolus am Acte der Reminiscenz aufzeigt.[3] Die Cogitativa bewegt sich ausschliesslich im Bereiche

---

[1] Experimur potentiam retentivam comprehendentem sine retentione rei comprehensae, et e converso; ergo oportet, quod sit potentia componens et dividens res comprehensas inter se ab ipsis comprehensionibus, ut dividens rem visam a visione vel componens. Ista est cogitativa, quae praesupponit imaginativam, ubi sunt res comprehensae. 4 dist. 45, art. 3.

[2] Ueber das Verhältniss der Cogitativa zur Memoria und Imaginativa bemerkt Aureolus: Cum acciderit, quod memoria praeparet comprehensionem, tunc cogitatio elicit actum, quo dicit: ‚Vidi‘, sed nondum scit, quid viderit; quando ergo simul imaginatio praeparat formam rei comprehensae, tunc dicit: ‚Hoc vidi‘, et actus iste est perfectae recordationis, et dicitur memorari, qui non est aliud, quam comprehensionem praeparatam memoriae copulare cum re comprehensa, sive praeparata ab imagine. Ibid.

[3] Si imaginativa praesentet formam aliam quam apprehensam, statim cogitativa apprehendit, illam comprehensionem non fuisse illius formae, et tunc statim venit reminiscentia, cujus est discurrere circa imaginativam,

particulärer Intentionen, und bekundet hiedurch ihre Angehörigkeit an den Bereich der sensitiven Potenzen; auch die Memoria gehört dem Bereiche der menschlichen Animalität an. Der Intellect ist zufolge seiner vollkommenen Geistigkeit über den in Cogitativa und Memoria repräsentirten Unterschied und Gegensatz zwischen elicitiver und retinirender Potenz hinausgestellt; die Differenz zwischen jenen beiden Potenzen beruht eben nur auf dem Gradunterschiede ihrer unvollkommenen Geistigkeit.[1] Während es nämlich die Cogitativa mit der Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung der Dinge und ihrer Comprehensionen zu thun hat, befasst sich die Memoria ausschliesslich mit den Comprehensionen, steht also ebenso über der Cogitativa, wie diese über der Imaginativa.[2] Die Memoria erscheint so dem Intellecte ganz nahe gerückt; ja man kann in einem gewissen Sinne sogar von einem Gedächtniss des Intellectes sprechen;[3] nur hat man nicht zu übersehen, dass das

---

quaerendo formas sive formam, super quam fuerat comprehensio, qua inventa et copulata cum apprehensione habetur actus reminiscentiae. Eodem modo est dicendum, quando cogitativae imaginativa offert primo formam rei sensatae, et postmodum occurrit sensatio sive comprehensio, quae non habuit connexionem cum forma illa, statim cogitatio discurrit circa comprehensiones retentas in thesauro memoriae, donec inveniat comprehensionem propriam, qua habita statim format actum, qui dicitur actus reminiscentiae, ut sic actus reminiscentiae differat ab actu memoriae per hoc, quod est finis discursus modo praedicto. Ibid.

[1] Secundum gradum operationum in spiritualitate est gradus organorum et potentiarum organicarum, quae sunt principia illarum operationum. Et hinc est, quod quia spiritualior est visio quam auditio, ideo habet organum altius; quia et operatio sensus communis est spiritualior quam operatio sensus particularis, ideo requirit aliud et aliud organum quam illa. Idem patet inductive in omnibus potentiis usque ad intellectum; quia semper, quanto est subtilior, tanto operatio ejus est spiritualior. Ibid.

[2] Virtus cogitativa secundum Commentatorem componit et dividit intentiones sensatas ad invicem; nunc autem actus simpliciter praecedit actum apprehensionis compositum, ergo simplex apprehensio apprehensionem compositam, ergo cogitativa imaginativam. Sed memoria est ulterior cogitativa . . . . quia experimur potentiam retentivam comprehensionum sine retentione rei comprehensae . . . . ergo oportet esse ulteriorem, quae sit ipsarum comprehensionum, posterior cogitativa, quae comprehensiones separat vel dividit a rebus comprehensis. Ibid.

[3] Capiendo memoriam cum apprehensione actus cum praeteritione, tunc dico, quod memoria potest pertinere ad intellectum; non enim repugnat intellectui apprehendere actum sub praeteritione magis quam sensui. Ibid.

Erinnern des Intellectes, welcher nicht Particuläres, sondern das Allgemeine zu seinem Inhalte hat, nicht ohne gleichzeitige Thätigkeit des auf das Particuläre gerichteten Sinnengedächtnisses statthaben kann, und mit der Intellection selber zusammenfällt,[1] zu deren Resuscitation auch die vom Leibe geschiedene Seele befähiget ist.[2]

Der Inhalt des menschlichen Denklebens wird durch die auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung gewonnenen Intentiones constituirt. Unter Intention ist gemeinhin eine Gedankenvorstellung zu verstehen,[3] welche entweder eine sinnlich-particuläre, oder eine intellectiv-universale sein kann. Die Intentio intellecta verhält sich als actuirende Form zur Intentio imaginata, und reflectirt hierin das Verhältniss der intellectiven Seele zu dem von ihr informirten Leibe, und zwar in jener Weise, in welcher Aureolus das Verhältniss der Seele zum Leibe fasst. Wie nämlich der Leib für die Seele etwas Gegebenes ist, und demzufolge die Seele, obschon Wesensform und Lebensprincip, doch nicht active Bildnerin des Leibes ist, so ist auch der Intellect nicht activer Gestalter des in der sinnlichen Vorstellung potentiell enthaltenen intelligiblen Inhaltes; er könnte es nur sein, wenn er denselben in sich hineinnehmen würde, um ihn kraft seiner Virtus informativa in eine Intellection umzubilden, und in dieser Umbildung aus sich herauszusetzen, gleichwie die gestaltende Seele den von ihr innerlich gefassten Leibesstoff nach sich gestaltet und so aus sich als ihren plastischen Abdruck und Ausdruck aus sich heraussetzt und hervor-

---

[1] Intentio intellecta, inquantum est unum entium extra animam, habet pro subjecto intellectum. Intentio enim hoc modo intellecta est ipsamet intellectio, quia nullum habet esse reale, nisi esse ipsius intellectionis. Sic ergo ad propositum dico, quod intellectus absolute non memoratur universalis, nisi in ipso actu memorandi particulare ipsius cogitationis; et haec est mens Commentatoris expressa in libello suo de memoria et reminiscentia. Hinc est, quod communiter habens bonam memoriam sensitivam habet etiam bonam intellectivam. Ibid.

[2] Memoria, ut est thesaurus comprehensionum distinctus a thesauro formarum comprehensarum, non est in anima separata; ut vero memoria accipitur pro retentione intellectionum, vel etiam specierum, hoc modo remanet in anima separata. Ibid.

[3] Intentio est passiva rei conceptio, cui miscetur indistinguibiliter res concepta. 1 dist. 23, art. 2.

stellt. Statt dessen verhält sich die Seele sowohl im sinnlichen als auch im geistigen Erkennen einfach receptiv;[1] sie zieht nicht etwa das Object der Erkenntniss aus der sich ihr präsentirenden Erscheinung hervor, sondern hat es unmittelbar in dem ihrer Perception sich präsentirenden äusseren Gegenstande, welche sich ihr für die sinnliche Anschauung als individualisirtes und particularisirtes Quantum, für die intellective Anschauung nach seinem der sinnlichen Individualisirung entkleideten Denkinhalte vorstellt.[2] In diesem, das Verhältniss der Seele zum Leibe nachbildenden Verhältniss der Intentio intellecta zur Intentio imaginata gibt sich weiter auch das Verhältniss des erkennenden Subjectes zum erkannten Gegenstande zu erkennen; das Erkennen vollzieht sich nach Aureolus nicht, wie Thomas Aq. lehrte, durch Selbstverähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, sondern einfach nur durch unmittelbare Selbstvorstellung des Objectes im erkennenden Subjecte. So wenig die Seele den Leib sich innerlich aneignet, eignet der Mensch sich im Erkennen die ihm objectiv gegenüberstehende Wirklichkeit innerlich an; dergestalt reflectirt sich der anthropologische Dualismus des Aureolus auch in seiner Erkenntnisstheorie, ja er hat sogar, sofern er auf die Grundanschauung des Aureolus vom menschlichen Intellecte sich stützt, in der Erkenntnisstheorie seinen Ausgangspunkt und Hauptstützpunkt.

Aureolus hat die averroistische Unterlage seiner Anthropologie und Erkenntnisslehre so weit umgestaltet, als es nothwendig war, um dem gemeinmenschlichen Bewusstsein gerecht zu werden, welches sagt, dass das intellective Denken und Erkennen des Menschen ein selbsteigenes Thun des Menschen und nicht das Denken einer vom singulären Menschen verschiedenen universalen, in allen Menschen numerisch dieselben Potenz sei. Obschon aber das intellective Denken und Er-

---

[1] Secundum Commentatorem in 2. de anima sensus et intellectus sunt virtutes receptivae et non activae; recipiunt enim formas seu similitudines rerum et judicant secundum eas, unde dicit, quod recipere non est judicare. Agunt ergo secundum judicium, et patiuntur secundum receptionem. 1 dist. 35, art. 1.

[2] Res ipsae constituuntur mente, et illud quod intuemur, non est forma alia specularis sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus seu notitia objectiva. 1 dist. 9, art. 1.

kennen dem Menschen als solchem angehört, so verhält sich der Mensch, soweit es sich um die Erkenntniss des Wirklichen als solchen handelt, doch nur receptiv, somit passiv; ein actives Verhalten beginnt erst in den logisirenden Thätigkeiten, welche auf Grund der intellectiven Apperceptionen des Wirklichen statthaben. Die logisirenden Thätigkeiten des Intellectes werden ermöglichet durch die Zurückbeugung des Intellectes von dem seiner Anschauung sich präsentirenden Wirklichen auf sich selbst, [1] um auf Grund der Intentiones primae die Intentiones secundas oder logischen Allgemeinbegriffe der unmittelbar appercipirten Dinge zu gewinnen. [2] Der Zweck der Zurückbeugung ist die Gewinnung des Gedankens vom appercipirten Dinge in der dem Wesen des Intellectes angemessenen Gestalt und Form, welche eben der Allgemeinbegriff des Dinges ist. In den Allgemeinbegriffen der Subjecte und Prädicate der Sätze vermitteln sich die Urtheile und Schlussfolgerungen des rationalen Denkens, mittelst welcher die in kunstgerechten Denkbildungen vor sich gehende Activität des Intellectes sich bekundet. Die intellective Seele ist also wesentlich Denkwesen, welches auf Grund der empirisch appercipirten Notionen der Dinge, ihrer Eigenschaften, Zustände und Actionen ein rationales Verständniss derselben zu gewinnen trachtet. Zur Eigen-

[1] Dieser Begriff der Reflexion ist aus Averroes geschöpft: Dicit Commentator 3. de anima, quod intellectus experiatur formam per dispositionem lineae rectae, cum intellexerit primum formam existentem in hac ut singulare, aut secundum dispositionem similem lineae spirali, quando fuerit reversa, quaerendo intelligere quiditatem illius formae, deinde quiditatem illius quiditatis, quousque perveniat ad formam simplicem. Ex quibus patet, quod doctores illi non intellexerunt reflexionem intellectus, de qua Philosophus loquitur in 3. de anima, qui dixerunt, quod singulare intelligitur per reflexionem, universale vero directe, cujus oppositum Philosophus intendit (1 dist. 35, pars 4, art. 1). Diese Bemerkung gilt dem Augustin von Ancona (de cognitione animae et ejus potentiis). Siehe Prantl, Gesch. d. Logik III, S. 275, Anm. 438.

[2] Intentio prima idem quod conceptus primi ordinis, quos intellectus format circa res non reflectendo se super suos conceptus. Intentiones vero secundae conceptus ordinis secundi, quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus, ut sunt universalitas, praedicabilitas et hujusmodi quantum ad actum componentem et dividentem, et connexio extremorum in medio quantum ad actum medium discursivum. 1 dist. 23, art. 2.

thümlichkeit der mit dem Leibe vereinigten Seele gehört, dass sie die Intellectivgedanken der Dinge nur auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung derselben gewinnen kann; [1] die vom Leibe getrennte Seele aber muss ihn ohne Vermittelung sinnlicher Apperceptionen durch unmittelbares Berührtwerden vom Objecte gewinnen können. [2] Aureolus trifft hier wieder mit Duns Scotus gegen Thomas zusammen, [3] welcher die vom Leibe geschiedene Seele die Erkenntniss neuer sinnlicher Objecte durch göttliche Influenz der Ideen dieser Dinge gewinnen lässt. Es ist nicht zu verkennen, dass das Zusammentreffen des Aureolus und Duns Scotus gegen Thomas in diesem Punkte abermals in dem beiden gemeinsamen anthropologischen Dualismus ihren Grund hat. [4]

Indem Aureolus der vom Leibe geschiedenen Seele das Vermögen zuerkennt, ohne Vermittelung der Intentio imaginata neue Objecte kennen zu lernen, schreitet er über Averroes hinaus, rücksichtlich dessen er beklagt, dass er wie sein Meister Aristoteles in der Ausführung der Erkenntnisslehre nur das Erkennen des sterblichen Zeitmenschen, nicht aber jenes des

---

[1] Intentio intellecta colligatur cum intentione imaginata per modum, quo forma colligatur cum materia secundum Commentatorem 3 de anima . . . . quia intentio et forma phantasiata sunt colligata sicut color et paries; et sicut colorem non possumus intelligere nisi intelligamus superficiem, sic nec intentionem intellectam, nisi in intentione imaginata. 4 dist. 50, art. 2.

[2] Species, quae est in intellectu, non est eadem, quae fuit in sensu; ideo eadem non transit de materiali ad spirituale, cum sit nova et alia formaliter ab illa, quae praefuit in corpore; ex quo habeo, quod species illa in intellectu nunquam fuit in phantasmate formaliter, sed virtualiter tantum sicut in causa effectiva. Tunc arguo sic: Quando aliquid potest immutare aliquod passum in virtute alicujus primi, multo magis potest immutare illud primum istud, si sit praesens; sed phantasma in virtute objecti sicut cujusdam primi immutat intellectum possibilem; ergo multo magis poterit hoc objectum si sit praesens. 4 dist. 50, art. 3.

[3] Vgl. uns. Abhandlung: Psychologie u. Erkenntnisslehre d. D. Scotus, S. 51, Anm. 2.

[4] Aureolus fühlt sich veranlasst, eine aus dem erwähnten Punkte geschöpfte Einwendung gegen seinen anthropologischen Dualismus zu beantworten: Non propter hoc anima frustra unitur corpori; non enim ei unitur propter actum secundum, sed propter actum primum et per se et primo, propter autem secundum concomitanter tantum. Vel dico, quod tunc fortificatur intellectus magis quam per studium; ideo acquirit, quod possit in illud, in quod non poterat conjuncta. 4 dist. 50, art. 3.

Intellectes an sich im Auge gehabt habe.[1] Daraus müsse man es sich erklären, dass er dem menschlichen Intellecte das Vermögen abgesprochen habe, das Einzelne als solches zu erkennen. Er gestehe wohl zu, dass der Mensch eine Erkenntniss des Singulären habe, aber nur mittelst der sinnlichen Wahrnehmung, also bloss in der Form der sinnlichen Vorstellung; die leiblosen himmlischen Intelligenzen können nach Averroes selbstverständlich keine Erkenntniss des Singulären haben. Es ist aber jedenfalls verfehlt, den unvollkommenen Intellect des Zeitmenschen zum Richtmaasse des intellectuellen Könnens zu machen; es gibt viele Intelligibilien, welche der Intellect des Zeitmenschen nicht erfasst, während sie doch als Intelligibilien dem Intellecte als solchem kennbar sein müssen.[2] Man darf jedoch keineswegs behaupten, dass auch das Singuläre als solches der Erkenntniss des unvollkommenen zeitlichen Menschenintellectes entrückt sei, obschon diese Erkenntniss im gegebenen Falle eine unvollkommene, gleichsam arguitive ist. Denn der menschliche Intellect percipirt das Einzelne als solches nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung der sinnlichen Signirung desselben.[3] Wie das unter der besondersten Form

[1] 1 dist. 35, pars 4, art. 1.

[2] Als solche Intelligibilien bezeichnet Aureolus die ihrer Accidenzen entkleideten Substanzen der Sinnendinge und die himmlischen Intelligenzen, welche beide kein zeitlicher Menschenintellect zu schauen vermag.

[3] Nullus experitur se posse attingere ad individualem lineam, quin dicat hanc lineam vel hunc hominem designando, nec potest ponere differentiam inter duas lineas nisi penes diversos situs, si sint simillimae, cum tamen non differant per situm, cum sit prius quid, et passio quantitatis; unde patet, quod non intelligitur individuum per certitudinem ab intellectu conjuncto, exclusa omni signatione aut demonstratione, cognoscitur tamen sub hujus signatione ab intellectu quasi arguitive. Arguit namque imaginatione existente in suo individuo demonstrativae illius lineae vel illius, quae est substratum; sed demonstratum per illud et istud est aliquid in se certum et distinctum, differens ab esse signabili et signato; et ita quodam judicio non demonstrativo attingit substrata individua, non tamen nisi in respectu ad signationem concipit, non demonstrando haec duo, illud scil. quod demonstratur et signatur per imaginationem, et inquantum demonstratur, et per hoc intelligit individuum certum et distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali et abstractive, nec unquam per certitudinem et distinctionem ejus ab omni alio, nisi in respectu ad signationem, quam facit imaginatio. Ibid.

latirende Einzelne, ist dem zeitlichen Menschenintellecte auch die absolute selbstige Form aller Dinge, das göttliche Sein erreichbar, und zwar — wie Aureolus sich ausdrückt — mittelst eines nicht merkbaren Syllogismus,[1] durch welchen freilich nicht schon dasjenige, was Gott an sich und seinem Wesen nach ist, aber doch sein Esse geistig erfasst und ergriffen wird. Dieser imperceptible Syllogismus soll wohl nichts anderes besagen als diess, dass der Gottesgedanke ein unabweislicher Vernunftgedanke ist, dessen Denknothwendigkeit sich unmittelbar durch sich selbst ankündiget. So wird also die Abschwächung des activen Vermögens des Intellectes bei Aureolus durch die Betonung einer unmittelbaren Vernunftapperception ersetzt, deren Object die absolute reine Form ist. Dieses Aufdämmern des Vernunftidealismus steht im engsten Zusammenhange mit der dualistischen Auseinanderhaltung von Geist und Leib bei Aureolus, und ist eine vorahnende Anticipation dessen, was nach völliger Abwerfung des peripatetischen Formgedankens in der Cartesischen Philosophie zum Ausdrucke kam.

Die menschliche Seele ist wesentlich Intellect, und die intellective Thätigkeit derselben eine doppelte, eine theoretische und eine praktische; sie selber heisst nach dieser doppelten Weise ihrer Selbstbethätigung theoretischer Intellect und praktischer Intellect. Theoretischer Intellect ist die Seele als erkennende, praktischer Intellect als wollende und handelnde. Intellect und Wille lassen sich nicht vom Wesen der Seele als besondere Potenzen abscheiden;[2] sie selber ist ihrem Wesen nach eine erkennende und wollende. Man kann daher nicht sagen, dass die Intellectivpotenz die Willenspotenz bewege; obschon es richtig ist, dass die actuelle Intellection eine Wollung nach sich ziehe, nur dass diese Wollung nicht eine durch den Intellect necessitirte ist. Richtig ist nur so viel, dass der Wille aus Anlass einer Intellection in Thätigkeit versetzt wird, wobei

[1] Naturaliter homines quodam subito argumento percipientes aspectum secundum ordinem rerum sistunt in quodam summo, quod Deum appellant, et oritur communis animi conceptio omnis sectae, quod est aliquid adorandum. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

[2] Quod potentiae animae differant ab anima, etsi verum sit de potentiis subjectivis, non tamen verum est de intellectu et voluntate. 2 dist. 26, art. 1.

es ihm vorbehalten bleibt, die Intellection so zu bestimmen, dass sie ihn zu einem Handeln bestimmter Art veranlasst.[1] Es handelt sich hiebei für Aureolus darum, die Behauptung abzuweisen, dass der Wille primär und wesentlich sich durch sich selbst in Bewegung setze, was einem gemeingiltigen Axiom der Metaphysik widersprechen würde.[2] Er bewegt sich wohl selbst, aber per accidens, sofern sein bestimmtes Wollen durch ein bestimmtes endgiltiges Urtheil des Intellectes hervorgerufen wird, welches aber freilich durch einen Befehl des Willens zu einem endgiltigen wird. Man hat nämlich ein doppeltes Urtheil des praktischen Intellectes zu unterscheiden, ein enunciatives und ein imperatives. Das enunciative Urtheil spricht einzig aus, was gemäss den vom Intellecte apprehendirten Principien des praktischen Verhaltens zu geschehen habe; das imperative Urtheil aber ist eine endgiltige praktische, d. i. vom Willen causirte Entscheidung, dass das bestimmten Erwägungen des praktischen Intellectes Entsprechende factisch geschehen soll, und diess ist das endgiltige praktische, den Willen zur Ausführung in Bewegung setzende Urtheil,[3] obschon der Wille noch immer in seiner Macht hat, dasselbe zu suspendiren. Natürlich handelt es sich hier, da Intellect und Wille nicht vom Wesen der Seele unterschiedene Potenzen, sondern Thätigkeiten des Seelenwesens sind, zugleich auch darum, ersichtlich zu machen, dass im Wollen die Seele sich nicht durch sich selbst bewege; die Vermittelung des spontanen Denkens mit dem vorerwähnten metaphysischen Satze von der Unmöglichkeit des Bewegtwerdens eines Seienden lediglich durch sich selber[4] ergibt sich aus dem Nachweise, dass die actuelle Volition eben nur die Reaction auf eine von Aussen her erfolgte Action sei, die

---

[1] Voluntas non elicit nec causat in se volitionem, sed illam causat judicium ultimatum intellectus, tamen voluntas determinat ipsum judicium ad hoc, quod moveat ad volitionem. 2 dist. 25, art. 2.

[2] Non puto quod simpliciter res aliqua posset se movere primo et per se. 2 dist. 25, art. 1.

[3] Hoc ergo judicium sic determinatum a voluntate movet per se et primo ad volitionem, et per consequens voluntas movet se per accidens ad illam. 2 dist. 25, art. 2.

[4] Ueber die Art und Weise, wie Duns Scotus sich mit diesem Satze zurechtsetzt, siehe meine Schrift: Joh. Duns Scotus S. 295 ff.

in dem seiner Natur nach passiven Intellect recipirt worden ist.[1]

Aus dem Gesagten lässt sich bereits entnehmen, was im Sinne des Aureolus unter dem Liberum arbitrium zu verstehen sei. Natürlich ist es kein besonderes Vermögen, wie bei Thomas;[2] noch auch ist es eine Qualität des Willens der intellectiven Seele wie bei Duns Scotus, sondern einfach etwas mit dem Wesen der intellectiven Seele Gegebenes, welches im spontanen Verhalten der Seele zu den durch die Apperceptionen des Intellectes ihr zugemittelten Sollicitationen zu einer bestimmten Art selbstthätigen Entschliessens und Handelns zu Tage tritt.[3] Wäre das Freisein bloss eine Qualität des Willens, und nicht auch des arbitrativen praktischen Intellectes, so könnte die Prudenz, die doch wesentlich ein Habitus intellectivus ist, nicht eine Victus moralis sein, welche sie nach Aristoteles als Habitus electivus ist.[4] Sie ist aber wesentlich ein Habitus electivus,

[1] Voluntas est primum movens et intellectus primum motum, et intellectio tunc est medium per se movens et voluntas ultimum motum, et hoc est per accidens, ut dictum est. Nec oportet ad hoc, quod voluntas determinet intellectionem, quod illa determinetur passive prius, sed tota et prima determinatio passiva tantum est in intellectu; unde voluntas ut prima volitio determinat ad velle active, nulla prima in ea determinatione passiva, alias esset processus in infinitum. Exemplum de hoc est de nauta, qui movet navem et movetur a navi; nam nauta est primum movens absque hoc quod sit motum. Navis enim est primum motum, et tunc navis ut mota est medium movens, et nauta ultimum per accidens motum. Ibid.

[2] 1 qu. 83, artt. 3 et 4.

[3] Sicut risibile sequitur apprehensionem intellectivam et complexionalem corporis, ita quod nec est corpus nec est anima, nec aggregatum ex utroque, sed est aliquod, consurgens ex utroque simul, sic ex connexione actuum intellectus et voluntatis oritur liberum arbitrium ut proprietas quaedam includens duo, scil. actum voluntatis et arbitrium, et ideo dicit actum voluntatiis, et libertas est conditio resultans ex utroque, ita quod oportet necessario, quod utrumque sit liberum, et quod habeamus libertatem respectu utriusque. 2 dist. 24, art. 1.

[4] Si liberum arbitrium non esset arbitrari, et si arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiae, qui est sententiare, dicere et utile videre de quo Aristoteles 6 Ethic., non esset in potestate nostra, cum tale videre sit in intellectu formaliter; sed videre ultimatum, quod est actus intellectivus, non enunciativus sed imperatus a voluntate et determinatus, quod est dicere et sententiare: ‚Fac hoc', hoc inquam videre est necessario in

weil eben das die kluge Erwägung abschliessende endgiltige imperative Dictamen den Act des klugens Verhaltens formirt.[1]

Das liberum arbitrium der intellectiven Seele hat sich im gefallenen Menschen mit Rücksicht auf die Sollicitationen des sinnlichen Begehrens zu entscheiden, welches an sich zum vernünftigen Wollen des Menschen indifferent sich verhaltend, in Folge des Sündenfalles zu einer der Herrschaft des Vernunftgebotes widerstrebenden Macht geworden ist.[2] Das Schlimme und Verderbte des Appetitus sensitivus besteht nicht darin, dass er auf das ihm zusagende Angenehme gerichtet ist, sondern dass er sich gegen das Gebot der sittlichen Vernunft auflehnt und dem intellectiven Willen die Objecte seines Begehrens in jenen Fällen aufdrängt, in welchen sie dem intellectiven Willen als verbotene Objecte zu gelten haben.[3] Aureolus unterscheidet somit zwischen sinnlichem Begehren und zwischen Begierlichkeit, welche letztere allein ihm das Sündliche im gefallenen Menschen ist. Er weicht hierin von Duns Scotus ab, welcher die Concupiscenz als etwas rein Natürliches ansieht, und nähert sich Thomas Aq. so weit, als es sein dualistischer Standpunkt

---

potestate nostra. Alias actus ultimatus prudentiae non esset in potestata nostra, quod est contra Philosophum, qui ponit prudentiam virtutem moralem, et per consequens est habitus electivus, quod non esset, si non esset in potestate nostra. Ibid.

[1] Judicium ultimatum practicum non est judicativum et enunciativum, sed est imperativum. Illud autem non habet, quid sit imperativum et ultimate determinativum ex natura rei, nec ex aliquibus principiis in intellectu, sed hoc habet ex activa determinatione voluntatis, quae imperat et determinat judicium tale, et illud est videre ultimatum, quod est proprius actus prudentiae distinctus ab actu, qui est invenire media, quod pertinet ad eubuliam, et ab actu, qui est bene sententiare inventa, qui est actus synesis; ille autem proprius est prudentiae, et vocatur praecipere 6 Ethic., et attribuitur specialiter prudentiae, quia prudentia non est sine illo. 2 dist. 25, art. 2.

[2] Habitualis rebellio appetitus sensitivi non est in nobis natura appetitus sensitivi tantum. Hoc dico propter opinionem quorumdam, qui dicunt, quod appetitus relictus purae naturae suae adhuc haberet in se habitualem illam rebellionem. 2 dist. 30, art. 2.

[3] Illa rebellio et inobedientia non est sola inclinatio appetitus in objectum delectabile . . . . quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilis, ex hoc solo, quod habet rationem vetiti, appetitus sensitivus fertur in illud. Ibid.

gestattet. Obschon er nämlich mit Thomas die durch Zeugung vererbte sündliche Begierlichkeit in der Herausrückung der sensitiven Potenzen aus ihrem richtigen Verhältniss zur intellectiven Seele begründet sein lässt, so kann er doch nicht wie Thomas die menschliche Seele als solche zum Träger des verderbten Zustandes der Menschennatur machen, welcher durch die Verrückung des richtigen Verhältnisses jener Potenzen entstanden ist, da ja überhaupt nicht die intellective Seele als solche, sondern der aus Seele und Leib bestehende Mensch nach Aureolus das Subject oder der Träger der sensitiven Potenzen ist.[1] Auch würde Thomas, der nur den Unterschied zwischen einem Status naturae integrae und Status naturae corruptae kennt, dem Satze des Aureolus, dass der Appetitus sensitivus an sich genommen zum vernünftigen Wollen des Menschen sich indifferent verhalte, als eine unwahre Abstraction von sich gewiesen haben, während er bei Aureolus eine unabweisliche Consequenz der seinem anthropologischen Dualismus gegebenen Fassung ist.

Es ist ein den Vertretern des scholastischen Peripatetismus gemeinsamer Grundfehler, dass sie die Anima sensitiva einerseits zum Principe der sinnlichen Empfindung, andererseits zum Träger des seelischen Affectlebens machen. Dieses Gebrechen der scholastisch-peripatetischen Psychologie rührt daher, dass der Stoff im Allgemeinen, somit auch jener des menschlichen Leibes als etwas an sich Unlebendiges und Todtes angesehen, und demzufolge die sinnliche Lebendigkeit des menschlichen Leibes ausschliesslich aus einem vom Leibe verschiedenen seelischen Principe abgeleitet wird. Dass das sinnliche Triebleben in der menschlichen Leiblichkeit als einer vom seelischen Informationsprincipe unterschiedenen Realität wurzle, während das Affectleben wesentlich der Seele als solcher angehöre, wurde nicht erkannt, sondern Beides, seelisches Affectleben und sinnliches Triebleben in den Bereich der, wenigstens dem Begriffe nach von der intellectiven Seele unterschiedenen Anima sensitiva verlegt, und diese somit zum Träger zweier incongruenter Arten von Functionen gemacht. Dem Denken des Aureolus machten

[1] De ratione per se hominis est, quod sit animal, et de ratione per se animalis est, quod sit sensibile. 3 dist. 23, art. 1.

sich die hieraus resultirenden Missstände recht wohl fühlbar;[1] er suchte denselben dadurch abzuhelfen, dass er, wie wir bereits sahen, die Anima sensitiva eliminirte, und alle nicht rein intellectiven Functionen aus dem Zusammensein der intellectiven Seele mit dem von ihr informirten und belebten Leibe resultiren liess. Für ein richtigeres Verständniss der Sache wurde hiemit nichts gewonnen; denn auch er macht den sogenannten Appetitus sensitivus, der nach ihm dem Menschen, d. i. dem von der Seele belebten Menschengebilde, eignet, unter Einem eben sowohl zum Träger des sinnlichen Trieblebens als auch der seelischen Affecte. Ja er macht in seinem Bestreben, die somatische Fundirung der Affecte aufzuweisen, sogar noch einen Schritt rückwärts, wie zufolge seines eigenthümlichen anthropologischen Dualismus nicht leicht anders zu erwarten ist. Seinen Anschauungen zufolge müsste die des Leibes ledige Seele völlig affectlos sein; wenn er diess nicht zugeben kann, so ist hiemit von selber constatirt, dass er den richtigen Begriff des Affectes als einer natürlichen Lebensäusserung der Seele nicht hat;[2] und er konnte ihn nicht haben, weil er eine richtige Psychologie einzig von einer verbesserten Interpretation des Aristoteles abhängig zu denken schien.

So knüpft er auch im gegenwärtigen Falle an die aristotelische Stelle an: In anima sunt tria, scil. potentiae, passiones et habitus sub passione.[3] Als die hier in Rede stehenden Potenzen kann Aureolus nur die äusseren Sinne und den inneren Sinn gemeint haben wollen. Die Apperceptionen dieser Potenzen werden der Cogitativa vernehmbar, durch welche die Sensualitas, d. i. eine im Herzen basirte Kraft des Lebens, in Bewegung gesetzt wird, und zwar nach Massgabe der Affection, die entweder angenehm oder unangenehm sein kann, und demzufolge entweder Verlangen oder Abscheu hervorruft.[4] Alle

[1] De passionibus (Affecten) in generale difficile est determinare, quia materia est male discussa. 3 dist. 15, art. 1.

[2] Dass er die Affecte in ein rein äusserliches Verhältniss zur Seele stellt, bekundet er, wenn er auf sie die augustinische Bezeichnung: Animi perturbationes, anwendet. 1 dist. 15, art. 1.

[3] Vgl. Ethic. Nicomach. II, p. 1105 b. lin. 20: τὰ ἐν ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις.

[4] Est virtus appositiva in corde, quae movetur existimativa. Ubi considerandum est, quod cogitativa vel existimativa apprehendit convenientia

Affecte (Passiones) radiciren sonach im Herzen, welches in Kraft derselben physische Veränderungen erfährt;[1] demzufolge muss auch der in den Affecten sich kundgebende Appetitus sensualis im Herzen seinen Sitz haben,[2] natürlich nicht subjectiv oder real, wie die Affecte, sondern objectiv oder intentional.[3] Aureolus hat ein besonderes Interesse, die Subjectirung der Affecte im Herzen, die nach ihm ausdrückliche Lehre des Aristoteles und Averroes ist, zu vertreten; die durch die Affecte im Herzen causirten physischen Wirkungen sollen die ihnen attribuirte Bezeichnung: ‚Passiones' rechtfertigen, nicht als ob sie selber Passiones wären, sondern weil sie Leidenheiten verursachen.[4]

Aureolus erweitert den Begriff der Passio, wenn er unter die Passiones auch die rein sinnliche Lust- und Schmerzempfindung einbezieht. Er verhehlt sich nicht den Unterschied zwischen Affect und rein sinnlicher Empfindung, wenn er die

---

sensui exteriori sive interiori, et ex apprehensione illa statim movetur cor, quandoque secundum virtutem irascibilem, quandoque secundum concupiscibilem, secundum quod occurrunt diversae apprehensiones convenientes sive sensui exteriori sive interiori, cujusmodi sunt excellentia et amicitia et hujusmodi, respectu quorum sunt passiones et appetitus. 2 dist. 24, qu. 1.

[1] Amor est dilatatio cordis et odium rarefactio . . . Detestatio non est nisi repressio objecti . . . delectatio non est nisi dilatatio ambiens, et tristitia est coangustatio opposita . . . . . Spei correspondet alteratio cordis, quae videtur infrigidatio; ira fit ex spiritibus multiplicatis confortantibus cor. Spes est cum quadam appetitione, quae est rarefactio, sed audacia cum contritione cordis. Oppositum utriusque defectus est, unde cor fit marcidum non stans, et est cum quadam apertione, et tunc sequitur desperatio. In timore vero est cor marcidius cum clausione. 3 dist. 16, art. 2.

[2] Sensualitas . . . . . . est hujusmodi appetitus existens in corde, de quo sunt omnes passiones sensuales subjective h. e. appetitus, quod vocat Aristoteles obediens rationi sive aptum natum obedire rationi; et quandoque victus a passione fit inobediens rationi et tunc dicitur sensualitas et assimilatur serpenti, ideo quod habet callide attrahere rationem ad illimitata et suadere ei (siehe oben S. 206, Anm. 3). 2 dist. 24, qu. 1.

[3] Actus vitales dicuntur, quibus potentia intentionalis objecto unitur, qui est proprius modus unionis . . . . Augustinus dicit, nihil tam praesens, quam quod cogitatione ponitur; sed actui appetitus sensitivi unitur objectum potentiae modo vitali et intentionaliter; ergo etc. 3 dist. 15, art. 1.

[4] Non sunt formaliter passiones, sed solum causaliter, quia veras passiones causant. 3 dist. 15, art. 2.

Affecte als Passiones animales, die sinnlichen Empfindungen als Passiones corporales bezeichnet; er weist die Wahrnehmung letzterer der Apprehensiva exterior, die Wahrnehmung ersterer einer Apprehensiva interior zu, als welche er die Aestimativa bezeichnet.[1] Durch beide lässt er einen besonderen Appetitus excitirt werden, durch die Passiones corporales den Appetitus exterior, durch die Passiones animales den Appetitus sensualis. Die Hauptschwierigkeit bleibt hiebei, den eigentlichen Träger dieser beiden Appetitus ausfindig zu machen. Aureolus behilft sich mit der Auskunft, dass, da einmal jene beiden Apprehensivae thatsächlich vorhanden seien, auch die ihnen entsprechenden Appetitus gegeben sein müssen; er fasst indess diese, ganz im Einklang mit seiner Ansicht, dass das Leben etwas zum Stoffe Hinzukommendes sei, gleichfalls als etwas zu den Apprehensivis Hinzugegebenes, als Virtutes appositas,[2] als etwas dem Menschen Eingepflanztes.[3] Das dem Menschengebilde Eingepflanzte ist denn doch nur die intellective Menschenseele, welche demzufolge, wie die Receptiva der sinnlichen und seelischen Empfindungseindrücke, so auch der Träger jenes Appetitus ist, der gegen jede Art disconvenienter Empfindungseindrücke sich sträubt, während der Träger des Appetitus animalis, oder wie Aureolus ihn auch nennt, des Appetitus sensualis die lebendige sinnliche Leiblichkeit ist, deren Begehren nach Befriedigung und Lust allerdings auch zum Begehren der Seele werden

---

[1] 3 dist. 15, art. 2.

[2] Vgl. oben S. 208, Anm. 4.

[3] Actus apprehensivae sunt judicia formaliter et motiones objectorum ad potentiam; sed motus appetitus non sunt judicia, nec sunt tendere objecti in potentiam, imo e converso. Et ideo oportet dicere necessario, quod sit appetitus complantatus, qui sequitur omnem apprehensionem, nec potest separari ab aliqua apprehensione. 3 dist. 15, art. 3. Daraus folgt, dass die Apprehensionskraft selber der Träger des ihr entsprechenden Appetitus ist. Demzufolge lässt Aureolus den Schmerz in der Apprehensio exterior subjectiren. Non teneo — bemerkt er gegen Heinrich's von Gent Erklärung des sinnlichen Schmerzgefühles (siehe unsere Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 56) — quod ad causandum dolorem exigatur judicium aestimativae, sed dico, quod sola apprehensio exterior requiratur; et ratio est, quoniam dolor est in appetitu exteriori subjective, unde non est subjective in corde, quoniam alius est dolor et delectatio carnis, quam dolor et delectatio cordis. 3 dist. 16, art. 1.

kann, in seiner Grundwurzel aber rein sinnlicher Natur ist. Aureolus hat also ganz Recht, von zwei Naturen im Menschen zu reden, verkennt aber die Innigkeit der Einigung beider, welcher zufolge die Seele die unmittelbare Trägerin, nicht bloss des psychischen Affectlebens, sondern selbst des sinnlichen Empfindungslebens ist. Von Seite des Empfindens erscheint die sinnliche Leiblichkeit des Menschen ganz und gar in's seelische Sein des Menschen hineingenommen, und umgekehrt die Seele als etwas dem leiblichen Sein innerlichst Eingesenktes; das passive Empfinden der Seele ist gleichsam nur die Kehrseite ihrer activen innerlichen Fassung des Leibes, bringt aber freilich durch sich selbst schon die Zweiheit in der Einheit zum Bewusstsein, welche in der relativen Abhängigkeit des leiblichen Lebens vom seelischen Selbstleben als offenkundige Thatsache sich darstellt. Es gibt einen wahren und einen falschen anthropologischen Dualismus; der scholastischen Anthropologie gegenüber, welche zwischen unvermittelter Einheit und Zweiheit schwankt, beruht die Berechtigung des wahren anthropologischen Dualismus auf der Nothwendigkeit einer gründlichen Abscheidung des sinnlichen Trieblebens vom psychischen Affectleben, zu deren Vornahme die am Schematismus der aristotelischen Psychologie festhaltende Scholastik in ihrer dualistischen Gestaltung es eben so wenig zu bringen wusste, als im Festhalten an der Wesenseinheit der Menschennatur. Aureolus weiss wohl, dass ausser dem aristotelischen Schematismus der Seelenvermögen noch andere Theilungen derselben möglich sind; er hebt hervor, dass der Standpunkt der theologischen Betrachtung andere Gesichtspunkte in der Gliederung der Seelenvermögen nahelege, [1]

[1] Theologus debet dividere potentias animae in ordine ad meritum et demeritum; et quia ad meritum et demeritum requiritur dominium actus, ideo capit inter potentias animae primo liberum arbitrium, quo sumus domini actuum nostrorum, et quia secundo supposito libero arbitrio considerat processum mixti, qui oritur ex natura primorum principiorum practicorum, quae est synderesis et applicatio ad conclusionem cum altera propositione coassumta, quod facit conscientia, ideo convenienter dividit alias duas partes animae, scil. in conscientiam et synderesin. Ex parte autem demeriti primorum parentum . . . . . primo est sensualitas persuadens, quae est quasi serpens continue movens ad malum (siehe oben S. 209, Anm. 2); illa sensualitas movet intellectum ut respiciat inferiora, qui ut sic dicitur portio inferior, et est intellectus ut respicit inferiora ut mulier

und selbst Aristoteles in seiner Ethik andere Gesichtspunkte der Gliederung in's Auge fasste, als in seinen Büchern de anima;[1] gleichwohl gilt ihm die in letzteren vorgenommene als die absolute aus dem inneren Wesen der Sache geschöpfte, die beiden anderen haben für ihn nur eine durch besondere Zwecke bedingte relative Giltigkeit.

Die Passiones corporales unterscheiden sich nach Aureolus von den Passiones animales dadurch, dass sie auf ein gegenwärtiges Bonum oder Malum sich beziehen, weil der Sensus exterior, durch dessen Perceptionen jene Passiones hervorgerufen werden, nur Gegenwärtiges zu seinem Objecte hat. Die auf ein gegenwärtiges Bonum oder Malum bezüglichen Passiones sind Delectatio und Dolor; diese sind also die beiden einzig möglichen Arten der Passio corporalis. Soweit in eine solche Passio zugleich auch andere Leidenheiten hineinspielen, wie bei Hunger und Durst Desiderium[2] und Fuga,[3] sind sie Bewegungen des Appetitus interior; an und für sich sind Hunger und Durst nur Innewerden nicht zusagender körperlicher Zustände.[4] Die Passio animalis des Concupiscibile lässt, weil nicht an die unmittelbare Perception des Bonum praesens und Malum praesens gebunden, vier Modificationen zu, ausser jenen beiden der Passio corporalis auch die schon erwähnten Motus:

---

et est aptus natus cito et magis concuti a serpente i. e. sensualitate; tunc tertio intellectus ut sic motus circa inferiora amittit persuasionem, et tunc suadet sibi ipsi, ut respicit superiora, ut transgrediatur mandata Dei et leges aeternas .... et propter hoc Theologus accipit inter potentias animae sensualitatem, rationem superiorem et inferiorem. Ergo artificialiter determinat sive dividit has potentias, quantum spectat ad suum propositum. 2 dist. 24, art. 1.

[1] Aristoteles aliam et aliam divisionem dat de potentiis animae in libris Ethicae, ubi determinat de anima in ordine ad virtutes, et aliam in libro de anima, ubi determinat de ea absolute. Ibid.

[2] Non est desiderium in appetitu exteriori, sed in corde, quia omne desiderium sequitur apprehensionem extrahitive. 3 dist. 15, art. 4.

[3] Fames et sitis non solum est desiderium, sed etiam tristitia, ad quam sequitur imaginatio de passione, et ex hoc sequitur desiderium cordis ad amovendam illam passionem. Ibid.

[4] Fames est experientia oppositae qualitatis ut frigidi et humidi ..... Similiter tristitia accidit ex hoc, quod sentit calidum et siccum (Durst). Ibid.

Desiderium und Fuga.[1] Amor und Odium, die man sonst noch den Passiones concupiscibiles beizählt, können nach Aureolus nicht neben jenen anderen vier gezählt werden, sondern fallen als Bewegungen mit Delectatio und Tristitia zusammen,[2] jedoch so, dass sie die specielle Beziehung dieser Motus auf das Bonum und Malum als solches in sich schliessen. Als Passiones animales Irascibilis wird von Aureolus die Fünfzahl: Spes und Desperatio, Audacia und Timor, Ira aufgezählt, und in der gewöhnlichen Weise aus dem Verhalten des Appetitus animalis zu dem gegenwärtigen oder abwesenden Bonum oder Malum abgeleitet.[3] Ausser den aufgezählten Arten der Passiones appetitus animalis gibt es verschiedene andere, welche aber sämmtlich, sofern sie Passiones Concupiscibilis sind, auf die Delectatio und Tristitia, sofern sie Passiones Irascibilis, auf Timor und Audacia zu reduciren sind.[4]

---

[1] Appetitus interior pracedit exteriorem in hoc, quia interior est respectu absentis et praesentis, ut dicitur 2 de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis . . . . . Appetitus interior circa bonum praesens movetur ut quiescens et circa malum praesens ut tristans, circa bonum absens ut desiderans, sed circa malum absens ut fugiens; et pluribus modis non convenit moveri. Ibid.

[2] Appetitus fertur primum in bonum in se, et hoc est quiescere et delectari in bono, ut habet rationem bonitatis; deinde requiritur desiderium adipiscendi, quo adepto sequitur delectatio alterius rationis. Ibid.

[3] Bonum apprehensum vel est praesens, et sic nunquam assurgit actus irascibilis, quia ut sic non est sibi difficile vel arduum. Si autem sit absens, respectu illius potest assurgere vel cadere; ut assurgit, oritur spes, ut autem cadit, desperatio. Si autem sit malum, aut est praesens, et sic respectu illius assurgit ardue ad repellendum, et sic dicitur ira, quae non est nisi assurrectio ad repellendum malum. Respectu mali absentis, quod futurum est, sunt duae passiones, quoniam assurrectio respectu illius dicitur audacia, casus vero dicitur timor. Ibid.

[4] Thomas Aq. bezeichnet (2, 1 qu. 25, art. 4) unter Bezugnahme auf Boethius (Consol. I, metr. 7) als die vier Hauptaffecte: Gaudium, Tristitia, Spes, Timor. Die sonstigen Differenzen zwischen Thomas und Aureolus in der Lehre von den Passiones reduciren sich darauf, dass Thomas, der von einem Appetitus naturalis als gemeinsamem Subjecte der Passiones exteriores und interiores spricht, den von Aureolus gemachten Unterschied zwischen Appetitus exterior und interior nicht kennt, und die Mitleidenschaft der Seele an den Passiones viel entschiedener hervorhebt als Aureolus, welcher, wie wir oben sahen, den Ausdruck Passio eigentlich nur als körperliche Affection verstanden wissen will. Nach Thomas sind

Die Passiones animales stehen insofern zu den Passiones corporales in einem genetischen Verhältnisse, als durch letztere auch erstere hervorgerufen werden. Bei den Thieren haben die Passiones corporales gewisse ihnen entsprechende Passiones animales zur unausbleiblichen Folge;[1] denn die Aestimativa des Thieres entbehrt der discursiven Thätigkeit, mittelst welcher im Menschen das durch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck provocirte Urtheil der Aestimativa geändert werden kann.[2] Allerdings muss der vom gegenwärtigen sinnlichen Eindrucke beherrschten Aestimativa die nöthige Freiheit verschafft werden, auf dasjenige Gedankenmotiv zu advertiren, kraft dessen ihr unmittelbares Urtheil umgestimmt werden kann. Diese Freiheit wird ihr verschafft durch jenen Grad von Spannung und Steigerung der seelischen Attention, welcher ausreicht, der in der Aestimativa wirksamen Ratio die Verknüpfung und discursive Zusammenhaltung des zu berücksichtigenden Gedankenmotivs mit dem unmittelbaren Urtheile der Aestimativa zu ermöglichen. Allen apprehensiven Potenzen ist ein Attentionsvermögen eigen, dessen Steigerung mit Lust verbunden ist; so ist denn auch die apprehensive Ratio einer derartigen Steigerung fähig, dass sie ganz und gar sich in das Object ihrer Thätigkeit versenkt, und in Kraft der aus dieser ihrer gespannten Attention geschöpften Befriedigung den unmittelbaren Eindruck der sinn-

die Passiones, obschon nur in accidenteller Weise, eigentliche Leidenheiten der Seele: Passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, inquantum scil. compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia (2, 1 qu. 22, art. 1).

[1] Ratio, quare sic se concomitantur tales passiones diversarum potentiarum, est ex connexione objectorum. Quando potentiae sic se habent, quod praesente objecto uni potentiae fit objectum conforme alteri, necessario ex passione causata ab objecto in illa potentia fit conformis in alia; sed ad praesentiam objecti extra fit necessario objectum praesens in imaginatione, et ab ista fit objectum conforme in aestimativa, et objectum sic judicatum necessario est objectum appetitus. 3 dist. 16, qu. 2, art. 1.

[2] Aestimativa discurrens copulat futurum bonum cum praesenti malo, et judicat passionem exterius apprehensam esse bonam, et tunc necessario gaudium in corde, quod expresse patet in matribus, in quibus judicium propter gaudium futurum non sequebatur passionem exteriorem. Unde dicebat beatus Laurentius in tormentis: Gratias tibi ago Domine etc. Ibid.

lichen Apperception auf die Aestimativa unwirksam macht. Es findet hier jenes Zusammenwirken von Intellect und Wille statt, von welchem oben in der Auseinandersetzung der Thätigkeit des praktischen Intellectes die Rede war. [1]

Man sollte meinen, dass dieses Raisonnement Aureolus zur Erkenntniss der wahren Natur der seelischen Affecte hätte verhelfen können. Denn offenbar ist jenes oben erwähnte siegreiche Gefallen an dem das unmittelbare Urtheil der Aestimativa umstimmenden rationalen Gedankenmotiv ein seelischer Affect, in dessen Macht die Seele oder das Gemüth des schmerzenden oder reizenden sinnlichen Eindruckes Herr wird. Aureolus ist jedoch so sehr von der Sensualität der psychischen Affecte, oder wie er sie nennt, der Passiones animales durchdrungen, dass er sich nur nothgedrungen und aus theologischen Motiven dazu versteht, zuzugeben, dass auch der vom Leibe abgeschiedenen Seele ein Concupiscere eigne, weil sonst die Seligkeit als Befriedigung desselben nicht denkbar wäre. [2] Natürlich setzen sich die der intellectiven Seele eignenden Dispositionen und Modificationen des Concupiscere und Irasci aus Passiones in Willensacte und Willensdispositionen um; als Willensacte haben sie ihren Reflex auch in der leiblich sinnlichen Sphäre, indem die Erregung des noch nicht endgiltig entschiedenen Willens durch Vermittelung der rathschlagenden Aestimativa sich auch dem Herzen mittheilt. [3] Die Möglichkeit dessen, dass die Bewegungen des rationalen Willens gleich jenen des Appetitus sensitivus sich im Herzen physisch reflectiren, sucht

---

[1] De ista attensione animi est miribile quid sit, scil. attensio quae copulat et non est solum voluntas. De hoc vere non cognoscitur; videtur autem esse commune, ut quando attendis ad unum, non attendis ad aliud. Quando ergo est fortis passio, attendit fortiter, et tunc intenditur judicium rationis; tunc dum sic est, anima nostra rationalis per cognitionem et discursum, quantumcunque sit magna delectatio, potest abvertere se ab illa. Ibid.

[2] 3 dist. 16, qu. 2, art. 2.

[3] Quamdiu appetitus animalis est sub actibus non ultimate, suspensive et inquiete; sic et actus voluntatis. Et ratio hujus est, quia motum cordis praecedit judicium aestimativae, et hoc praecedit judicium rationis practicae vel rationis particularis, quia per compositionem et divisionem operatur intellectus, et si intellectus se advertit, et aestimatio. Quando voluntas ergo est in inquietitudine, est aestimativa, et semper in actibus talibus est commotio in corde. Ibid.

sich Aureolus daraus zu erklären, das Wille und Appetitus sensitivus der Potenz nach Eines seien; diese Eine Potenz heisse Appetitus sensitivus, soweit sie der ersten Apprehension Folge gebe; sie heisse Wille, sofern sie gemäss der discursiven Erwägung der Aestimativa sich bestimme.[1] Dem Einwande, dass diese Potenz, sofern sie im Herzen subjectirt und Bewegungen desselben hervorruft, eine Virtus organica sein müsste, als solche aber in der vom Leibe geschiedenen Seele nicht vorhanden sein könnte, sucht Aureolus durch dieselbe Auskunft zu begegnen, durch welche wir ihn oben der Anima separata die Vis motiva vindiciren sahen. Jene Potenz wäre sonach eigentlich das Strebevermögen der menschlichen Seele, und als solches das Correlat der im Erkennen sich bekundenden Receptivität der Seele. Sofern Aureolus, allerdings etwas unsicher und gleichsam zögernd,[2] sich entschliesst, die Affecte oder Passiones animales als Affectionen der Seele selber anzusehen, vollzieht er eine Selbstcorrectur seiner Anschauungen, an welcher er aber nicht bleibend festhält. Es drängt sich ihm die

---

1 Aureolus glaubt diese Auffassungsweise aus Aristoteles erhärten zu können. Er citirt zu diesem Ende Ethic. Nicomach. I, p. 1103 b, lin. 2: διττὸν ἔσται τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. — Anim. III, p. 433 a, lin. 1 ff.: ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται (scil. ἡ καρδία), ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής (Aureolus wiedergibt dies : Ratio sola non movet, ut continere. — lin. 6 ff.: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ. (Aureolus: Appetitus in continente non movet, sed quando concordat unum cum alio.) Ergo — folgert Aureolus — vel loquitur de voluntate, vel de intellectu; patet quod non de intellectu, quia secundum voluntatem quilibet movetur, ergo etc. . . . Et si dicit, quod appetitus sensitivus ducit voluntatem sicut rota rotam (ἡ ὄρεξις νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται p. 434 a, lin. 12 ff.), dico quod hoc est intelligendum de actibus ejusdem appetitus, quia actus trahit actum. Unde dicit Commentator, quod idem eodem movetur, in quo est apprehensio futuri, ut quis nunc vult currere, et statim desinit. 3 dist. 16, qu. 2, art. 2.

2 Quod motus animales sequantur motum voluntatis, quae est causa hujus, quandoque fuit mihi visum, quod hoc esset indistinctio potentiarum. 3 dist. 16, qu. 2, art. 2. — Si potentia motiva et non organica sunt eadem potentia, non video quin idem possit dici de appetitu. Ibid.

psychisch-somatische Bedeutung des Herzens auf, welche er mit jener vorübergehenden Selbstcorrectur nicht in Einklang zu bringen weiss. Er ratiocinirt nämlich so: Der Mensch hat Affecte, weil er ein Herz hat; diese eigenthümliche Art von psychischer Lebendigkeit muss wegfallen, wenn das Subject derselben, das Herz, oder allgemeiner die sinnliche Leiblichkeit durch den Tod zerstört ist; also sind die Affecte doch nur Passiones conjuncti, nicht Passiones der Seele an sich. Hier ist nun zunächst übersehen, dass die Seele nicht blos Vitalkraft des Leibes, sondern wesentlich selber ein Lebendiges ist, wie sie denn auch nur unter dieser Voraussetzung Vitalprincip des Leibes ist. Da ferner die Organisation des Leibes dem Wesen der Seele angepasst, ja eigentlichst plastischer Ausdruck der psychischen Organisation des Menschen ist, so ist es ganz sachgemäss und erklärlich, dass das Herz als Lebensherd des Leibes zugleich auch die somatische Stätte der seelischen Empfindung ist; ja der gesammte innere Seelenmensch ist als empfindender im Herzen gesammelt, wie er als denkender und wollender im Haupte locirt ist und von da aus über die leiblichen Organe seines selbstthätigen Thuns gebietet. Der innere Seelenmensch gliedert und concretisirt sich in seiner Entwickelung durch das Auseinandertreten von Herz, Geist und Wille; dieser inneren Selbstgliederung entspricht die Configuration des leiblichen Menschengebildes als plastischer Abdruck und somatisches Thätigkeitsvehikel des inneren Seelenmenschen. Da Aureolus den lebendig concretisirten Begriff des inneren Seelenmenschen nicht hatte, so konnte er das Herz nur als somatische, nicht aber auch als psychische Realität begreifen, und zu einem aus dem Wesen der Seele geschöpften Verständniss der an der Stätte des somatischen Herzens statthabenden Wechselbezüge zwischen der seelischen Innerlichkeit und der sinnlichen Leiblichkeit nicht vordringen. Dazu wäre nothwendig gewesen, die menschliche Seele als lebendige Selbstigkeit zu erfassen, als deren receptive oder reactive Aeusserungen die seelischen Affecte zu nehmen sind; in dem Masse nun, als die sinnliche Leiblichkeit an der seelischen Selbstigkeit Antheil hat, müssen sich die mannigfachen Affectionen letzterer auch an der somatischen Stätte des seelischen Empfindens, d. i. im Herzen reflectiren, dessen Benennung deshalb auf die im selbstigen

Empfinden sich kundgebende und bethätigende seelische Innerlichkeit übertragen wird.

Der Grund, weshalb Aureolus die concrete Selbstigkeit des seelischen Wesens nicht zu erfassen vermochte, liegt darin, dass er als scholastischer Peripatetiker in dem Gegensatze zwischen Allgemeinem und Particulärem befangen blieb. Das Geistige ist ihm das Allgemeine, das Sinnliche das Particuläre; die seelischen Affectionen sind ihm etwas Besonderes, rücksichtlich dessen sich die menschliche Seele mit Rücksicht auf ihre dem Elemente der Allgemeinheit angehörigen Intellectionen zu entscheiden und zu bestimmen hat; also müssen die Affecte als solche dem sensuellen Leben des Menschen angehören. Hier wird offenbar nicht zwischen psychischer und animalischer Sensation unterschieden; die psychische Sensation ist als Affection der concreten Selbstigkeit des menschlichen Seelenwesens etwas über den Gegensatz zwischen generischer Allgemeinheit und particulärer sinnlicher Besonderheit Hinausgestelltes, und ihr Vorhandensein in der menschlichen Seele durchaus nicht von blos sinnlichen Einwirkungen abhängig. Das psychische Sensationsleben entwickelt sich in den Beziehungen des Menschen zur gesammten ihm erfahrbaren Wirklichkeit, der geistigen sowohl, als der sinnlichen; der geistige und sittliche Adel des Menschenwesens bekundet sich gerade darin, dass die Seele vornehmlich durch Motive übersinnlichen Ursprunges excitirt und bewegt werde. Es ist also durchaus unrichtig, wenn Aureolus die psychische Afficirbarkeit des Menschen daraus ableitet, dass die menschliche Seele an der Grenzscheide der beiden Gebiete der geistigen und sinnlichen Wirklichkeit steht;[1] sie folgt vielmehr aus der Passibilität, welche die creatürliche Seelensubstanz mit den geschöpflichen leiblosen Geistwesen gemein hat, daher auch in diesen Affectionen ähnlicher Art, wie in den Menschenseelen, ja noch viel gewaltigere und inten-

[1] Anima rationalis est in confinio formarum intelligibilium et sensitivarum; ergo pari ratione et potentiae ipsius erunt in eodem confinio. Sicut ergo anima ex una parte est conformis animae bruti, et sic habet conformem potentiam scil. visum, ex alia vero parte, ut organice, prout aspicit inferiora, et sine organo, ut aspicit superiora, et hoc semper stante una potentia ... sic, quando voluntas est in actu suo necessario, est intellectum esse in conformi judicio. Ibid.

sivere, sei es im Guten oder Bösen, vorausgesetzt werden müssen. Darin eben, dass in der peripatetischen Scholastik die Eindrucksfähigkeit des menschlichen Seelenwesens verkannt, und derselben eine blosse Receptivität für Erkenntnisseindrücke substituirt wird, liegt der Grund, weshalb Aureolus die sogenannten Passiones animales blos als Leidenheiten des somatischen Herzens zu fassen, und die denselben entsprechenden psychischen Dispositionen als blosse Ursachen dieser Leidenheiten zu erkennen weiss.

Aureolus kann und will selbstverständlich die Affecthandlungen aus dem höheren Seelenleben nicht ausschliessen; er erklärt ausdrücklich, dass das Concupiscibile und Irascibile eben so in der intellectiven Sphäre, wie in der sensitiven vorhanden sei, [1] was aus der oben erwähnten potentiellen Einheit des Willens und des Appetitus sensitivus sich von selbst ergibt. Er macht sich jedoch gemeinhin einer ungerechtfertigten Identificirung der Affecthandlungen, die eigentlich doch nur passive Seelenerregungen sind, mit den Willenshandlungen schuldig, verwechselt also Lebensäusserung mit Willensäusserung. In eigentliche Actionen setzen sich die Affectbewegungen erst dadurch um, dass sie aus unwillkürlichen Lebensäusserungen zu Acten des Willens werden; die Affecte sind Motive und Impulse des Willens, nicht selbst aber Wollungen, da der freie Selbstwille eben mit Rücksicht auf jene Impulse und Motive sich bestimmen soll. Sofern die Affecte ihrem innersten Wesen nach pathologischer Natur sind, ist es fraglich, ob man sie selbst für den Fall, dass man das Wort Wille im weitesten Sinne als Begehrungskraft der Seele nimmt, als Aeusserungen des natürlichen Seelenwillens nehmen dürfe. Sie sind Empfindungen der Seele, und nur, sofern diese Empfindungen zugleich von gewissen durch sie sollicitirten unmittelbaren Regungen natürlichen Begehrens begleitet werden, auch natürliche Willensäusserungen der Seele, die jedoch erst dadurch, dass der rationale selbstige Seelenwille ihnen zustimmt und Folge gibt, zu selbstigen Willensäusserungen werden. Es geht ferner nicht an, das Concupiscibile und Irascibile oder seelisches Begehrungs- und Strebevermögen von vorneherein, wie Aureolus will, in ein

---

[1] 3 dist. 23, art. 3.

intellectives und sensitives zu theilen, da diese Scheidung nicht im Wesen der Seele als solcher begründet, sondern auf entgegengesetzte Impulse zurückzuführen ist, welche, seien sie innerhalb oder ausserhalb des Menschen gelegen, entweder geistiger oder sinnlicher Natur sein können. Aureolus denkt bei den Motionen des sensitiven Begehrens und Strebens an die leiblich basirten Emotionen der verschiedenen Temperamentsartungen; diese letzteren sind jedoch nur individuelle Beeinflussungen und Tingirungen des gemeinmenschlichen seelischen Empfindens und Begehrens, welches durch die specielle Disposition der sinnlichen Leiblichkeit nicht gemacht, sondern nur auf eine bestimmte Weise gestaltet wird. Den durch die sinnliche Leiblichkeit bedingten Tingirungen und Beeinflussungen des seelischen Affectlebens steht eine andere Art von Motionen des seelischen Affectlebens gegenüber, die, aus einer höheren geistigen Sphäre stammend, mit der Macht der Begeisterung auf das Menschengemüth wirken, und die natürliche Selbstigkeit im Elemente einer reinen und lauteren Freude am Wahren, Guten und Schönen um seiner selbst willen reinigend und klärend umbilden.

Die Lehre von den Affecten ist für die richtige Ausgestaltung der christlichen Tugendlehre von hohem Belange. Die religiösen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens haben im Unterschiede von den sogenannten moralischen oder Willenstugenden einen durchaus affectiven Character, daher denn die auf die Tugendstimmungen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens gegründete Theologie wesentlich Theologia affectiva ist, und als solche in der christlichen Mystik sich ausgestaltet hat. Den sogenannten moralischen Tugenden, zu welchen Aureolus beziehungsweise auch die Virtus prudentiae rechnet,[1] kommt, soweit sie zum Affectleben der Seele in Beziehung stehen, nur ein moderativer oder repressiver Einfluss zu; die mit der Uebung jener Tugenden verbundene Steigerung

[1] Impossibile est, actum prudentiae proprie dictum esse in intellectu, quin sit actus virtutis moralis in voluntate. . . . Impossibile est habitum prudentiae acquiri in intellectu, quin habitus moralis conformis acquiratur in appetitu . . . Impossibile est habitus prudentiae esse in intellectu, quin omnes virtutes morales, quae distinquuntur per prudentiam, sint in appetitu. Et haec est intentio Philosophi expresse, licet aliqui velint somniare contrarium. 3 dist. 35, art. 2.

des Affectlebens durch Suggerirung befeuernder und kräftigender Motive ist auf Rechnung jener den moralischen Tugenden übergeordneten höheren Tugenden zu setzen, in welchen und mittelst welcher das zeitliche Erdendasein unmittelbar an eine höhere überzeitliche und überweltliche, durch seinen religiösen Glauben ihm erschlossene Daseinswirklichkeit geknüpft ist. Aus dem Gesagten folgt, dass der eigentliche Träger der sogenannten moralischen Tugenden nur der sittlich gestimmte Wille sein könne, welchem die Disciplinirung der natürlichen Seelenaffecte sowohl, als auch der ungeordneten Regungen des sinnlich-leiblichen Trieblebens anheimgegeben ist; zugleich erhellt aber auch, dass das auf den sittlich gestimmten rationalen Willen gestützte Tugendleben ohne die aus den religiösen Tugendstimmungen fliessenden Impulse nicht vollendbar ist.

Dieses Letztere wird von Aureolus nicht völlig verkannt, aber in ungenügender Weise zum Ausdrucke gebracht, da er zufolge einer dem Gebiete des abstractiven Denkens angehörigen Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Strebeziel des Menschen nicht dahin kommt, zu erkennen, dass mit dem Vorhandensein des lebendigen christlichen Glaubenshabitus im Menschengemüthe die Grundbedingungen einer wahrhaften Verwirklichung der rein menschlichen Tugenden gegeben seien. Demzufolge will es ihm einerseits scheinen, als ob die durch Selbstübung des sittlichen Willens erworbenen Virtutes morales für sich allein ausreichen können sollten, das ihnen entsprechende Gute zu actuiren, während sich ihm andererseits wieder die Insufficienz der auf sich angewiesenen menschlichen Kraft aufdrängt, daher er neben den erworbenen moralischen Tugenden auch eingegossene moralische Tugenden postulirt.[1] Das Richtige ist wohl dies, die vermeintlich eingegossene moralische Tugend für eine durch die Intensivität der religiös gehobenen Lebensstimmung zur vollkommenen Actualität erhobene moralische Tugend anzusehen. Wird alles Gute mit Gott gethan, so wird man insgemein alle wahre und echte Tugend als einen Habitus des in Gott sich

[1] Aspiciendo ad discursum et efficaciam rationum magis dictat ponere, quod nulla talis virtus infusa poni oporteat, non applicando ad auctoritates Sanctorum, cum quibus expresse teneo, quod praeter morales acquisitas oportet ponere etiam acquisitas. 2 dist. 27, art. 1.

fassenden ethischen Selbst des Menschen anzusehen haben. Wenn die aus der antiken Philosophie ererbte traditionelle Eintheilung der Tugenden alle besondere Arten von Tugenden unter bestimmte Hauptformen subsumirte, in deren Vierzahl die specifischen Grundbestimmtheiten des allgemeinen Habitus des wahrhaft und vollkommen Tugendhaften auseinandertreten, so ist der christliche Ethiker vor die Aufgabe gestellt, entweder in dieser Vierzahl der Haupttugenden die absolut zureichende Form und Fassung des gesammten Tugendlebens und Tugendstrebens zu erweisen, oder wofern dies im Hinblick auf die Incongruenz zwischen dem antiken und christlichen Sittlichkeitsbegriffe als unzulässig erscheinen sollte, nach einer anderen, dem verchristlichten Denken conformen Grundfassung des allgemeinen Habitus der sittlichen Gesinnung auszuschauen. Die peripatetische Scholastik hat sich damit begnügt, die antike Vierzahl der Haupttugenden als die vier Haupt- und Grundformen der rein menschlichen Tugenden hinzunehmen, und ihnen als höhere Ergänzung die theologischen Tugenden anzufügen; sie ist ferner auch dabei stehen geblieben, die aristotelische Specification der einzelnen Tugenden unter Reduction derselben auf die platonische Vierzahl in die christliche Ethik herüberzunehmen,[1] wobei allerdings auf die dem antiken Bewusstsein fremden Tugenden des christlichen Ascetismus und Glaubensheroismus nicht vergessen, und überdies im Namen der Cardinaltugend der Gerechtigkeit die Gottesverehrung als gemeinmenschliche Grundpflicht urgirt wurde. Der mustergiltige Typus dieser Gestaltung der christlichen Tugendlehre ist von Thomas Aq. geschaffen worden; da die auf ihn folgenden Theologen als Sententiarier im Anschluss an den Text des Lombarden nicht Raum zur systematischen Entfaltung der Ethik fanden, so blieb Thomas während des gesammten Mittelalters sogar der einzige, der eine vollständige christliche Tugendlehre auf Grund der aristotelischen Psychologie und Ethik lieferte. Bei Aureolus

[1] Den Umstand, dass Aristoteles sich nicht auf die Deduction jener Vierzahl und auf die Subsumtion der gesammten Ethik unter dieselbe einliess, erklärt sich Aureolus auf seine Weise so: Virtutes cardinales sunt species subalternativae et generales, in quas immediate virtus moralis dividitur, non ut sciamus, sed ut boni fiamus; et ideo Philosophus non curavit tradere divisionem virtutum artificialem. 3 dist. 33, qu. 2, art. 1.

finden wir eine verkürzte schematisirende Wiedergabe der aristotelisch-thomistischen Tugendlehre, deren Verhältniss zu ihrem Vorbilde wir hier in Kürze beleuchten wollen.

Thomas [1] begründet die Vierzahl der Tugenden aus der Vierzahl der Träger der sogenannten moralischen Tugend im Allgemeinen, und aus dem vierfachen Gesichtspunkte, unter welchen das allgemeine Wesen jener Tugend sich fassen lässt. Das allgemeine Wesen oder Principium formale derselben ist das Bonum rationis, welches unter vier Gesichtspunkte fällt als Gegenstand der rationalen Erwägung (Prudentia), der werkthätigen Uebung (Justitia), der Erwirkung desselben durch Bewältigung entgegenstrebender Neigungen (Temperantia) oder vom Bonum rationis abschreckender Inclinationen (Fortitudo). Die vier Subjecte jenes allgemeinen Wesens der menschlichen Tugend sind Intellect, Wille, Concupiscibile und Irascibile. Auch Aureolus setzt das allgemeine Wesen der menschlichen Tugend in das Bonum rationis, [2] und fasst die vier Cardinaltugenden als subalterne Genera des allgemeinen Wesens der Tugend. Er weicht aber von Thomas darin ab, dass er Wille und Appetitus sensitivus als gemeinsames Subject aller vier Tugenden bezeichnet. Diese allgemeine Abweichung macht sich in auffälliger Weise zunächst in Beziehung auf die Auffassung der Prudentia geltend, deren Subject nach Thomas die menschliche Denkkraft ist. [3] Allerdings anerkennt auch Aureolus die Prudenz als einen intellectuellen Habitus; dieser ist aber nach ihm nur dann vorhanden, wenn im Begehrungsvermögen alle durch die Prudentia zu leitenden Virtutes morales vorhanden sind. [4] Nach Thomas ist wohl auch die Prudenz als moralische Tugend ohne entsprechende moralische Willensdispositionen nicht denkbar; [5] sie ist aber nicht blos eine moralische, sondern auch eine intellectuelle Tugend, und gerade durch diesen ihren intellec-

---

[1] 2, 1, qu. 61, art. 3.

[2] Ratio virtutis quiditativa est bonum rationis, puta facere, quod decet in qualibet materia. 3 dist. 33, qu. 2, art. 1.

[3] Cognoscere futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur, quod prudentia sit proprie in ratione. 2, 2, qu. 47, art. 1.

[4] Siehe oben S. 220, Anm. 1.

[5] 2, 2, qu. 47, art. 4.

tiven Charakter von den übrigen moralischen Tugenden formaliter verschieden, während sie von den übrigen intellectuellen Tugenden nur materialiter verschieden ist. Thomas erhärtet diesen doppelseitigen Charakter der Virtus prudentiae kraft seiner Unterscheidung zwischen der präceptiven Prudenz und den ihr succurrirenden berathenden und urtheilenden Tugenden der Eubulia, Synesis und Gnome, welche er als Partes potentiales der Virtus prudentiae bezeichnet;[2] Aureolus verwirft gemeinhin die Annahme von Tugenden, welche Partes potentiales der Cardinaltugenden sein sollten,[3] und fasst die von Thomas bei jeder der vier Cardinaltugenden angegebenen Partes potentiales als Gliederungen eines Bestandtheiles oder einer Subalternspecies der betreffenden Cardinaltugend. Die angeblichen Partes potentiales der Virtus prudentiae sind nach Aureolus wesentliche Vorbedingungen des präceptiven Actes, in dessen Uebung vornehmlich die Klugheit als Tugend sich bethätiget; diese nothwendig geforderten Vorbedingungen sind die Acte der Consiliatio und Sententiatio,[4] deren jeder wieder gleich dem Actus

---

[1] Prudentia diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum . . . . sed a virtutibus moralibus distinquitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scil. intellectivi, in quo est prudentia, et appetitivi, in quo virtus moralis. 2, 2, qu. 47, art. 5.

[2] Partes potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; synesis, quae est circa judicium eorum, quae secundum regulas communes fiunt; et gnome, quae est circa judicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere. 2, 2, qu. 48, art. 1.

[3] Quod autem dicitur, quod aliae virtutes sunt partes potentiales, hoc non potest stare: tum quia totum potentiale operatur per partes potentiales ut anima per potentias suas, modo istae virtutes non operantur per alias; tum quia totum potentiale est nobilius partibus suis, modo religio vel latria, quae est pars justitiae, est nobilior quam justitia . . . . tum quia pars potentialis subjective est in suo toto, modo aliae virtutes non sunt in cardinalibus. 3 dist. 33, qu. 2, art 1.

[4] Actus principalis, in quo consistit essentialiter prudentia, est ipsum praecipere. Praecipere autem exigit consilium . . . . et sic oritur eubulia . . . Actus autem principalis requiritur, quia multi aut bene consiliativi aut bene inventivi, qui tamen male sententiant, et ideo requiritur synesis. . . .

praeceptivus selber der Unterstützung durch mannigfache Hilfstugenden bedarf.[1] So gliedert sich also die in ihrer Totalität aufgefasste Prudentia in ein hierarchisch geordnetes System von über- und untergeordneten Tugenden, die sämmtlich im Dienste des Actus praeceptivus als Actus principalis et proprius der Prudenz stehen, womit die gesammte praktische Intellectivthätigkeit in den Dienst des sittlichen Willens gezogen erscheint. Diese Auffassung hängt mit der oben erwähnten Behandlung des Problems der Willensfreiheit von Seite des Aureolus zusammen,[2] und charakterisirt zugleich den Gegensatz desselben zu Thomas, der seine grundsätzliche Bevorzugung des Intellectes vor dem Willen auch auf dem Gebiete der Ethik durch die Art und Weise, wie er die Klugkeit von den drei übrigen Tugenden abscheidet,[3] kenntlich macht.

Thomas gewinnt das Mannigfaltige der unter die vier Cardinaltugenden zu subsumirenden sittlichen Habitus durch Eingehen auf die Partes integrales, subjectivas und potentiales jeder einzelnen der vier Haupttugenden. Wie bei Aureolus die partes integrales[4] und potentiales der Klugheit in ein hierar-

---

Et istae virtutes modo communi et humano se habent ad illos duos actus solum, et ideo tertia virtus respectu utriusque, quae se habet modo supereminenti et quasi non humano, sicut dicitur, quod aliqui se habent in talibus, sicut esset consiliabilis, et ista virtus dicitur gnome, de qua 6. Ethic., c. 12. Requiritur etiam legis positiva, quae dicitur epikeia. Et sic habentur quatuor virtutes, quae oriuntur ex actibus requisitis ad principalem actum, ut vendicet sibi nomen prudentiae. 3 dist. 33, qu. 2, art. 4.

[1] Hilfstugenden der Consiliatio sind die Rationabilitas, Consiliabilitas, Persuasibilitas; Hilfstugenden der Sententiatio die Retentio praeteritorum, Comprehensio praesentium und die aufs Particuläre gerichtete Circumspectio; Hilfstugenden des Actus praeceptivus sind die Cautela (respectu malarum circumstantiarum) und Providentia (respectu bonarum circumstantiarum). Ibid.

[2] Siehe oben S. 204, Anm. 1.

[3] Quadruplex invenitur subjectum virtutis, scil. rationale per essentiam, quod prudentia perficit, et rationale per participationem, quod dividitur in tria: i. e. in voluntatem, quae est subjectum justitiae, et in concupiscibilem, quae est subjectum temperantiae, et in irascibilem, quae est subjectum fortitudinis. 2, 1, qu. 61, art. 2.

[4] Als Partes integrales der Virtus prudentiae zählt Thomas (2, 2, qu. 48, art. 1) auf: Memoria, Ratio, Intellectus, Docilitas, Solertia, Providentia, Circumspectio, Cautio. Von diesen acht Tugenden sind, wie Thomas selber angibt, sechs aus Macrobius (Somn. Scrip. I, 8), die Solertia

chisch gegliedertes System von dienenden Hilfstugenden des Actus principalis sich verwandeln, haben wir soeben gesehen. In der Angabe der Partes subjectivae oder Unterarten der Virtus Prudentiae: Prudentia monastica, oeconomica, militaris, regnativa, politica stimmen Aureolus und Thomas zusammen; nicht so in Angabe der Partes subjectivae oder Species der Cardinaltugend der Justitia, deren Begriffe Aureolus von vorneherein einen viel weiteren Umfang gibt als Thomas, der die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne auf die quantitativ bestimmbaren Leistungen strenger Schuldigkeit beschränkt, und demzufolge nur zwei Unterarten der Gerechtigkeit kennt, die Justitia distributiva und commutativa, während Aureolus den Begriff der Gerechtigkeit viel weiter fasst, so dass darunter auch alle von Thomas als Partes potentiales Justitiae [1] gefassten Leistungen fallen, welche über ein gesetzlich festzustellendes Mass hinausreichen oder geradezu niemals erschöpft werden können. [2] Die von Thomas unterschiedenen Partes integrales justitiae: im Verhältniss zu Anderen das Rechte thun und das Unrechte unterlassen, lässt Aureolus als eine zur Erkenntniss des Wesens der Sache nichts beitragende Distinction fallen. Indem er die Cardinaltugend der Gerechtigkeit gemeinhin definirt als diejenige Tugend, welche alle virtutes morales conjecturativas debiti in ordine ad alterum unter sich befasst, [3] gewinnt er die zu subsumirenden Species dieser Haupttugend durch Unterscheidung und Auseinanderhaltung der mannigfachen Beziehungen, in welchen der Mensch als Glied der moralischen Ordnung nach Aussen stehen kann. Diese Beziehungen bestehen entweder ex natura rei, oder werden durch den freien Willen gegründet. Die ex natura rei bestehenden Verhältnisse des Menschen sind entweder Verhältnisse des Causatum zum Causans, oder Verhältnisse, die aus dem Theilhaben an der gemeinsamen Menschennatur sich ergeben. Ver-

---

(εὐστοχία) aus Aristoteles (Ethic. VI, 10), die Memoria aus Cicero (Rhetor. II, de invent.) entlehnt.

[1] Vgl. oben S. 224, Anm. 3.

[2] Als solche potentielle Theile der Virtus justitiae werden von Thomas aufgezählt: Religio, Pietas, Observantia, Veritas, Gratia, Vindicatio, Amicitia, Liberalitas. Vgl. 2, 2, qu. 80.

[3] 4 dist. 14, art. 2.

hältnisse der ersteren Art sind jene zu Gott, zu den Eltern und zum Vaterlande, zu den Vorgesetzten, Regenten und himmlischen Heiligen, zur rechtlich festgestellten Gesellschaftsordnung. Die diesen besonderen Verhältnissen entsprechenden pflichtgemässen Tugenden sind: Latria, Pietas respectu parentum et patriae, Dulia et Hyperdulia, Justitia legalis. Dazu treten gleichsam accidentell (super esse ex natura rei) hinzu die Liberalitas, welche die Ungleichheiten in der Vertheilung der irdischen Lebensgüter auszugleichen hat, und die Observantia als Achtung und Ehrerbietung gegen Rang und Verdienst. Die aus dem Theilhaben an der gemeinsamen Menschennatur (communicatio similis existentiae) sich ergebenden pflichtgemässen Tugenden sind: Benevolentia, Amicitia, Veritas, Mansuetudo, welche sämmtlich unter dem allgemeinen Genus der Affabilitas zusammengefasst sind. Auf die durch freien Willen gegründeten Gesellschaftsverhältnisse beziehen sich die Erweisungen und Leistungen der Justitia distributiva und Justitia commutativa. Endlich handelt es sich auch noch um Reduction des Ungehörigen auf das Gesollte und Gehörige, welche durch die Justitia punitiva,[1] oder in Ermangelung einer rechtmässigen öffentlichen Gewalt durch die Justitia vindicativa vollzogen wird.

Dasselbe Bemühen, die von Thomas bemerklich gemachten Partes potentiales der Cardinaltugenden zu eliminiren, wiederkehrt in des Aureolus Behandlung der unter die Fortitudo zu subsumirenden Specialtugenden. Thomas[2]) unterscheidet zwei Acte der Fortitudo, das Aggredi und Sustinere; als Tugenden der agressiven Fortitudo bezeichnet er die Fiducia und Magnificentia,[3] als Tugenden der duldsamen Stärke die Patientia und Perseverantia. Diese Tugenden sind ihm Partes integrales der Cardinaltugend der Fortitudo, wenn sie sich auf das Objectum proprium der Fortitudo, nämlich auf die Todesgefahr beziehen;

---

[1] Unter die Justitia vindicativa ist relativ die Virtus poenitentiae zu subsumiren, welche jedoch von ersterer sich wieder als besondere Tugend abzweigt: quia illa infligit poenam in alterum, haec in se; et ex hoc habent differentia in actu, quia nunquam poenitentia inclinat ad puniendum in se usque ad mortem. Ibid.

[2] 2, 2, qu. 128.

[3] Laut Cicero Rhetor. II, de inventione.

sonst aber gelten sie ihm als Partes potentiales der genannten Cardinaltugend. Aureolus [1] bemerkt dawider, dass die Cardinaltugend der Fortitudo nicht blos die Todesgefahr, sondern jegliches Furchtbare zu ihrem Objecte habe, und die Todesverachtung als Particulartugend unter die allgemeine Tugend der Fortitudo falle. Aureolus gewinnt das Mannigfaltige der unter dieselbe fallenden Tugenden durch Bezugnahme auf die vom Bonum rationis abschreckenden Affecte: Timor, Desperatio, Tristitia. Der erste der genannten Affecte wird überwunden durch die Securitas; die Passio desperationis durch die Tugenden der Magnanimitas (respectu boni ardui) und Confidentia (respectu boni non ardui); auf die starkmüthige Repression der Tristitia beziehen sich verschiedene besondere Tugenden, je nach Massgabe der besonderen Ursachen der Tristitia: Aequanimitas (bei Unglücksfällen), Constantia (äusseres Standhalten gegen gewaltthätige Affecte), Patientia (innerliche Fassung bei Beleidigungen), Magnificentia (hochherziges Verhalten bei bedeutender Schmälerung des zeitlichen Besitzes), Longanimitas (geduldiges Zuwarten), Strenuitas (Unverdrossenheit bei unerquicklicher Arbeitsmühe), Perseverantia.

Als Partes integrales der Cardinaltugend der Temperantia bezeichnet Thomas [2]) die Verecundia und Honestas; subjective Theile derselben sind ihm Abstinentia und Sobrietas, Castitas und Pudicitia; als Partes potentiales bezeichnet er mit Beziehung auf die inneren Bewegungen der Seele Continentia, Humilitas, Mansuetudo oder Clementia, mit Bezug auf die äussere Selbstdarstellung des Menschen die Modestia, bezüglich des Begehrens nach äusseren Dingen Parcitas und Moderatio, wie Macrobius diese beiden Tugenden nennt, oder Per se sufficientia und Simplicitas, wie sie bei Andronicus [3] heissen. Aureolus macht hier wieder geltend, dass die Temperantia als Cardinaltugend eine weitumfassende Tugend sein müsse, welche alle auf sie bezüglichen Tugenden als wesentliche Theile (partes subjectivas) und Species specialissimas zu umschliessen habe. Er vereiniget

---

[1] 3 dist. 33, qu. 2, art. 3.

[2] 2, 2, qu. 143, art. 1.

[3] Andronicus (c. a. 70 a. Chr.), der bekannte Ordner der aristotelischen Schriften, dessen Paraphrasis in Ethic. Aristot. a. 1607 durch Heinsius zum Druck befördert wurde.

also die von Thomas bei der Specification der Partes subjectivae und Partes potentiales angewendeten Theilungsgründe, und eruirt das Mannigfaltige der besonderen Temperamentstugenden durch Bezugnahme auf die Passiones exteriores, Passiones animales, Passiones rationales und Actus exteriores, rücksichtlich welcher die Cardinaltugend der Temperantia in Anwendung kommt. Die Passiones exteriores scheiden sich ihm in Passiones gustus und Passiones tactus; als sittliche Zügelungen derselben zählt er auf: Parsimonia und Sobrietas, Castitas und Pudicitia. Die bei der Tugend der Temperantia in Betracht kommenden Passiones animales sind Zorn und Rachsucht, welche durch die Tugenden der Mansuetudo und Clementia gezügelt werden müssen. Die auf Erwerbung von Ehre, Vielwissen, zeitlichen Gütern gerichteten Passiones rationales werden disciplinirt durch die Philotimia (in eminenter Weise durch die Humilitas), Studiositas und Sufficientia; die Passiones spirituales: Amor, Gaudium, Audacia werden, damit nicht die ungeordnete Selbstliebe in ihnen sich gehen lasse, disciplinirt durch die Tugenden der Treue (Foedus), der Eutrapelia und besorgten Rücksichtnahme. In Bezug auf die äussere Selbstdarstellung und Verhaltungsweise gelten die Tugenden der anmuthvollen Freundlichkeit (in den Mienen), des anstandvollen Ansichhaltens (Compositio) und der Vermeidung geschwätzigen und plauderhaften Wesens (Taciturnitas).

Die Erweiterung, welche Aureolus Thomas gegenüber dem Begriffe der Cardinaltugenden gibt, hat offenbar ihren Grund darin, dass sich an jeder derselben im Einzelnen erwahren soll, was Aureolus von der Virtus moralis im Allgemeinen lehrt, dass sie wesentlich und subjective im Willen und Appetitus sensitivus sei. Jede dieser vier Tugenden soll von einem gewissen Gesichtspunkt aus das Gesammtgebiet des menschlichen Begehrungsvermögens umfassen;[1] daher die wiederholte Er-

---

[1] Virtus moralis includit et ligat qualitatem existentem in appetitu sensitivo inclinando ipsum ad exequendum electionem voluntatis; et sic virtus moralis subjective partim est in voluntate et partim in appetitu sensitivo . . . Quando aliqua concurrunt per modum unius totalis actus in ratione principii, debet poni in quolibet ipsorum aliquod fundamento seu convenientia; sed appetitus sensitivus concurrit ad actum virtuosum in ratione unius principii, quod patet ex circumstantiis requisitis in actu virtuoso·

klärung des Aureolus, dass die Cardinaltugenden keine Specialtugenden, sondern unmittelbare Subalterngenera des allgemeinen Tugendbegriffes seien. Er glaubte hiebei zugleich auch einem methodisch-wissenschaftlichen Interesse zu dienen, indem nur dann, wenn die Gesammtheit der besonderen moralischen Tugenden als ein nach Arten und Unterarten gegliedertes Ganzes dargestellt und aufgewiesen wurde, der Complex derselben ein logisch geordnetes Ganzes zu constituiren schien. Bei Thomas hingegen wog der Gedanke vor, in den potentialen Theilen der Cardinaltugenden der Gerechtigkeit und Temperanz die über den antiken Sittlichkeitsbegriff hinausgreifenden, und nur dem christlich gebildeten Sinne sich hell und ungetrübt darbietenden Seiten der betreffenden Tugenden aufzuweisen. Dass das christliche Sittlichkeitsbewusstsein in Ansehung der Gegenstände der natürlichen Moral ein vollkommeneres sei als jenes der vorchristlichen antiken Philosophie, ist allerdings auch Ansicht des Aureolus; eben deshalb soll aber seiner Ansicht zufolge die christlich-philosophische Moralpsychologie derart gestaltet werden, dass sie mit jener vollkommeneren sittlichen Anschauung sich harmonisch zusammenschliesst. Dazu gehört, dass die Seele leibfreier gefasst werde, als es in der thomistischen Lehre der Fall sei; dies hat in erkenntnisstheoretischer Hinsicht zur Folge, dass das allgemeine Wesen der Tugend unmittelbarer erfasst wird, und sofort die Cardinaltugenden als oberste Subalterngenera des allgemeinen Wesens der menschlichen Tugend erkannt werden. Mit der leibfreien Fassung des Seelenwesens ergibt sich bei Aureolus ein entschiedeneres Hervortreten des Willens als des eigentlichen Trägers der geistigen Activität, der somit auch als Grundträger aller sittlichen Habitus erscheint, jedoch nicht in dem ausschliesslichen Sinne wie bei Duns Scotus, da es dem Aureolus, der im Gegensatze zu Duns Scotus die intellective Seele als einzige Wesensform des Menschen anerkannte, darauf ankam, den vom intellectiven

---

Oportet enim, quod sit ibi electio et firmitas, quae ad voluntatem pertinet, et promtitudo in exsequendo, et obedientia appetitus ad exequendum electionem voluntatis, quod ad appetitum sensitivum pertinet, et sic de multis aliis. 3 dist. 33, qu. 1, art. 3.

Willen formirten Appetitus sensitivus zu einem wesentlichen Mitträger des Habitus der moralischen Tugenden zu machen.[1]

Damit glauben wir die auf einen christlich rectificirten Averroismus gestützten psychologischen Grundannahmen des Aureolus nach der Gesammtheit ihrer Consequenzen auf dem Gebiete der Psychologie und Moral entwickelt zu haben, und gehen sofort auf einen anderen, dem vierzehnten Jahrhundert angehörigen theologischen Vertreter des Averroismus, den Carmeliten Joannes Baconis (Johann von Baconthorp) über, dessen psychologische Lehren und Anschauungen den Inhalt des nächstfolgenden Abschnittes bilden.

II.

Johann von Baconthorp, kurzweg auch Baconthorp genannt,[2] nimmt gegen seinen Vorgänger Aureolus auf dem Gebiete der Psychologie zunächst insoferne Stellung, als er zu zeigen versucht, dass die Zweiheit der Naturen im Menschen, welche Aureolus als eine durch die mehrerwähnte Entscheidung

---

[1] Dass hier auch theologische Motive mitspielen, erhellt aus der gegen Duns Scotus gerichteten Bemerkung des Aureolus: Dixi quod originalis justitia est qualitas quaedam faciens plenam obedientiam sensitivi appetitus ad rationem, pronitatem ad bonum et difficultatem ad malum. Et per oppositum dico, quod peccatum originale est qualitas faciens rebellionem appetitus sensitivi ad rationem, pro quanto inclinat ad malum et retrahit a bono. Nec illa rebellio et inobedientia est sola inclinatio appetitus in objectum delectabile . . . . quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilem, ex hoc solo, quod habet rationem vetiti, appetitus sensitivus fertur in illud; illa ergo qualitas opposita originali justitiae est materialiter peccatum formale. 2 dist. 30, art. 2.

[2] Der Engländer Joannes Baconis, so benannt nach seinem Geburtsorte Baconthorp, einem Flecken in der Provinz Norfolk, trat in den Orden der Carmeliter, lehrte an der Sorbonne in Paris bis a. 1329, und wurde dann zum Provincial der englischen Abzweigung seines Ordens gewählt († 1346). Von seinen gedruckten Schriften sind hier sein Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus und seine Quodlibetica (beide zusammen erschienen in Cremona, 1618, 2 voll., vol.) zu erwähnen; seine Commentare zu den aristotelischen Schriften sind blos handschriftlich vorhanden. Vanini (Amphit. div. provid., Exercit. IV) preist ihn als Averroistarum princeps, meritissimus olim praeceptor, der ihn bewogen habe, auf die Worte des Averroes zu schwören.

des Viennenser Concils corrigirte Lehre des Aristoteles und der Philosophen insgemein hinstellt, nicht Lehre des Aristoteles sei; woraus weiterhin folgt, dass Averroes in diesem Punkte nicht als der richtige Ausleger des Aristoteles gelten könne, obschon es an solchen nicht gefehlt habe, welche ihn mit dem richtig verstandenen Aristoteles in Einklang zu bringen bemüht waren.

Aristoteles hat, wie Baconthorp darzuthun sich bemüht,[1] die intellective Seele thatsächlich als Wesensform des Menschen anerkannt. Er werfe an einer Stelle seiner Metaphysik[2] die Frage auf, worin der reale Grund der Einheit solcher Dinge, die aus Theilen zusammengesetzt, aber nicht blosse Aggregate seien, zu suchen sei, und entscheidet sich dahin, dass jener reale Einheitsgrund im Formprincipe gelegen sein müsse, Stoff und Form eines Dinges aber als Potenz und Actus sich zu einander verhalten. In seinen Büchern de anima[3] lehrt Aristoteles, dass aus Leib und Seele ein Unum werde, entsprechend dem Unum aus Potenz und Actus; was von der Seele gemeinhin gilt, müsse speciell auch von der intellectiven Seele gelten, und dies um so mehr, da die angeführte Aeusserung nur die Beantwortung einer an die Spitze des zweiten Buches de anima gestellten Frage nach dem Wesen der Seele schlechthin sei. Aristoteles wirft allerdings die Frage auf,[4] ob man den intellectiven Theil der Seele unter die allgemeine Definition der Seele subsumiren könne, oder ob man nicht vielmehr das Verhältniss derselben zum Leibe wie jenes des Schiffers zum Schiffe fassen solle. Dass dies Letztere seine wahre Meinung sei, will man daraus begründen, dass er bestimmte Theile der Seele als solche bezeichnet, welche vom Körper abtrennbar seien, weil sie nullius corporis actus (μηθενὸς σώματος ἐντελεχεῖαι) wären. Aristoteles will aber hiemit einzig sagen, dass die intellective Seele nicht gleich anderen Formen aus der Potenz der Materie educirt sei, so dass ihr Bestand vom Bestande des Leibes abhängig wäre, was jedoch nicht ausschliesst, dass sie, so lange sie mit dem Leibe vereiniget ist, wahrhaft Form desselben sei.

---

[1] Quodlibet. I, qu. 1,

[2] Vgl. Aristot. Metaph. VII, c. 6.

[3] Vgl. Aristot. Anim. II, p. 414 a, lin. 17 ff.

[4] Anim. II, c. 1 gegen Ende.

Sie hat vor anderen Wesensformen nur dies voraus, dass sie unabhängig von ihrem Subjecte zu bestehen vermag, was jene nicht vermögen. Die Meinung, Aristoteles habe es zweifelhaft gelassen, ob die intellective Seele Wesensform des Leibes sei, ist irrig.[1] Er hält von vorneherein den Begriff der Wesensform als immanenten Bewegungsprincipes im Gegensatze zu den in den himmlischen Intelligenzen gegebenen äusseren Bewegungsprincipien der Himmelskörper fest; daraus folgt, dass, während die Himmelskörper immer bleiben, was sie sind, der Mensch aufhört, zu sein, was er ist, sobald er der intellectiven Seele verlustig gegangen ist, indem das körperliche Residuum nur aequivoce den Namen Mensch führt.[2] Aristoteles erläutert das Verhältniss der besonderen Arten der Seele zum allgemeinen Begriffe der Seele durch jenes aller besonderen Arten von Figuren zum allgemeinen Begriffe der Figur;[3] wie jede besondere Figur unter dem allgemeinen Begriffe der Figur, ist sonach auch der Begriff der Anima intellectiva unter dem allgemeinen Begriffe der Seele enthalten. Wenn Aristoteles den Intellectus speculativus vom allgemeinen Seelenbegriffe eximiren zu wollen scheint,[4] so hat dies seinen Grund darin, dass er denselben nicht als Seele, sondern als Vermögen der Seele ins Auge fasst, worüber zu handeln er einer späteren Stelle seines Werkes de Anima[5] vorbehält. Die Aeusserungen des Aristoteles über die intellective Seele als Wesensform des Menschen lauten so bestimmt und unzweideutig, dass die Zweifel über den wahren Sinn derselben sich nicht aus dem Inhalte der Bücher de anima erklären lassen, sondern anderswoher sich begründen. Und in der That, wenn man sich blos an die allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen des Aristoteles hält, so lassen sich allerdings gewichtige Instanzen gegen die oben erhärtete Lehre des Aristoteles von der Anima intellectiva aufbringen;[6]

[1] Quodlibet. I, qu. 1, art. 2, §. 1.

[2] Baconthorp bezieht sich hier auf die Stelle Anim. II, p. 414 a, lin. 12: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο, ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ᾽ οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

[3] Anim. II, p. 414 b, lin. 20 ff.

[4] Anim. II, p. 415 a. lin. 11: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.

[5] Anim. III, c. 5.

[6] In communibus passibus procedit ex principiis communibus, quorum unum est, quod materia nunquam est sine forma nec forma sine materia,

und im Allgemeinen ist die Methode seines Vorgehens in wissenschaftlichen Erörterungen eine solche, dass man, wo er sich nicht speciell und ex professo über einen speciellen Lehrpunkt äussert, bezüglich seiner eigentlichen Meinung über diesen Punkt im Zweifel bleiben kann.[1] Da aber seine ex professo entwickelte Doctrin über einen speciellen Lehrpunkt auf genaueren Detailbestimmungen beruht, die zu den allgemeinen Grundanschauungen ergänzend hinzutreten, so ist es unzulässig, die Entscheidung über den wahren und wirklichen Sinn eines speciellen Lehrpunktes ausschliesslich von den allgemeinen Grundvoraussetzungen abhängig machen zu wollen, welche eben durch bestimmte genauere Mitteldistinctionen mit den concreten Detailanschauungen vermittelt sein wollen.

Anders verhält es sich mit Averroes, aus dessen Aeusserungen unzweideutig hervorgeht, dass er den Intellectus passibilis oder die Imaginativa für das den Menschen von den Thieren unterscheidende Vermögen, somit für die Wesensform des Menschen gehalten habe.[2] Allerdings hat ein berühmter Lehrer, W. Wilton,[3] zu erweisen gesucht, dass Averroes die Anima rationalis als Wesensform des Menschen angesehen habe; er hat es jedoch nicht erwiesen, sondern blos aus bestimmten Anhaltspunkten, die sich ihm in des Averroes Schriften dar-

---

12 Metaph. (d. i. Metaph. XI, p. 1071 a, lin. 18) et 1 de Coelo; aliud quod omnis forma educitur de potentia materiae, 8 Metaph. (d. i. Methaph. VII, p. 1042 a, lin. 27); aliud, quod mundus est aeternus per continuam generationem et corruptionem, et quod nihil est incorruptibile in hoc mundo inferiori, 8 Physic.; aliud, quod creatio est impossibilis, 1 Physic.; aliud, quod omnia generantur mediante corpore coelesti, 8 Physic. et 1 de Generatione. Unde secundum ista communia principia bene habetur, quod anima intellectiva non est forma corporis, quia ipsa manet et separatur . . . . et non educitur de potentia materiae, nec multiplicatur per continuam generationem et corruptionem, sed per solum creationem et non per motum coeli. Quodlibet. I, qu. 1, art. 2, §. 2.

[1] Modus Aristotelis et aliorum fuit, quod quando non loquuntur communiter de aliqua materia et non ex intentione et inquisitione principali, multa concedunt de illa; sed quando principaliter tractant illam in speciali, reperitur contrarium. Ibid.

[2] 2 dist. 19, art. 2.

[3] Wilhelmus Wilton, englischer Augustiner-Eremit († 1310), lehrte Theologie in Paris und Oxford. Schriften: Comm. in Libros Sentt., Determinationes in Theologia.

boten, gefolgert. Averroes lehre nämlich, es gebe einen Intellectus materialis, der seine ganze Species erschöpfe; damit combinirt Wilton den Gedanken, dass die Natura speciei humanae etwas allen Individuen der Menschengattung Gemeinsames bezeichne, und somit mit dem Intellectus materialis des Averroes sich decke. Derselbe könne als Wesensform des Menschen bezeichnet werden, da die Forma substantialis primär auf die Perfection der in allen Individuen dieselbigen specifischen Natur, und erst secundär auf die Perfection der Individuen gerichtet sei, und daher auch nicht der Vielheitskategorie des individuellen Seins unterzogen werde. In diesem Sinne bezeichne Averroes den Intellectus materialis ausdrücklich als Perfectio prima hominis, und als Dasjenige, was den Menschen vom Thiere unterscheide. Baconthorp lehnt diese Apologie des averroistischen Seelenbegriffes als verfehlt ab, schon deshalb, weil die Wesensform nicht, wie Wilton behauptet, die Natura speciei, sondern laut Aristoteles [1] das Individuum zum Perfectibile primum hat, und erst in zweiter Linie per accidens auch die im Individuum repräsentirte Species auszuwirken bestrebt ist. Nach Averroes ist die erste Verbindung, welche der Intellect mit dem belebten Menschengebilde eingeht, jene mit den Phantasmen des Menschen; diese aber gehören dem individuellen Menschensein an, so dass nach Averroes selber der Intellect nicht die Species, sondern das Individuum zum Primum perfectibile hat. Averroes will den Intellect unter Anderem auch deshalb nicht als Wesensform der Individuen gelten lassen, weil nach seiner Annahme die Substanzialform der Individuen nur ein Körper oder eine körperliche Kraft sein kann; dieser Grund lässt es aber auch als unthunlich erscheinen, den Intellect als Wesensform der Natura speciei humanae anzusehen, weil in den Begriff derselben die Materie gleichfalls als integrirendes Moment aufgenommen ist. Sollte die intellective Seele darum nicht in einer Mehrheit vorhanden sein können, weil sie primär Perfectiva speciei ist, so müsste dasselbe auch von der Seele einer jeden Thierspecies gelten. [2]

---

[1] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1033 b, lin. 12 ff.

[2] Anima, ut constituit naturam speciei tanquam primum perfectibile, est numerata in omnibus individuis; per hoc enim, quod secundum aliquos

Wiltons Bemühen, den averroistischen Seelenbegriff zu retten, ist das gerade Widerspiel des Unternehmens des Siger von Brabant, welcher die averroistische Ansicht vom Intellectus passivus als Wesensform des Menschen dem Aristoteles unterschiebt.[1] Er behauptet, Aristoteles spreche im zweiten Buche seines Werkes de anima vom Intellectus agens, Intellectus possibilis, Intellectus passivus; die beiden ersteren Intellecte bezeichne er als Potenzen der Seele, somit könne nur der Intellectus passivus die von Aristoteles gemeinte intellective Form des Menschenwesens sein. Das Richtige ist, dass Aristoteles in der betreffenden Stelle[2] den Intellectus passivus neben die beiden vorerwähnten intellectiven Potenzen als dritte Seelenpotenz hinstellt, welche er im Unterschiede von den beiden ersteren incorruptiblen Potenzen als corruptible Potenz bezeichnet. Diese dritte Potenz ist aber keine andere als die Imagination, welche als sensitive Potenz[3] unmöglich die von Aristoteles ausdrücklich zum Gegenstande seiner Erforschung gemachte Intellectivform des Menschenwesens sein kann.[4]

Wir entnehmen aus dem bisher Gesagten, dass bezüglich des Seelenbegriffes von averroistischen Neigungen Baconthorps keine Rede sein kann. Der Einfluss des Averroes tritt erst in solchen Punkten, in welchen Baconthorp demselben ohne Gefahr für den christlichen Gedanken sich hingeben zu können glaubt,

---

opinantes primo perficit speciem, non excluditur, quin numeretur in individuis. Partes enim essentiales, quae pertinet ad naturam speciei, scil. anima et corpus, sunt numeratae in omnibus individuis secundum omnes, de quacunque opinione fuerunt. 2 dist. 19, art. 2.

[1] Quodlibet. I, qu. 1, art. 1, §. 3.

[2] Anim. III, c. 5.

[3] Der Grund, wesshalb diese sensitive Potenz als intellective Potenz (νοῦς παθητικός) bezeichnet wird, ist nach Thomas Aq.: Haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi et sequendo motum ejus, ut dicitur in primo Ethicorum. Com. in Aristot. de Anima III, lect. 10.

[4] Dass die Intention des Aristoteles auf Erforschung der intellectiven Seele oder intellectiven Wesensform des Menschen gerichtet gewesen sei, beweist Baconthorp aus Anim. I, c. 2, wobei er speciell die auf p. 404 a, lin. 25 ff. den Anaxagoras und Demokritus betreffenden Aeusserungen des Aristoteles betont, ferner aus jenen Stellen des zweiten Buches de anima, welche oben in seiner Polemik gegen Averroes angezogen und zur Sprache gebracht worden sind.

sichtlicher hervor. Indirect aber anerkennt er die philosophische Bedeutung des Averroes selbst in Bezug auf dessen irrige Aufstellungen über den Intellect dadurch, dass er die denselben von angesehenen christlichen Lehrern zu Theil gewordenen Widerlegungen als unzureichend bemängelt. Nach seinem Dafürhalten [1] ist es weder dem Thomisten Herväus von Nedellec († 1323), noch selbst Thomas Aquinas gelungen, die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen vollkommen zu entkräften. Herväus meint, dass dieser Eine Intellect nicht die einander widersprechenden Ansichten verschiedener Menschen in sich fassen könne; er beachtet nicht, dass auch in den sinnlichen Erkenntnisskräften z. B. in der Sehapperception zugleich zwei conträre Species: Schwarz und Weiss, vorhanden sein können. Thomas' Einwendungen gegen die averroistische Unitas intellectus reduciren sich auf die drei Hauptpunkte: dass die intellectiven Operationen in verschiedenen Menschenindividuen verschiedene Operationen seien; dass der nicht im Intellectus passivus, sondern im Intellectus possibilis subjectirende Habitus einer bestimmten Scienz zufolge der numerischen Vielheit eines bestimmten Habitus scientialis in verschiedenen Menschenindividuen auch eine Vielheit des Intellectus possibilis in den Individuen involvire; dass, wenn der Intellectus possibilis in Allen nur Einer sei, dasselbe vom Intellectus agens gelten müsse, und demzufolge beide ewig seien, wonach eine Erwerbung neuer Kenntnisse in der Zeit nicht statthaben würde, weil der ewige Intellectus agens die im Intellectus possibilis als Locus specierum vorhandenen Species seit ewig actuirt haben würde. Nach Baconthorps Dafürhalten könnte Averroes von seinem Standpunkte aus mit gutem Grunde erwidern, dass dem Intellectus agens noch immer vorbehalten bliebe, durch eine in die Zeit fallende Thätigkeit die sinnlichen Vorstellungen der Menschenindividuen in die äternen Species des Intellectus possibilis hineinzubilden, woraus sich ergeben würde, dass alle einzelnen Individuen in der Zeit wirklich fortschreitend neue intellective Erkenntnisse erwerben, dass ferner auch eine numerische Vielheit und Diversität intellectiver Operationen gemäss der Vielfältigkeit und

---

[1] 2 dist. 21, qu. 1, art. 1.

Diversität der Verbindungen der Phantasmen mit den Species des Intellectus possibilis statthabe. Die averroistische Doctrin de unitate intellectus muss sonach auf eine andere Art angegriffen und widerlegt werden. Averroes sagt, dass der Mensch durch die Imaginativa zum Menschen gemacht werde, also blosses Sinnenwesen sei; und dessungeachtet soll nach des Averroes selbsteigenen Worten dem Menschen auch die intellective Operation zukommen, die doch eine übersinnliche Operation ist. Einer solchen Operation ist aber ein Sinnenwesen so gewiss nicht fähig, als es unmöglich ist, dass ein blos materielles und corruptibles Wesen, wie der Mensch nach Averroes ist, durch eine immaterielle Form informirt werde. Diese Aeusserung Baconthorps ist bedeutsam in Bezug auf seine anderweitigen anthropologischen Anschauungen, auf welche wir weiter unten zurückkommen werden, um zu ersehen, dass er trotz seiner entschiedenen Ablehnung der mit der christlichen Gläubigkeit unverträglichen Ansichten des Averroes unter dem geistigen Einflusse desselben steht. Gibt er doch auch nicht zu, dass die Lehre de unitate intellectus ernst gemeint sei; [1] Averroes habe sie nur problematisch hingestellt als einen Versuch zur relativen Beseitigung der Schwierigkeit, wie das seiner Natur nach abgezogene Allgemeine in der concreten Besonderheit Platz finden können soll. Averroes meint, wenn man zugebe, dass jedes Menschenindividuum seinen besonderen Intellect als Forma sui habe, so ergebe sich als Consequenz, dass jedwede immaterielle Form auch Form der Materie sei, was nach Averroes undenkbar ist. Er vergisst hier zu unterscheiden zwischen Formen, die aus der Materie educirt sind, und anderen, die von aussen zu ihr

[1] Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem, et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur (2 dist. 21, art. 3). Baconthorp bezieht sich hier auf eine Stelle im Commentar des Averroes zum dritten Buche de Anima, auf welche auch Aureolus Bezug nimmt, um zu zeigen, dass der im geistigen Ringen nach Wahrheit begriffene arabische Denker nicht das Gefühl geistiger Gewissheit hatte: ‚Rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes. Forte per illud (scil. quod vidi dubitationes aliorum, nempe Alexandri, Avempace, Abubacer etc.) inveni verum in hoc . . . Si inveni verum, ut fingo, tunc declarabitur per istas quaestines.‘ Die Worte ‚ut fingo‘ glaubt Baconthorp premiren zu sollen, legt ihnen aber freilich einen andern Sinn unter, als sie bei Averroes haben.

hinzukommen; die Anima intellectiva ist eine zum leiblichen Menschengebilde von aussen hinzukommende Form, deren Thätigkeiten sich von jenen der sinnlichen Leiblichkeit strenge abscheiden, während jene der Anima sensitiva und vegetativa durch das Zusammensein mit dem Stoffe ermöglicht und bedingt sind. Sie sind Thätigkeiten im Stoffe, während die intellectiven Thätigkeiten überstoffliche Thätigkeiten sind; die Sensitiva und Vegetativa sind Formen in der Materie oder Formen der Materie als solcher, die Intellectiva ist und bleibt eine immaterielle Form. Wenn Averroes zugibt, dass das Intelligere eine Thätigkeit des Menschen sei, so muss er ihm auch die Virtus intelligendi eignen lassen, und darf nicht behaupten, dass eine Intelligentia separata mittelst des Menschen als Denkinstrumentes denke.[1]

So gewiss es immerhin ist, dass die Anima intellectiva als Wesensform des Menschen gedacht werden müsse, so kann doch nicht zugestanden werden, dass die Argumente, welche für diese Denkwahrheit beigebracht worden sind, sämmtlich stringent seien. Herväus formt in seinen Quodlibeticis[2] folgenden Schluss: Dasjenige, dem das Intelligere primo et proprie zukommt, ist entweder ganz Intellect, oder hat denselben als Theil in sich; der Intellect kann nicht Pars materialis des denkfähigen Wesens sein, somit muss er Pars formalis desselben sein. Baconthorp meint, hiemit sei noch nicht bewiesen, dass der Intellect Substanzialform des denkfähigen Wesens sein müsse; er könnte auch als Forma accidentalis gedacht werden, wie z. B. die Risibilität, obschon sie dem Menschen vere et proprie zukomme, doch nur eine accidentelle Form desselben sei.[3] Auch könnten die Anhänger des Averroes von ihrem Standpunkte aus entgegnen, dass auch sie dem Menschen den Intellect als Substanzialform nicht absprechen, sofern darunter der Intellectus passivus verstanden werden soll; es müsste also, um

---

[1] Quando aliqua duo sic se habent secundum ordinem essentialem, concedens secundum inesse alicui necesse habet concedere praecedens inesse. . . . Virtus et operatio habent ordinem essentialem; igitur concedens, quod intelligentia det Socrati operationem intelligendi, ita quod illa operatio sit perfectio Socratis et non cujusdam intelligentiae separatae, oportebit concedere, quod intelligentia, quae est principium istius operationis, sit forma perficiens. 2 dist. 21, art. 2.

[2] Quodlibet. I. qu. 11.

[3] Quodlibet. I, qu. 2, art. 1.

jenen obigen Beweis stringent zu machen, jedenfalls vorerst genau festgestellt werden, was man unter dem selbsteigenen Intelligere des Menschen zu verstehen habe. Thomas Aquinas sucht in seinem Werke Contra Gentes [1] als Gesetz der kosmologischen Ordnung zu erhärten, dass in der von unten aufwärts steigenden Reihe der irdischen Dinge und Wesen das Oberste jeder niederen Wesenclasse sich mit dem Untersten der nächst höheren Wesenclasse berühre und die Wesensform desselben annehme, so noch zuhöchst der Mensch, das oberste der animalischen Erdwesen den niedersten Grad der Intelligenz, welcher der untersten der reinen Intelligenzen eigen ist. Allein das von Thomas aufgewiesene allgemeine Gesetz beschränkt seine Geltung auf den Bereich der aus der Materie educirten Wesensformen, lässt sich also auf den von einer immateriellen Intellectivseele informirten Menschen nicht mehr anwenden. Der von ihm beigezogene Hilfsgrund, dass auch den Himmelskörpern intellective Seelen einwohnen, ist unzulässig, weil er unwahr ist, und wenn er wahr wäre, noch nicht die Möglichkeit der Information des corruptiblen irdischen Menschenkörpers durch eine intellective Form erhärten würde. Nach Baconthorp lässt sich eine bündige Erweisung der Anima intellectiva als Substanzialform dadurch zuwege bringen, dass man zuerst den Satz: Hoc, quo operamur primo, est forma nostri, inductiv erhärtet; [2] darunter subsumirt man als Untersatz den erfahrungsmässig zu begründenden Satz: Nos intelligimus primo per intellectum; [3] daraus ergibt sich sodann als unabweisliche Schlussfolge, dass der Intellect Wesensform des Menschen sei. In der genaueren Ausführung des Untersatzes macht Baconthorp bemerklich, dass bereits unsere Wahrnehmungsfähigkeit für das Vorsich-

---

[1] Contr. Gent. II, cap. 68 und 70.

[2] Patet inductive, quod anima intellectiva est forma substantialis, sicut de aliis; quia sicut in elementis et mixtis et vegetabilibus et animalibus est verum, quod per corruptionem vel per mortem ablata forma non amplius est in eis principium motus et status, ita amoto per mortem ab homine intellectu non amplius est in eo principium intelligendi et habitualiter sciendi. Quodlibet. I, qu. 2, art. 3.

[3] Die erfahrungsmässige Begründung lautet: Nos cognoscere arbitramur, cum causas primas cognoscimus; sed arbitrari seu considerare et advertere se scire et cognoscere res per causas suas et principium illud est experimentum intellectuale nostrum; ergo etc. Ibid.

gehen intellectiver Acte in unserer Seele ein Zeugniss dafür sei, dass der Intellect Wesensform des Menschen sei;[1] eben so sehr aber die Objecte dieser Wahrnehmung: die von allen Singulären losgelöste Cognitio universalis,[2] die Intentiones secundae, nämlich Genus und Species,[3] die Entia rationis,[4] die Reflexion über unsere Erkenntnisse.[5]

Die intellective Seele ist nicht die einzige Wesensform des beseelten Menschengebildes; vielmehr hat der Körper des Menschen als solcher seine eigene Form, die so gewiss von der Intellectivform des lebendigen Menschengebildes zu unterscheiden ist, als die elterlichen Hervorbringer des Menschenleibes und ihre auf Erzeugung des Menschengebildes gerichtete Thätigkeit von Gott und dessen Thätigkeit in Erschaffung der Menschenseele zu unterscheiden sind.[6] Jene, die dem Menschenkörper seine selbstige Form absprechen, behaupten, dass die ursprüngliche Wesensform des Menschengebildes beim nachfolgenden Eintritte der intellectiven Seele in dasselbe zerstört werde, und in Folge dieser Zerstörung werde die Materie des Leibes für die Reception der intellectiven Wesensform dispo-

---

[1] Impossibile est aliquem experiri, nisi habeat potentiam experimentativam, quia esset actus sine potentia. Sed si intellectus copulatur nobiscum solum et non informat nos, nos non habemus potentiam experimentalem, sed intelligentia, quae copulatur nobiscum, habet illam, quia per potentiam imaginativam nostram, per quam copulatur nobiscum, non experimur nos intelligere. Ibid.

[2] Illa non potest esse actus alicujus sensus, quia talis cognitio universalis et abstractiva non potest exerceri per organum; omne enim organum determinatur ad certum genus entium, sed actus qui non potest exerceri per organum, non potest esse actus sensus. Ibid.

[3] Nulla potentia potest cognoscere aliquid sub universaliori ratione, quam sui primi objecti; sed sensus est singularium, quae sunt in materia. Ibid.

[4] Patet: Tum quia fabricamus ens rationis, cujus praedicatum et subjectum est nihil, ut hic: nihil est nihil; hoc non potest sensus, quia sensus requirit sensibile ut sensibile, et per consequens ut ens. Tum, quia entia rationis fundantur in intentionibus secundis; si ergo non potest in istas, nec in illa. Ibid.

[5] Patet, quia sola immaterialis est super se reflexiva. Ibid.

[6] Diversorum agentium diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eundem numero; hoc probatur ex 5 Physic. text. comm. 12. Sed hoc in generatione hominis agit propria mutatione, et Deus in creando animam agit alia, aut etiam alio tempore sine mutatione. Igitur alia et alia forma terminat hinc inde. 3 qu. 19, art. 1.

nirt. Wie die Erzeugung der ursprünglichen Wesensform — bemerkt Baconthorp — muss auch die Zerstörung derselben durch ein natürliches Agens bewirkt werden; es hat aber keine natürliche Corruption ohne gleichzeitige natürliche Generation statt; also wäre, selbst jene Zerstörung zugegeben, doch abermals wieder eine natürliche Wesensform des für den Eintritt der intellectiven Seele präparirten Körpers vorhanden. Es ist aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden, eine Corruption der ursprünglich vorhandenen Form des Menschenkörpers zum Zwecke einer Zubereitung seiner Materie für die Reception der intellectiven Seele anzunehmen;[1] denn jenes supranaturale Agens, durch dessen Thätigkeit die intellective Seele creirt wird, vermag die Essenz der Materie unmittelbar, ohne Zerstörung der Form der Corporeität, zu berühren uud die intellective Form in ihr zu induciren. Als Mittel der Induction dient die Anima sensitiva, welche als Agens disponens an der Beschaffenheit des Agens supranaturale gewissermassen participirt, und deshalb gleichfalls nicht nöthig hat, dass behufs ihrer Induction die bereits vorhandene Vegetativa corrumpirt werde. Die Vegetativa und Sensitiva bleiben aber nach Eintritt der Intellectiva nicht als besondere Seelen zurück, sondern werden von der Anima intellectiva angeeignet, während diese die Forma corporeitatis sich nicht in gleicher Weise innerlich aneignen kann, daher nach Induction der intellectiven Seele zwei Substanzialformen im Menschen vorhanden bleiben, die Intellectivform und die Forma corporeitatis, unbeschadet der Wesenseinheit des Menschen. Denn beide Formen sind Perfectionen der einen und selben Potenz der Materie; es ist also nicht nothwendig, mit Heinrich von Gent,[2] der gleichfalls für das Vorhandensein zweier Substanzialformen einsteht, die Wesenseinheit durch die Annahme, dass die Forma corporeitatis erst mit dem Eintritte der Intellectivform zum Wirklichsein gelange, retten zu wollen.[3] Baconthorp stützt sich in Ausführung dieser Anschauungen einerseits auf die Normen, welche der Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby durch Censurirung bestimm-

---

[1] 3 dist. 19, art 5.
[2] Vgl. Henr. Quodl. IV, qu. 13.
[3] 3 dist. 19, art. 3.

ter, dem Gebiete der Psychologie angehöriger Propositionen den Oxforder Theologen vorgezeichnet hatte,[1] andererseits auf Averroes, welcher in seinem Commentar zum zwölften Buche der aristotelischen Metaphysik ausführt, dass, wenn zwei materielle Formen als Substanzialformen einer und derselben Materie inducirt würden, allerdings zwei Res distinctae vorhanden wären, woraus Baconthorp folgert, dass bei Induction einer rein immateriellen Form in ein bereits geformtes und belebtes Stoffgebilde nicht dasselbe statthaben müsse.[2]

Die intellective Seele nimmt die Sensitiva und Vegetativa in sich auf und identificirt dieselben mit sich; in Folge dessen haben sie Bestand, so lange die Intellectiva mit dem Leibe vereinigt bleibt, gehen aber mit dem Abscheiden derselben vom Leibe zu Grunde.[3] Da Baconthorp die sensible Seele mit der intellectiven sich identificiren lässt, so hat für ihn die Frage, ob die sensitive Seele an sich theilbar sei oder nicht, in anthropologischer Beziehung keine praktische Bedeutung; er kann indess nicht umhin, bezüglich dieser Frage, soweit es sich um die Thierseelen handelt, der Auctorität Augustins gegenüber, welcher die Untheilbarkeit derselben behauptet, sich auf die Seite des Aristoteles zu stellen,[4] und versagt dem von Thomas Aquinas unternommenen Versuche einer Vermittlung zwischen Augustinus und Aristoteles seine Zustimmung. Nach Thomas[5] wäre die sensitive Seele an sich tota in qualibet corporis parte quoad totalitatem quantitatis, aber mit Beziehung auf den Körper, dessen Seele sie ist, theilbar und quanta per accidens; dies ist aber sicher nicht die Meinung des Aristoteles, wie sich nicht blos aus seiner be-

[1] Siehe Argentrée Collect. judic. I, p. 185 f., Cap. 3: Errores ex philosophia naturali, namentlich die Propp. 6. 7. 12. 16. 17.

[2] Forma substantialis omnino immaterialis non habet aliquam potentiam propriam in materia, quia Commentator non ponit nisi proprias potentias respectu formarum, quae extrahuntur de potentia materiae; ergo talis forma substantialis naturalis necessario appropriat in materia potentiam, quae est propria respectu alicujus formae naturalis, et sic ista forma naturalis et supernaturalis perficiunt eandem potentiam in materia, et ita non resultant duo hoc aliquid. 3 dist. 19, art. 4.

[3] 3 dist. 19, art. 5.

[4] 3 dist. 17, art. 3.

[5] Contr. gent. II, 71 und 1 qu. 76, art. 8.

kannten Aeusserung über die Theilbarkeit unvollkommener Thiere,[1] sondern auch aus einer anderen Stelle ergibt, in welcher er sagt, dass, wie die Sehkraft zum Auge, so die Seele zum Gesammtleibe sich verhalte, nämlich als dessen Act und Substanz.[2] Die Sehkraft muss hier als jener Theil der Seele verstanden werden, durch welchen das Auge als der ihm entsprechende Theil des Körpers actuirt ist, weil nur unter dieser Voraussetzung die betreffende Stelle einen richtigen Sinn gibt.[3]

Ist die Anima sensitiva ausgedehnt, so kann sie nicht tota in qualibet parte corporis sein; sie ist es aber im Menschen zufolge ihrer Identification mit der Anima intellectiva, während umgekehrt diese in Folge dessen, dass sie Wesensform des ausgedehnten und theilbaren Menschengebildes ist, zwar nicht an sich oder auch nur per accidens, sondern per aequipollentiam eine Ausdehnung hat. Zur Idee des seelischen Principes als einer activen Raumfassung vermag sich Baconthorp nicht zu erheben; er bleibt wie alle Scholastiker bei der negativen Bestimmtheit der Unausgedehntheit der intellectiven Seele stehen.[4] Die Ausdehnung derselben per aequi-

---

[1] Vgl. Aristot. Anim. II, p. 413 b, lin. 20. — Cum dividitur anguilla — bemerkt Baconthorp hiezu — ad sensum apparet, quod quaelibet pars habet vitam et sensum tactus, et tamen nulla pars constituit aliam novam speciem nec novum individuum in aliqua specie animalis (quia tunc essent tot anguillae, quot partes, quod falsum est). Ex quo arguitur sic: Necessarium est concedere ibi vel divisionem animae . . . vel aliud; sed generatio non potest concedi. Probo: Quia generatio illa, quae esset ibi, esset generatio in habente sensum, quaelibet enim pars habet sensum tactus; sed ubi est generatio secundum animam sensitivam, ibi est generatio animalis; sed generatio animalis est vel secundum novam speciem, vel secundum novum individuum, quae hic negatur. 3 qu. 17, art. 3.

[2] Ὡς ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχή· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῷον. Anim. II, p. 403 a, lin. 1 ff.

[3] Si intelligatur de parte animae, clara est propositio Philosophi ibidem; si aufertur anima ab oculo, non est oculus nisi aequivoce, quia est omnino mortuus, et ex hoc satis apparenter sequitur, quod est substantia. Si intelligatur de potentia sensitiva, non est clara, quia multi perdunt visum, et tamen oculus non est mortuus, sed sentiunt motus in oculo post, et ideo non est apparens, quod sit substantia oculi. 3 qu. 17, art. 3.

[4] Sicut inextensio intelligendi arguit potentiam inextensam, sic inextensio potentiae intellectivae arguit animam intellectivam inextensam Ibid.

pollentiam besagt, dass sie wahrhaft in qualibet parte corporis sei, als ob sie selber ausgedehnt wäre.[1] Das Totum compositum, dessen Wesensform sie ist, ist ein Extensum per accidens; der nächste und unmittelbare Grund seines Ausgedehntseins ist die Corporeitas des stofflichen Leibesgebildes, die Ratio prima et principalis des Ausgedehntseins die intellective Form. Das Verhältniss der intellectiven Form zum ausgedehnten Compositum erläutert Baconthorp durch das Verhältniss des ausgedehntes Punktes zu der ausgedehnten Linie, in deren jedem Theile der Punkt enthalten ist,[2] mit dem Beifügen, dass, sobald einmal die intellective Seele als Wesensform feststeht, ihr Verhältniss zum ausgedehnten Compositum nicht anders als in der bezeichneten Weise gefasst werden könne, obschon eine positive Nachweisung dessen, dass es sich so verhält, nicht möglich ist.[3]

Baconthorps Annahme einer von der intellectiven Wesensform des Menschen unterschiedenen Form des Menschenkörpers hat ihren Grundhalt in der aus Averroes herübergenommenen Lehre von der Präexistenz der Formen der Körperdinge in der Materie.[4] Diese Lehre ist dem Wesen nach dieselbe,

---

[1] 3 dist. 18, art. 1.

[2] Supponamus quod punctus esset forma substantialis lineae (sicut supponunt geometrae, quod punctus fluens causat lineam), si post addamus huic suppositioni, quod punctus nullo modo potest dividi nec secundum situm, nec secundum positionem nec secundum extensionem, nec quocunque alio modo cogitabili, sequitur quod punctus sic est forma substantialis lineae, quod est totus in tota linea, et totus in qualibet parte. Ibid.

[3] Animam intellectivam esse totam in toto et totam in qualibet parte indivisam et inextensam, non potest hoc probari faciendo probationem per ea, quae sibi et aliis formis substantialibus conveniunt, et sic procedere via probativa et affirmativa, quia in multis fugit naturam aliarum formarum. Ibid.

[4] Baconthorp bezieht sich hier auf die Erklärung, welche Averroes zu Aristot. Metaph. XII, text. comm. 11 (d. i. Metaph. XI, p. 1069 b, lin. 27 ff.) gibt, und citirt aus derselben folgende Stelle: Aristoteles vult narrare quod, quamvis materia prima sit una secundum subjectum, tamen multa est in potentia et habilitate, et quodlibet ens habet cum materia omnium materiam propriam . . . . . Sic solvitur quaestio, quomodo unumquodque ens fit ex ente; non enim quodlibet ens, quod fit, fit ex quolibet ente in potentia, sed unumquodque entium fit ab eo, quod est in potentia illud, quod fit, i. e. ex propria potentia, ita quod numerus potentiarum sit sicut

welche auch bei Augustinus sich findet; der Umstand, dass Augustinus die Materia prima zusammt den in ihr latirenden Formen durch Creation entstehen lässt, während die Philosophen sie seit ewig existiren lassen, kommt hier nicht in Betracht. Aus dem angeführten Satze ergibt sich als Folgerung, dass bei der natürlichen Erzeugung der Körper die Materie zusammt der potentiellen Form Subject der substanzialen Generation seien;[1] dies hält Baconthorp auch in der Menschengeneration fest, bei welcher er, wie wir oben sahen, die natürlichen Agentien vom übernatürlichen Agens unterscheidet, in dessen Kraft die Seele von aussen in das von den Eltern zu zeugende körperliche Menschengebilde eintritt.

In Folge dessen, dass der Menschenleib eine von der intellectiven Wesensform unterschiedene Seinsform als Körper hat, erscheint selbstverständlich der Intellect weit mehr activ, als da, wo die intellective Seele unmittelbare Wesensform des Leibes ist. Dazu kommt noch, dass Baconthorp, der gegen die Abscheidung der Potenzen vom Wesen der Seele sich erklärt, Intellect und Wille nicht als zwei gesonderte Potenzen der intellectiven Seele auseinandertreten lässt, daher er dem Intellecte in der Function des Erkennens einen höheren Grad von Activität zuerkennt, als Duns Scotus, der beide Vermögen auseinanderhält, eben deshalb aber auch noch in der Form des abstractiven Erkennens bis auf einen gewissen Grad an dem Gedanken eines speculativen oder specularen Erkennens (per species) festhält, an dessen Stelle bei Baconthorp wie bei Aureolus ein einfaches geistiges Sehen tritt. Er erhärtet das active Verhalten des Intellectes im Erkennen aus Averroes,[2] welchen Wilton ungerechtfertigter Weise für die entgegengesetzte Anschauungsweise citire. Es fänden sich bei Averroes wohl Aeusserungen, welche dieselbe zu bestätigen scheinen; wo er aber ex professo die Frage erörtert, unterscheidet er ausdrücklich zwischen dem Intellectus possibilis und agens, und spricht letzterem ausschliesslich ein actives Verhalten

numerus specierum entium generabilium. Quodlibet. I, qu. 6, art. 3. Vgl. auch 2 dist. 18, art. 2.

[1] 2 dist. 18, art. 3.

[2] 2 dist. 24, art. 4, §. 3.

zu.[1] Die active Function des Intellectus agens besteht darin, das Intelligibile in potentia, welches im Intellectus possibilis vorhanden ist, zu einem Intelligibile in actu zu machen.[2] Er macht es hiezu, indem er sein Licht auf das in den Intellectus possibilis recipirte sinnliche Object fallen lässt, welches durch seine Reception in denselben zu einem Intelligibile in potentia geworden ist. Seine Wirkung ist jener der Sonne vergleichbar, welche die Farben der sinnlichen Gegenstände sichtbar macht;[3] sein Verhältniss zum Intellectus possibilis ist ein Reflex oder eine Wiederholung des Verhältnisses der sinnlichen Wesensform zu der von derselben zu informirenden Materie, in welcher die hervorzubildende besondere Form als potentia propria schon enthalten ist.[4] Zufolge der Gleichartigkeit beider Verhältnisse heisst der Intellectus possibilis auch Intellectus materialis. Der Intellectus agens wirkt nicht auf den Intellectus possibilis, so dass sich dieser zu jenem als Potentia passiva verhielte, sondern auf das im Intellectus possibilis recipirte Object, dessen potentielle Intelligibilität actuirt werden soll. Darum treten auch Intellectus agens und possibilis nicht als zwei gesonderte Vermögen auseinander; sie sind nur zwei von einander unterschiedene Verhaltungsweisen

---

1 Commentator Anim. III, comm. 19 comparat agentem et possibilem, et dicit, quod possibilis habeat recipere, judicare et comprehendere; et subdit, quod intellectus agens differt a materiali in eo, quod agens est pura actio semper, materialis utraque. Non est verisimile, quod Commentator inter tam pauca verba ista aequivocet actionem; sed cum dicit, quod agens est actio pura, certum est, quod accipit agere in veritate, et non secundum figuram nominis tantum; igitur dicens quod possibilis est utraque, intelligit de vera actione. Ibid. — Ebendaselbst auch verschiedene andere Stellen aus Averroes de Anima.

2 Comm. in 4 Libros Sentt., Prolog., qu. 2, art. 1.

3 Color secundum se est visibilis, ut in multis locis dicit Commentator; et tamen quia ut in tenebris latet, non est in ultima dispositione ad agendum, sed quodammodo in potentia, requirit necessario lumen extrahens de potentia ad actum. Sic quidditas rei materialis licet concedatur, quod formaliter secundum se sit intelligibilis, tamen quia latet, non est in ultima dispositione, sic videlicet, ut possit movere intellectum, quia materialitas est omnino privative opposita intelligibilitati, quia est habitus illi oppositus. Ergo propter quidditatem materialem necesse est ponere intellectum agentem, et ita propter objectum. Prolog., qu. 2, art. 1.

4 Siehe oben S. 245, Anm. 4.

der Einen intellectiven Seele, die als intellective wesentlich Intellectus possibilis ist. Der Intellectus possibilis ist gleichsam die Seele als geistiges Auge, der Intellectus agens die Lichtkraft dieses Auges. Der Intellectus agens macht, dass der Intellectus possibilis das im Phantasma sich ihm präsentirende potentiell Intelligible in Wirklichkeit als Intelligibile appercipirt, nämlich in Kraft des Lichtes, welches der Intellectus agens auf dasselbe fallen lässt. Da das Object bereits im Phantasma ein Intelligibile ist, so kann die Aufgabe des Intellectus agens nicht, wie Aureolus[1] meint, diese sein, im Intellectus possibilis den Allgemeinbegriff des Objectes zu erzeugen, als ob dieses noch gar nicht nach seiner Qualität als Denkobject im Intellecte vorhanden wäre;[2] der peripatetische Allgemeinbegriff hat die platonischen Ideen zu ersetzen, muss also gleich diesen der actuellen Intellection vorausgehen.[3] Aureolus hält dafür, dass der Intellectus agens auf den Intellectus possibilis desshalb wirken müsse, weil die im Phantasma präsentirte Quidität, welche mit der individuirten Quidität real geeinigt ist, nicht auf den Intellectus possibilis wirken könne, ohne dass zugleich auch die individuirte Quidität wirke; diese letztere müsse daher mittelst des Intellectus agens im Intellectus possibilis auf eine dem Intellecte conforme Weise, d. h. als universale Quidität neu hervorgebracht werden. Aureolus übersieht, dass das im Phantasma real Geeinigte doch auch wieder einen intentionellen Unterschied in sich schliesst, sofern es sich nämlich secundum intentionem singularem und universalem fassen lasse. Secundum intentionem singularem werde es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefasst, secundum in-

[1] Vgl. Aureol. Quodl., qu. 9, art. 2.

[2] Objectum potentiae praecedit actum; sed universale est objectum intellectus, ergo etc. Probatio majoris: tum quia aliter esset actus sine objecto; tum quia objectum non solum se habet in ratione terminantis sed ratione moventis, movens autem praecedit actum sicut causa effectum. Minor probatur 3 de anima (p. 429 b, lin. 10), ubi vult Aristoteles, quod aliud est magnitudo et magnitudinis esse; nam magnitudo est objectum sensus, et magnitudinis esse est objectum intellectus. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 2.

[3] Nos ponimus universale causatum ab intellectu agente loco idearum separatarum, quas posuit Plato; sed Plato ponit universalia separata ad hoc, quod causarent generationem rerum et cognitionem; sed hoc non esset verum, nisi praecederent, ergo etc. Ibid.

tentionem universalem sei es vom Intellecte zu fassen. Es bedarf also keiner Intervention des Intellectus agens, um den Intellectus possibilis zur Apperception der intelligiblen Quidität des Objectes zu disponiren; seine Function beschränkt sich darauf, das Object selber durch die auf dasselbe geworfene Beleuchtung in jene Region zu erheben, in welcher es dem Intellectus possibilis vernehmbar wird.[1] Diese Abweichung von Aureolus hat ihren Grund zutiefst wohl darin, dass Baconthorp die Seele nicht wie Aureolus aus Materie und Form zusammengesetzt sein lässt, womit auch die diesem Zusammensetzungsverhältniss entsprechende Einwirkung des formellen Theiles auf den materialen Theil der Seelensubstanz entfällt.[2] Einig ist Baconthorp mit Aureolus in Verwerfung der Species impressae, aus welchen nach Duns Scotus und Thomas Aquinas die Universalien herausgezogen werden sollen, während doch das Universale im Intellecte bereits vorhanden sein müsste, ehe dem Intellectus possibilis jene Species eingedrückt werden könnten.[3]

Die Verwerfung der Species impressae hängt aufs Engste zusammen mit der Richtung des Denkens auf das Wirkliche als solches, welches allerdings bei den an Averroes sich anschliessenden Scholastikern nicht in nominalistisch-empiristischer Weise mit dem Einzelnen als solchem identificirt wird, aber immerhin in antispeculativer Weise als das eigentliche

---

[1] Intellectus agens transfert ipsum de ordine quem habet ad phantasiam, in ordinem quem habet ad aliam potentiam, scil. ad intellectum possibilem, et sic exprimit universale. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 4.

[2] Dass sich bei Averroes keine Anhaltspunkte für die Behauptung einer Erleuchtung des Intellectus possibilis durch den Intellectus agens finden, sucht Baconthorp durch umständliche Beleuchtung einer Stelle bei Averroes Anim. III, comm. 5 zu erhärten; Averroes nenne den Intellectus agens den Erleuchter des Intellectus possibilis, sofern er diesem zum Object der Erkenntniss wird: secundum quod agens est intellectus adeptus a possibili. Prolog., qu. 4, art. 2, §. 1.

[3] Illud idem, quod est intelligibile in potentia, debet fieri actu intelligibile. Sed solum imaginatum est intelligibile in potentia; ergo ipsum fit actu intelligibile et universale. Sed quando aliquid est actu tale, tunc primo convenit sibi propria sua operatio respectu proprii passivi; ergo quando objectum factum est actu universale, tunc potest agere in possibilem. Et ita sequitur, quod universale prius est, antequam imprimat speciem vel aliquid in intellectum. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 3.

Object des philosophischen Denkens erscheint. Baconthorp spricht dies offen und entschieden aus; schon in der sinnlichen Erkenntniss handle es sich um das sinnliche Object als solches, die sinnliche Species sei nur das Mittel, zu dem durch dieselbe repräsentirten Dinge zu gelangen.[1] Der Intellectus agens aber hat seine Thätigkeit an das letzte Ergebniss der Thätigkeit des sinnlichen Vorstellungsvermögens anzuknüpfen, um den auf das wirkliche Ding als solches gerichteten Erkenntnissprocess in der rationalen Sphäre seinem Endabschlusse entgegenführen zu helfen. Die Stufen der Erkenntniss des Wirklichen sind repräsentirt durch die Erkenntnisse des besonderen Sinnes, des Sensus communis, der Phantasia, des Intellectus. In der aufwärtssteigenden Reihe dieser Stufen hat eine successiv fortschreitende Verallgemeinerung und Vergeistigung der Apperception des Dinges in Verbindung mit einer in Bezug auf Gehalt und Umfang stetig wachsenden Erkenntniss desselben statt. In der Apperception des besonderen Sinnes wird nur die diesem Sinne appropriirte sinnliche Qualität des Dinges erkannt. Das unter dieser Qualität apprehendirte Ding bietet aber Eigenthümlichkeiten dar, durch welche es sich ebensowohl von anderen durch denselben Sinn appercipirten Dingen als auch von den Qualitäten, welche durch andere Sinne an den Dingen appercipirt werden, unterscheidet; für die Apperception dieser Unterschiede und für die Zusammenfassung aller sinnlichen Qualitäten des appercipirten Dinges in einer sinnlichen Gesammtapperception ist ein Sinnesvermögen höherer Art, der Sensus communis vorhanden, welcher der niederste der Sensus interiores ist. Das von demselben apprehendirte Object bietet mancherlei Seiten der Beobachtung und Vergleichung dar, durch welche es mittelst der Cogitativa für die intentionelle Apprehension der Phantasia zubereitet wird. Da aber im Dinge mehr enthalten ist, als die intentionelle Apprehension der Phantasia an demselben aufgreift, so wirkt es auf ein der Phantasia nächststehendes höheres Vermögen, auf den Intellectus possibilis,

[1] Actus phantasiandi terminatur ad objectum cognitum, non ad speciem, quia species est solum, quo devenit in objectum, et objectum est illud quod est res. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 3.

der es im Lichte des Intellectus agens von Seite des im Sonderdinge dargestellten Allgemeingedankens auffasst, und so den mit der Apperception eines besonderen Sinnes begonnenen Erkenntnissprocess abschliesst. Dieser Abschluss ist jedoch nicht eine geradlinige Fortsetzung der Bewegung, mittelst welcher der Process des Erkennens von der Apperception der äusseren Sinne bis zur imaginativen Vorstellung des sinnefälligen Objectes vorgeschritten war; es hat vielmehr, wo es sich nunmehr um die Gewinnung des intellectiven Allgemeinbegriffes des appercipirten Objectes handelt, eine Umbeugung statt, welche von Averroes als Gyration bezeichnet wird.[1] Der erste Act des Intellectes, der den Process an der Stelle aufnimmt, wo ihn die Imaginativa abschloss, liegt noch innerhalb der geraden Linie, weil er sich auf die Apprehension des singulären Dinges als solchen bezieht; sowie aber der Intellect daran geht, die Quidität der apprehendirten Form des Objectes zu erfassen, um von da weiter zur Quidität dieser Quidität vorzudringen, beginnt die gyrative Bewegung, die mit dem Anlangen bei der Quiditas simplex oder dem Genus generalissimum ihren Culminationspunkt erreicht,[2] und sodann in rückläufiger Bewegung wieder beim Ausgangspunkte der Gyration, dem Esse des singulären Dinges anlangt. In dieser

---

[1] Commentator 3 de anima comm. 10 (es handelt sich hier um Interpretation der Stelle Aristot. Anim. III, p. 429 b, lin. 16 ff.) imaginatur duas lineas, unam rectam, qua in cognitione sensitiva procedimus ordinate ab inferiori sensu usque ad supremum sensum scil. imaginativam, et istam lineam vocat ipse rectam, et tunc vult quod cognitio intellectiva incipit in fine istius lineae rectae, et hoc est in ultimo sensato sive imaginato; ita quod vult, quod primo secundum lineam rectam intelligit formam singularem existentem in hac re singulari; et quia post ultimum esse singularis non est ulterius ascendere secundum lineam rectam, ideo vult, quando intellectus incipit intelligere universale, quod tunc quasi convertendo gyrat se ad alium ordinem cognoscibilium. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2.

[2] Intellectus, quando gyraverit se ad lineam cognitionis mere universalium, primo intelligit quiditatem carnis (vgl. Aristot., l. c., lin. 16: ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίναι) h. e. quiditatem alicujus acceptam secundum speciem specialissimam, deinde quaerit intelligere quiditatem in quiditate, quamdiu erit possibile invenire quod quiditatis carnis habet quiditatem; hoc est, quod hoc erit procedere usque ad genus generalissimum ejus. Ibid.

circumflexen Bewegung sind eigentlich zwei Bewegungen enthalten: jene des naturgemässen Aufsteigens des Menschen von der untersten Erkenntnissstufe zur höchsten, vom Sinnlichsten zum Geistigsten, vom Besondersten zum Allgemeinsten, und jene andere des Intellectes, der seiner Natur nach auf das Allgemeine gerichtet ist, und deshalb, soweit er einzig seiner Natur folgen kann, bei der unbestimmtesten Allgemeinheit beginnt, um von dieser bis zur sinnlichsten Besonderheit herabzusteigen. Mit Rücksicht auf die dem Intellecte als solchem eigene Denkbewegung kann man allerdings von einer blos indirecten Erkenntniss des Singulären per reflexionem sprechen; dieselbe ist jedoch eine der ersten und unmittelbaren Apperception des Singulären nachfolgende Erkenntnissweise, und wird verfehlter Weise in jene aristotelische Stelle[1] hineingetragen, welche vielmehr vom naturgemässen Aufsteigen vom Singulären zum Allgemeinen handelt, und den Ausdruck: Cognitio reflexa, gar nicht enthält.[2]

---

[1] Siehe vor. Seite, Anm. 1. Thomas Aquinas (Comm. in Aristot. Anim. III, lect. 8) commentirt die bezüglichen Worte der betreffenden Stelle in folgender Weise: Sicut .... non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognoscit utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quodquidest, directe se extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Dagegen bemerkt Baconthorp seinerseits: Aristoteles volens probare intellectum alium a sensu assumit, quod singulare est objectum sensus, et quodquideratesse est objectum intellectus, sic tamen intelligendo, quod intellectus primo et immediate non fertur in quodquideratesse, sed primo incipit a singulari, quod fuit cognitum in fine lineae rectae sensus circumducendo se sive circumflectendo, quousque perveniat ad quodquideratesse. Sed ista probatio nihil valet probando diversitatem potentiarum, nisi secundum ordinem, qui est ex parte objecti, singulare esset prius notum, quam universale. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2. — Eine dem Wortlaute des griechischen Textes angepasste Erklärung der controversen Stelle bei Brandis: Aristoteles und seine Zeitgenossen (Berlin, 1857), S. 1129.

[2] Vgl. dagegen vor. Seite, Anm. 2, den Ausdruck ἀνακεκλασμένη, was allerdings in der Versio antiqua durch ‚circumflexa' wiedergegeben ist. Textus Commentatoris — bemerkt Baconthorp hiezu — loco hujus, quod dicitur circumflexa, habet sic: ‚secundum dispositionem lineae sphaeralis';

Baconthorp's Zurechtsetzung mit der eben erwähnten controversen aristotelischen Stelle beruht auf der doppelten Annahme, dass das eigentliche Object des Intellectes das Seiende als solches sei, andererseits aber der natürlichen Ordnung gemäss das Singuläre das Primum cognitum sei.[1] Baconthorp gibt zu, dass das Singuläre nur beziehungsweise und uneigentlich directes Object des Intellectes sei,[2] und gemäss der Natur des menschlichen Intellectes nur indirectes oder mittelbares Object sein könne, weil das menschliche Erkennen vom unvollkommenen Erkennen zum vollkommenen, also von der Erkenntniss sub universali zur Erkenntniss des Singulären oder der vollen Wirklichkeit des Objectes fortschreitet.[3] Baconthorp nähert sich durch seine Annahme einer, wenigstens beziehungsweise, directen Intellectiverkenntniss, sowie durch Bezeichnung des Ens als des dem Intellecte adäquirten Objectes Duns

---

ecce intellectus circumflexe, i. e. sphaeraliter discernit quodquideratesse, et per consequens objectum, quod praecessit, scil. singulare, fuit objectum rectum. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2.

[1] Si aliquid impediret quod singulare esset primum cognitum ex parte objecti et ex natura rei, hoc maxime esset, quia non continetur essentialiter sub genere vel sub specie secundum illud Platonis; descendendo enim ad specialia jubet Plato quiescere. Sed hoc nihil est; ergo etc. Probo minorem: Quia si ad speciem specialissimam est quiescendum, hoc sic intelligendum est, quod de individuis non est quaerenda scientia (ut probat Philosophus), sed ad speciem est standum tanquam ad illud, de quo potest haberi scientia; sed cum hoc, quod de individuo non est scientia, tamen est essentialiter contentum sub specie specialissima. V. g. de Socrate non est scientia, et tamen essentialiter continetur sub ente, quod est objectum intellectus, quod est propositum. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 3.

[2] Nihil prohibet, quod singulare secundum se acceptum et absolute sit objectum indirectum intellectus, et tamen quod intellectus ut considerat singulare ut in habitudine ad universale, sit objectum quodammodo directum, quia sic quodammodo est cum eo; et hoc est ad propositum de inductione, qua probatur universale per singularia. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 4.

[3] Ordo naturae est, quod primum est perfectissimum; ideo singulare, quod perfectius esse dicit quam genus vel species, ex parte rei est prius. Sed in intellectu, quando acquirit sibi scientiam, est ordo generationis, et in ordine generationis illud, quod est prius, est imperfectius, quia in generatione unumquodque vadit de imperfecto ad perfectum; ideo ex parte intellectus prius cognoscitur aliquid in universali et imperfecte. Ibid.

Scotus an, ohne indess mit demselben sich zu identificiren. Denn Scotus behauptet die directe Erkennbarkeit des Singulären schlechthin, und erklärt dieselbe als denknothwendige Consequenz des peripatetisch-scholastischen Empirismus;[1] ebenso urgirt er, auf die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins gestützt, in metaphysisch-absolutem Sinne, dass das Ens als solches das adäquate Denkobject des menschlichen Intellectes sei, während Baconthorp unter Berufung auf Averroes, der nur eine alles Sinnliche umfassende Seinsallgemeinheit anerkenne,[2] zwischen dieser und einer noch weiteren Seinsallgemeinheit, welche neben allem Natürlichen auch das Uebernatürliche umfasse, unterscheiden zu müssen glaubt. Er gibt dann weiter allerdings zu, dass, da die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung zur Erkenntniss übernatürlicher Objecte nur behufs der Steigerung unserer subjectiven Erkenntnisskraft, nicht aber wegen der Verschiedenheit des Objectes der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniss statthabe, das Seiende als solches ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem das unserem Intellecte adäquirte Erkenntnissobject sei, verknüpft aber dieses Zugeständniss im Gegensatze zu Duns Scotus mit der Annahme einer dem Menschen selber unbewussten Apperception des Göttlichen in der Apperception des creatürlichen Seins,[3] worin er sich mit Aureolus berührt.[4]

Baconthorp begründet seine Lehre von Gott als Primum cognitum aus der denknothwendigen Bezogenheit des geschöpf-

---

[1] Secundum illos ipsos (scil. Thomistas) intellectus noster non potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata; sed sic convertendo intelligit singulare; ergo non potest intelligere universale, nisi simul intelligit singulare; non ergo tantum per reflexionem. Scot. Quaestt. de anima, qu. 22, n. 4.

[2] Commentator, ut patet 3 Anim. comm. 36, nunquam posuit nos habere altiorem cognitionem nisi ex sensibus, quia intellectus materialis dicitur adeptus, quando totum agentem sibi copulavit per phantasmata sensibilium. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, §. 3.

[3] Deus est primum et notissimum cognitum, quia primo generat notitiam in nobis quantum est ex parte objecti; ita quod ex phantasmate creaturae primo generatur in nobis cognitio Dei, quam ipsius creaturae, licet hoc non percipiamus. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, §. 1.

[4] Siehe oben S. 203.

lichen Seins auf das göttliche als Causa finalis, efficiens und formalis des creatürlichen Seins, demzufolge die Creatur wahrhaft nur aus Gott verstanden werden kann. Dass die primitive Apperception des Göttlichen mit den in unsere Seele geworfenen Sinnesbildern der sichtbaren Dinge gegeben sei, wird aus Averroes erhärtet,[1] mit welchem Baconthorp zugleich daran festhält, dass die auf Grund dieser Art von Apperception zu erlangende Kenntniss des Göttlichen die einzige sei, welche wir im Leben dieser Zeit auf natürlichem Wege erlangen können. Averroes entwickelt seine Gedanken hierüber aus Anlass einer von Aristoteles in seiner Schrift de anima aufgeworfenen aber nicht beantworteten Frage,[2] ob der an das Zusammensein mit dem sinnlichen Leibe gebundene menschliche Intellect auch rein geistige Realitäten zu erfassen vermöge. Alexander Aphrodisias, Themistius, Avempace bejahten diese Frage, jeder aus anderen Gründen. Themistius meinte, da der Intellectus materialis die Formen sogar aus der Materie zu abstrahiren vermöge, so müsse er umsomehr im Stande sein, die reinen Formwesen zu erkennen. Alexander glaubte, der Intellectus in habitu müsse, wie jedes andere Ens generatum, letztlich am Endpunkte seiner Entwicklung ankommen, welcher kein anderer sein könne, als dieser, dass, wie der Intellectus agens alles potentiell Intelligible was immer für einer Art in ein actu Intellectum, so der habituelle Intellect alles actu Intelligible was immer für einer Art in ein actu Intellectum umsetze. Averroes bemerkt dawider, dass Abstractes und nicht Abstractes mit Rücksicht auf das Können des Intellectes nicht unter den gleichen Gesichtspunkt falle, da man das Imaginari vom Vorstellen der materiellen und geistigen Dinge nicht univoce aussagen könne. Hiemit ist mittelbar auch schon die Ansicht des Themistius widerlegt. Avempace besteht darauf, dass der Intellect bis zur Erfassung der Quiditas simplex vordringen können müsse, weil er im Anlangen bei dieser zur vollen Beruhigung gelangt; müsste er bei etwas stehen bleiben, dessen Quidität er nicht mehr abstrahiren könnte, so könnte er mit Bezug auf jenes Object nur aequivoce Intellect heissen,

[1] Prolog., qu. 1, art. 1.

[2] ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον. Anim. III, p. 341 b, lin. 17 f.

da der Intellect wesentlich Abstractionskraft sei. Auch hier bemängelt Averroes das Uebersehen des Unterschiedes zwischen den Quiditäten materieller und geistiger Substanzen; der Intellect erweise sich als Abstractionskraft nur an ersteren, nicht aber an letzteren. Demnach spricht Averroes dem zeitlichen Menschenintellecte, wenn schon nicht geradezu die von den genannten Philosophen behauptete Möglichkeit einer Erkenntniss dessen, was Gott und die reinen Geistwesen an sich sind, so doch wenigstens das Bewusstsein um eine solche Erkenntniss entschieden ab; der zeitliche Menschenintellect könne von diesen Wesenheiten nicht mehr erkennen, als was von denselben in den seelischen Phantasmen der geschaffenen Dinge durchleuchtet und sich vernehmbar macht.[1] Die unabweisliche Kehrseite dieses Satzes ist freilich, dass der vom Leibe abgeschiedene Intellect unmittelbar die geistigen Wesenheiten, Gott und die himmlischen Intelligenzen, anschaut, wie Baconthorp ausdrücklich mit Berufung auf Averroes lehrt;[2] ja selbst im irdischen Zeitleben muss eine relative Anticipation dieser Erkenntniss statthaben.[3] Averroes mag sich die Möglichkeit dessen auf ähnliche Weise verdeutlicht haben, wie die christ-

[1] Positio Commentatoris consistit in hoc quod, quando intellectus agens conjungitur perfecte cum intellectu materiali mediantibus intellectis speculativis et formis imaginabilibus, tunc intellectus materialis dicitur intellectus in habitu; iste autem intellectus in habitu sic est perfectus in cognitione rerum materialium. Tunc ulterius intellectus agens ita perfecte copulat se ipsi intellectui in habitu materiali, quod ipse intellectus in habitu materialis multa cognoscit de Deo et Intelligentiis, et tunc intellectus agens dicitur forma ipsius materialis, et intellectus materialis dicitur intellectus adeptus. Intellectus autem cum fuerit adeptus, tunc per intellectum agentem tanquam per propriam formam intelligit omnia entia, et ita formas penitus liberatas a materia. Ibid.

[2] Prolog., qu. 1, art. 2, §. 1. — Die theologischen Restrictionen, welche Baconthorp nachträglich an diesem averroistischen Satze anbringt, betreffen die Wahrung des übernatürlichen Charakters der seligen Anschauung.

[3] Commentator ponit praecise difficultatem cognoscendi ista secundum quod convincimus cognitionem illarum ex cognitione creaturarum, quia Metaph. XII, text. comm. 17 (i. e. Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 25 ff.) de illa cognitione loquitur ibi, quae est de creaturis; sed licet sit difficile hoc modo, vult tamen quod non est omnino impossibile nobis. . . . quia aliter non valeret probatio sua, quod scil. natura fecisset illud, quod est naturaliter intellectum ab aliquo, non intellectum etc. Prolog., qu. 1, art. 2, §. 2.

lichen Theologen, welche zwischen einem doppelten Angesichte der Seele unterscheiden, deren eines Gott zugewendet im Lichte des ewigen Wortes schaut, während das andere Angesicht unmittelbar den Creaturen zugewendet ist, ein Doppelerkennen, das auch in der jenseitigen Wirklichkeit bleibt.[1] Das Einzige, worin Baconthorp von Averroes entschieden abgeht, ist das Festhalten am Vorhandensein eines intellectiven Gedächtnisses der Menschenseele, welches Averroes läugne, und deshalb der vom Leibe geschiedenen Seele die Möglichkeit einer Apperception der Sinnendinge abspreche.[2] Als den Halter des intellectiven Gedächtnisses bezeichnet Baconthorp den Intellectus agens, dessen Action sich nicht darauf beschränke, die appercipirten Dinge aus dem Bereiche der sinnlichen Vorstellung in das Esse actu intelligibile zu erheben, sondern die Species rerum intelligibilium auch im Sein zu erhalten habe, der Sonne vergleichbar, welche sich nicht darauf beschränkt, ihr Licht auf die sinnlichen Objecte zu werfen, sondern durch die dauernde Immanenz des Lichtes im Diaphanum die Dinge sichtbar erhält.[3] Daraus sucht nun Baconthorp zugleich zu erklären, weshalb der Seele auch im jenseitigen seeligen Sein ein Intellectus agens eignen müsse, der sonst im Anschauen Gottes und der himmlischen Wesenheiten als überflüssig hinwegzufallen scheinen möchte. Da mit dem Intellectus agens der Seele das den sichtbaren Dingen zugewendete Antlitz erhalten bleibt, während sie zugleich in das Schauen der himmlischen Intelligenzen eintritt, das ihr im irdischen Zeitleben versagt bleibt, so kann nach Baconthorp auch von einer Dreiheit oder Mehrheit der Angesichter der zur Anschauung Gottes gelangten Seele, etwa nach Art der Cherubsgesichter, gesprochen werden. Ungeachtet dieser Häufung von Licht- und Erkenntnissfülle in der beseligten Seele bleibt doch

---

[1] Imaginabatur Commentator, quod intellectus noster tam agens quam possibilis habet quodammodo superiorem faciem vel aspectum, qua convertit se ad intelligendum se et substantias separatas, et inferiorem, qua convertit se ad phantasmata, agens videlicet illuminando et possibilis in intelligendo. Ibid.

[2] Näheres über die Memoria intellectiva der Anima separata: Quodlibet. I, qu. 4, art. 1, §. 2.

[3] Prolog., qu. 2, art. 1.

das Erkennen derselben ein durchwegs receptives; da ferner für das irdische Zeitleben das eigentliche Object ihrer Erkenntniss nur Gott ist, dieser aber im Leben der Zeit auf natürlichem Wege nur unvollkommen erkannt werden kann, und auch die übernatürliche Offenbarung kein Schauen der göttlichen Dinge an sich vermittelt, so erklärt sich, dass Bacanthorp die Theologie, welche die höchsten geistigen Aufschlüsse für den Zeitmenschen in sich fasst,[1] als eine vorzugsweise praktische Wissenschaft ansieht,[2] womit wir auf das schon oben berührte Ineinandersein von Intellect und Wille zurückkommen.

Wir haben in Baconthorp's Lehre über den Willen von seinen Sätzen über den Habitus practicus auszugehen, welcher nach Baconthorp wesentlich ein Habitus des Intellectes, und nicht, wie Duns Scotus wolle, ein Habitus des Willens ist.[3] Er hat mit dem Habitus speculativus die Beziehung auf das Scibile gemein, nur dass er nicht gleich dem Habitus speculativus auf das Scibile als solches, sondern auf das Scibile als Operabile gerichtet ist. Der Habitus practicus ist wesentlich ein Habitus ratiocinativus; das ihm specifisch Eigene ist, dass er auf der Agere oder Facere sich bezieht. Da er eben nur Habitus ratiocinativus ist, so sind weder gewisse Dictamina des Intellectes, die auf ihn Einfluss nehmen, noch die mit seiner Bethätigung zusammenhängenden oder derselben nachfolgenden Willensfunctionen zum eigentlichen Wesen desselben zu rechnen.[4] Dass die Willensthätigkeit nicht zum

[1] Die Philosophie kann sich auf diesem Standpunkte, der das passiv intuitive Erkennen der Wesenheiten als höchstes erkennt, nur dann als einen von der Theologie verschiedenen Wissenshabitus begründen, wenn dem Erkennen Gottes aus den Dingen, welches bei Baconthorp die höchste natürliche Function des zeitlichen Menschenintellectes ist, ein Schauen der Dinge in Gott substituirt wird, wie bei Malebranche der Fall ist. Damit ist aber der von Baconthorp noch festgehaltene peripatetische Standpunkt in einen antiperipatetischen Denkhabitus umgebildet, welcher der Theologie keine speculativen Functionen mehr übrig lässt.

[2] Prolog., qu. 4, art. 5, §. 3.

[3] Dupliciter voluntas facit ad praxim: uno modo antecedenter et dispositive .... alio modo consequenter et executive .... Neuter pertinet ad quiditatem praxis. Prolog., qu. 4, art. 2, §. 2.

[4] Actualis dictatio intellectus et electio voluntatis aut imperium non pertinent ad quiditatem habitus practici, sed solum consequuntur. Certum

Wesen desselben gehöre, erhärtet Baconthorp aus der averroistischen Definition der Praxis als Energia hominis secundum electionem;[1] in dieser Definition erscheine das Handeln des Willens als das der Electio Nachfolgende, und Averroes verlege ausdrücklich die Electio in den Bereich der intellectiven Functionen, indem er sie im Urtheilen und im Dictamen rationis bestehen lasse. Zufolge gemeinmenschlicher Denkgewohnheit wird die Electio einfach als Sache des Willens genommen; man übersieht hiebei, dass das Eligere als rationale Function wesentlich dem Intellecte angehört, und dem Willen eine Electio practica blos in participativem Sinne zugestanden werden könne.[2] Dem Willen bleibt, wenn er richtig handeln soll, nichts anderes zu thun übrig als dies, dass er die durch den deliberirenden Intellect ermittelte Wahl sich aneigne, und seine Kraft zur Exsequirung der von ihm adoptirten Sentenz des praktischen Intellectes einsetze.

Baconthorp will nicht soweit gehen, wie Gottfried von Fontaines und mehrere Schüler desselben, welche den Willen vollkommen von der Entscheidung des Intellectes abhängig machen, so dass sie sich das Zuwiderhandeln des Willens gegen die richtige Vernunft nur von einer nachträglichen Umänderung des ursprünglichen Vernunfturtheiles abhängig denken können. Diese Anschauungsweise ist genau diejenige, welche in einigen der 222 vom Pariser Bischof Tempier a. 1276 cen-

---

est, quod ars adificatoria et etiam prudentia sunt habitus practici; sed Philosophus 6 Ethic., capp. 4 et 5 non ponit dictationem actualem rationum de imitabili vel fugibili, nec electionem voluntatis aut imperium in diffinitione earum aeque, sed solummodo ratiocinationem habitualem et factivitatem sive operabilitatem; ergo ratiocinatio et factivitas solum integrant rationem quiditativam habitus practici, et non dictatio actualis aut electio aut imperium. Prolog., qu. 4, art. 1.

[1] Prolog., qu. 4. art. 2, §. 2.

[2] Electio est duplex: una in ratione, secundum quam intellectus habet judicare, quod alteri est praeponendum; alia in voluntate, secundum quam voluntas habet movere aut impellere sive imperare de prosecutione ejus quod judicatum est. Prima ponitur in diffinitione praxis tanquam differentia ejus specifica, per quam ab energia distinguitur, scil. quod est genus sive operatio in communi. Secunda vero sequitur praxim; et ex hoc sequitur, quod electio voluntatis solum est practica per participationem. Ibid.

surirten Sätze[1] ausgesprochen ist.[2] Die absolute Determination des Willens durch den Intellect würde die Freiheit des Willens aufheben und die Gnade als überflüssig erscheinen lassen. Der zeitliche Menschenintellect ist aber auch gar nicht im Stande, die der Wahl des Liberum arbitrium anheimgegebenen particulären und contingenten Güter als schlechthin wünschenswerthe Güter ohne Fehl und Makel erscheinen zu machen;[3] also kann er auch dem Willen keine unbedingte Liebe zu einem particulären contingenten Gute einflössen, so dass derselbe von dieser Liebe sich gar nicht loszureissen vermöchte. Ebensowenig ist der Intellect umgekehrt im Stande, irgend ein particuläres contingentes Object als schlechthin des Begehrens unwerth erscheinen zu lassen, so dass es unter keinem Gesichtspunkte dem Willen, selbst nicht im Momente der erregten Leidenschaft, sich als Scheingut zu empfehlen vermöchte. Demzufolge ist in Bezug auf die Objecte des wahlfreien Begehrens eine unausweichliche Determination des Willens durch den Intellect der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Der Einwand, dass der Wille nicht etwas Ungekanntes begehren könne, beantwortet sich durch die Unterscheidung zwischen Cognitum und Judicatum; das vom Willen der rechten Vernunft zuwider Begehrte wird allerdings nicht als Judicatum begehrt, und kann auch gar nicht als Judicatum im Intellecte vorhanden sein; daraus kann jedoch nicht gefolgert werden, dass es dem Intellecte gar nicht präsent wäre, weil es dem-

---

[1] Vgl. Argentrée Collect. judic. I, p. 188 ff.

[2] Baconthorp hebt speciell die Artikel 129—131 jener Censuren aus: Dicit articulus 129, quod manente passione et scientia in particulari in actu non potest voluntas agere contra eam; error. — Artic. 130: Si ratio recta, voluntas recta; error. — Articulus 131: Voluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et movente in tali dispositione, qua natum est movere, impossibile est voluntatem non movere; error. 2 dist. 29, qu. 1, art. 2. Gegen die Einwendung, dass diese Censuren durch einen späteren Amtsnachfolger Tempier's (Stephan de Bouret) a. 1324 ausdrücklich zurückgenommen worden seien, erwidert Baconthorp, dass durch Bouret's Erklärung bloss die Beziehung jener Censuren auf die Lehre des heiligen Thomas Aq. als unzulässig declarirt werden sollte.

[3] Aliter enim non extenderet se universaliter ad verum et ad falsum, et bonum et malum. Ibid.

selben als blos beziehungsweise oder blos habituell Erkanntes präsent sein kann.[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass es nur in Bezug auf das an sich Gute und an sich Schlimme ein nothwendiges Begehren und Verabscheuen geben könne. Die Acte dieses Begehrens und Verabscheuens sind aber keine unfreien Acte; sie sind eben Acte des Willens, dessen Thun wesentlich ein freies ist, weil eben nur das nicht gewollte Thun, sei es ein von aussen erzwungenes, oder ein unbewusstes Thun, ein unfreies ist.[2] Es ist allerdings ein Unterschied zwischen dem auf das per se bonum gerichteten und dem auf die bona contingentia gerichteten Wollen; denn während dieses ein wandelbares Wollen ist, ist jenes unwandelbar. Aber die Unwandelbarkeit desselben schliesst die Freiheit desselben nicht aus; denn sonst müsste das Wollen Gottes und der Seligen ein unfreies sein,[3] und die menschliche Willensfreiheit wesentlich im Sündigenkönnen bestehen.[4] Der Unterschied zwischen der Wahlfreiheit Gottes und der Seligen und zwischen jener des zeitlichen Erdenmenschen ist nur dieser, dass bei letzterem ein Moment hinzutritt, welches im wahlfreien Wollen Gottes und der im Guten absolut befestigten Seligen fehlt, nämlich die noch unbestimmte Potenzialität des Wollens.[5] Diese existirt

---

[1] Hoc dictum, scil. stante recta ratione si voluntas fertur in contrarium vel disparatum, non fertur in incognitum, potest tripliciter intelligi: Uno modo, quod stante recto judicio actu elicito simul cognoscatur ejus contrarium vel disparatum actu elicito distincto et proprio; et hoc falsum est, quia sequeretur, quod plures actus intelligendi ut plures essent in intellectu . . . . Alio modo, quod stante judicio recto et actu elicito simul cognosceretur ejus oppositum vel ad minus disparatum, non tamen actu distincto et proprio, sed cognosceretur ejus oppositum vel disparatum in relatione quadam seu collatione ad ipsum quod judicatum est; et sic cognosceretur non ut plura sed ut unum. Alio modo, quod stante recto judicio etc. cognosceretur ejus oppositum vel disparatum habitu solum. Et istis duobus modis ultimis potest dici, quod stante ratione recta potest voluntas in contrarium tanquam in cognitum. 2 dist. 29, art. 3.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, art. 2.

[3] 4 dist. 1, qu. 5, art. 4.

[4] 4 dist. 1, qu. 5, art. 3.

[5] Prima radix libertatis in nobis accipitur ex parte potentiae contingenter deliberativae: secunda radix liberi arbitrii accipitur respectu eligibilis contingentis; tertia radix, quod talis bonitas contingens sit nota rationi

aber in anfänglich unbestimmter Potenzialität zufolge der anfänglichen Unbestimmtheit der Potestas deliberandi, in welcher letzteren das Liberum arbitrium primär besteht.

Das Liberum arbitrium ist eine unmittelbar mit der intellections- und willensfähigen Seele gegebene Vermöglichkeit, welche sich in Deliberation und Wahl bethätiget. Obschon Deliberation und Wahl dem Intellecte angehören, so ist doch die Libertas arbitrii wesentlich durch das Vorhandensein der Voluntas bedingt, in deren Macht es liegt, sich für etwas Bestimmtes oder für etwas davon Abweichendes, ja sogar Entgegengesetztes zu entscheiden. Daraus ergibt sich aber nur die Unthunlichkeit einer Auseinanderscheidung von Intellect und Wille als zweier von einander real unterschiedenen Potenzen, sowie die Unthunlichkeit einer Abscheidung beider vom Wesen der Seele, die eben als intellective Seele unter Einem eine intellections- und willensfähige Wesenheit ist. Der Deliberationsact ist, obschon wesentlich ein intellectiver Act, doch ein Actus a voluntate imperatus, und dieses Imperium voluntatis selber wieder ein Actus elicitus voluntatis, so dass an der Bethätigung des Liberum arbitrium cognoscitive und volitive Potenzen gleichsehr betheiliget sind und beide in einander spielen.

Baconthorp fasst die Actionen des Intellectes und Willens als Formativprincipien der ihnen entsprechenden Potenzen,[1] und lässt aus fortgesetzten Actionen der Potenzen active Habitus hervorgehen,[2] deren Vorhandensein die Potenzen zur expediten Uebung der ihnen entsprechenden Acte befähiget, ohne jedoch die Acte quoad substantiam hervorzubringen, weil sonst die Habitus an die Stelle der Potenzen treten, und diese vernichtigen müssten. Obschon der Habitus nach der Lehre des Aristoteles und seines Commentators etwas Ansichseiendes oder Absolutes ist,[3] so drückt doch das Wort Habitus schon durch

et judicata contingens. Planum est autem, quod in Deo et confirmatis non debemus quaerere primam radicem libertatis, saltem ad ea, in quorum certa et invariabili cognitione et affectione confirmatur . . . . igitur in illis ad libertatem arbitrii sufficiunt duae aliae radices libertatis. 2 dist. 27, art. 3.

[1] 2 dist. 25, qu. 2, art. 3.

[2] 2 dist. 18, art. 3.

[3] 3 dist. 33, qu. 1, art. 2.

sich selbst zugleich auch eine wesentliche Bezogenheit auf ein Anderes aus, und diese macht sogar das quiditative Esse des Habitus aus, wie Aristoteles und sein Commentator ausdrücklich lehren. Wenn Aureolus u. A. die Sache umkehren und den Habitus nur connotativ etwas Relatives bezeichnen lassen, so verstossen sie gegen die Logik, weil sich die unter solchen Voraussetzungen behauptete Relativität des Habitus nicht erweisen lässt.[1] Ebenso ist Baconthorp mit Aureolus nicht einverstanden, wenn dieser jede der sogenannten moralischen Tugenden sowohl im Willen als auch im Appetitus sensitivus subjectiren lässt; Baconthorp vermag sich nicht denkbar zu machen, wie eine Mehrheit von Inclinationen zur specifischen Einheit einer bestimmten Tugend sich soll verschmelzen können;[2] er findet es im Besonderen schwer begreiflich, wie zwei Inclinationen, deren eine dem Willen, die andere dem Appetitus sensitivus angehört, zu Einem Habitus sollen verschmelzen können.[3] Dass die beiderseitigen Habitus nicht zu einer unzerreissbaren Einheit coalesciren können, erhelle auch daraus, dass in der vom Leibe geschiedenen Seele die Inclinationen des Appetitus sensitivus wegfallen, während doch die im irdischen Zeitleben erworbenen moralischen Tugenden zurückbleiben. Baconthorp entscheidet sich dafür, dass die moralischen Tugenden essentiell und quiditativ im Willen subjectiren, obschon er zugibt, dass sie per abundantiam et impressionem auch den Appetitus sensitivus beeinflussen.[4] Er macht hiebei auf den Fehler aufmerksam, welchen nicht blos Aureolus, sondern alle scholastischen Peripatetiker begehen, wenn sie die Passiones einzig dem Appetitus sensitivus zuweisen, während

---

[1] Non sequitur: Aggregatum ex habitu et respectu connotato est ens per accidens, ergo habitus est ens per accidens. 3 qu. 33, qu. 1, art. 5, §. 2.

[2] Non potest dici, quod sit aliqua tertia res ex istis inclinationibus constituta, tum quia inclinationes ponuntur in diversis potentiis; tum quia tunc una esset alterius actus, quod non est, sed quaelibet est actus; tum quia quaelibet videtur unum distinctum individuum ab alio in genere habitus, et per consequens non possunt constituere unum habitum, nec unam rem simplicem, sicut est virtus. 3 dist. 33, qu. 3, art. 3, §. 1.

[3] Sicut enim se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum; sed voluntas et appetitus sensitivus non possunt constituere unam potentiam, ergo nec habitus unius et alterius unum habitum. Ibid.

[4] 3 dist. 33, qu. 3, art. 3, §. 3.

doch die Passiones als sündhafte Leidenschaften wesentlich verkehrte Habitualitäten des sittlichen Willens sein müssen.[1] Eine Consequenz der Unification der moralischen Tugenden durch Reduction derselben auf den Willen als einzigen Träger derselben ist, dass sie sämmtlich unter die Grundtugend der Gerechtigkeit als gemeinsames Genus derselben subsumirt werden,[2] wofür sich Baconthorp auf den Vorgang zweier Commentatoren der aristotelischen Ethik, des oben erwähnten Eustratius[3] und Michael Scotus, beruft.[4] Man wird nicht verkennen, dass die von Baconthorp behauptete Subjectirung sämmtlicher moralischer Tugenden im Willen mit seiner Abscheidung der Wesensform des menschlichen Körpers von der intellectiven Wesensform des Gesammtmenschen zusammenhängt; auch Duns Scotus, der an dem Unterschiede beider festhält, macht den Willen zum Träger sämmtlicher moralischer Tugenden, während das Festhalten des Aureolus an einem doppelten Träger derselben, dem Willen und dem Appetitus sensitivus, eine auf das Gebiet der Ethik sich erstreckende Consequenz seines Bemühens, die intellective Seele als einzige und ausschliessliche Wesensform des Menschen zu erhärten, darstellt.

Auch in Bezug auf das Verhältniss der Prudenz zu den moralischen Tugenden ist die Abweichung Baconthorps von Aureolus namhaft zu machen. Er scheidet die Prudenz von den moralischen Tugenden viel bestimmter ab als Aureolus, und weist ihr im Verhältniss zu denselben eine Stellung zu, welche dem oben entwickelten allgemeinen Verhältniss von Intellect und Wille zur sittlichen Praxis entspricht. Von der Erwägung ausgehend, dass nur die vernünftige Handlung eine

[1] Dices: ‚Tu ponis passiones in voluntate, quod nullus posuit.‘ Dico quod ponendae sunt, et hoc, vocando passiones vitia et opposita virtutum. Non enim potest dari ratio, quare in voluntate non possint generari ita bene intemperantia et alia opposita virtutum, sicut injustitia vel inimicitia respectu amici. Ibid.

[2] Die Gerechtigkeit fällt da mit dem Jus naturale zusammen, von welchem Baconthorp sagt: Jus naturale est illud, quod in lege et in Evangelio continetur, in quod Christus decem praecepta reduxit. 4 dist. 1, qu. 6, art. 1.

[3] Siehe oben S. 188, Anm. 1.

[4] 3 dist. 33, qu. 3, art. 1, §. 3.

gute Handlung sein könne, der Wille aber ein Rationale per participationem sei, fasst er die Prudenz als diejenige Tugend, vermöge welcher alle anderen Tugenden das Bene esse hominis secundum rectam rationem intendiren; dieser Zweck wird ihnen durch die Prudenz vorgehalten, daher sie hinsichtlich dieses Zweckes ihre Einheit in der Prudenz haben.[1] Sie leitet nicht blos die einzelnen moralischen Tugenden, sondern fasst, über alle einzelnen Tugenden hinausgreifend, das Totum hominis bonum ins Auge und dirigirt mit Rücksicht hierauf das wechselseitige Ineinandergreifen jener besonderen Tugenden, deren jede für sich nur ein Bonum hominis partiale zum Ziele hat. An der Einheit und Universalität der Virtus prudentiae hält Baconthorp so entschieden fest, dass er die Untergliederungen derselben: Prudentia monastica, oeconomica, politica als besondere Species zu nehmen entschieden verwehrt;[2] ebenso behauptet er die specifische Einheit der für die verschiedenen beruflichen Stellungen der menschlichen Societät erforderlichen sittlichen Einsicht. Die Prudentia ist ihm in ihrer untheilbaren Einheit die allgemeine Wesensform und das geistige Lebenselement aller besonderen menschlichen Tugenden, die rationale Unterlage der gesammten freithätigen menschlichen Strebethätigkeit.

III.

Hatte Baconthorp in Bezug auf die Lehre von der Wesensform des Menschen einen Dissens zwischen Aristoteles und Averroes behauptet und sich gegen Averroes für die aristotelische Anschauungsweise erklärt, so vertritt Johannes de Janduno[3]

---

[1] 3 dist. 36, art. 1.

[2] Eadem prudentia est monastica, oeconomica et politica secundum speciem; cum totum perfectum bonum et bene vivere eis respondeat pro primo et per se objecto et fine, licet possint differre numero secundum esse perfectum; unde per eandem prudentiam, quae scit dirigere principem in principando, per eandem scit dirigere in subjiciendo, si esset in statu subditi; nec oportet aliam ponere. 3 dist. 36, qu. 1, art. 3.

[3] Joannes de Janduno, kurzwegs Jandunus, so benannt nach seinem Geburtsorte Jandun in Nordfrankreich (heut. Depart. des Ardennes). Er lehrte an der Pariser Universität und war mit Marsilius von Padua befreundet, an dessen Defensor pacis (von Papst Johann XXII. a. 1328 verdammt)

die bereits von Aureolus ausgesprochene Ansicht, dass Averroes und Aristoteles in ihren Anschauungen über die Anima intellectiva als Wesensform einig seien, aber die Verbindung der intellectiven Seele mit dem menschlichen Leibe nicht so enge fassen, als sie gemäss der auf dem Viennenser Concil ausgesprochenen kirchlichen Lehranschauung gefasst werden muss.[1] Der Begriff der Wesensform erscheine in der aristotelischen Philosophie in einer zweifachen Fassung, in einer strengeren, welche von den irdischen Substanzen und Lebewesen abgezogen sei, und in einer weiteren, welche das Verhältniss von Stoff und Form in den beseelten Himmelskörpern zu ihrem Grundtypus habe. In der ersteren Fassung erscheint die Form als dasjenige, kraft dessen das Geformte ist; im Sinne der weiteren Fassung verleiht die Form dem Geformten nicht das Esse, sondern ist ein demselben immanentes und appropriirtes Agens, dessen Thätigkeit an die Mitwirkung des beseelten Körpers gebunden ist, so dass dieselbe als ein gemeinsames Werk Beider erscheint. Obschon der erstere Begriff der Form als der uns bekanntere auch der unserem Vorstellen und Denken geläufigere ist, so ist doch der andere der Ordnung der Natur gemäss als der frühere und höhere anzusetzen, und der uns geläufigere in ein secundäres Verhältniss zu demselben zu setzen, sofern nämlich das Verhältniss von Stoff und Form in den irdischen Substanzen als eine analogische Nachbildung des Verhältnisses beider in der himmlischen Wirklichkeit zu erachten ist. Die intellective Menschenseele wird von Aristoteles und Averroes als Wesensform im weiteren Sinne gefasst; sie ist ein dem menschlichen Körper appropriirtes Agens intrinsecum, dessen Thätigkeit von etwas im animalischen Menschen Vorhandenem, nämlich von der Intentio imaginata abhängig ist. Dem Menschen als Ganzem ist die Virtus cogitativa eigen,

---

Jandunus als Mitverfasser betheiliget war. Sonstige Schriften Janduns: Comm. in 4 libb. Sentt., Quodlibetica, Quaestiones in Averroem de substantia orbis, Comm. in Aristotelis Physica, Metaphysica, de Anima, de coelo et mundo. Wir halten uns hier an Janduns Commentar über die Bücher de Anima, dessen letzte emendirte Ausgabe zu Venedig gedruckt wurde unter dem Titel: Joannis de Janduno viri acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones. Venetiis apud Juntas. 1552.

[1] Quaestt. de anim. III, qu. 5.

welche in einem dienstbaren Verhältniss zum Intellecte steht, indem sie ihm die Species rerum präsentirt, durch welche er zu den Intellectionsacten solicitirt wird.

Man wendet ein, dass unter Voraussetzung dieser Anschauungsweise dem Menschen das Intelligere nicht formaliter attribuirt werden könnte, was dem gemeinmenschlichen Bewusstsein widerspreche. Darauf lässt sich jedoch erwidern, dass auch vom Standpunkte der aristotelisch-averroistischen Philosophie das Intelligere eine Thätigkeit des Compositum aus Intellect und Sinnenmensch sei; der Mensch ist ein Intelligens kraft des Intellectes, gleichwie er ein Sehender kraft seines Auges ist. Wenn man sich weiter auf den aristotelischen Satz beruft: Nihil agit, nisi secundum quod est in actu,[1] so kann man diesem Satze unbedingt zustimmen, und doch zugleich die averroistische Ansicht aufrecht erhalten. Ein Ens compositum kann nämlich ein Ens actu per aliquid in zweifacher Weise sein, entweder so, dass der eine Theil des Compositum sich als Materia subjecta des von ihm zu recipirenden Esse actuale verhält, oder so, dass er sich nicht als Subject des Esse actuale verhält, weil dieses für sich selber und unabhängig von seinem Recipienten ein Ens actu ist.[2] Wollte man den Satz, dass die Form subjective von ihrem materiellen Recipienten recipirt werden müsse, als ausnahmlos giltigen Satz hinstellen, so würde er keine Anwendung auf die Zusammensetzung eines Körpers mit einer immateriellen, unzerstörbaren Form zulassen, als welche nach Aristoteles die intellective Seele des Menschen zu nehmen ist. Die Gegner urgiren den aristotelischen Satz: Operatio non est, nisi entis et unius. Dieser Satz ist wahr; aber es kann aus ihm nicht gefolgert werden, dass die Verbindung der intellectiven Seele mit dem ihr eignenden Leibe nach Art der Verbindung der materiellen Formen

---

[1] Vgl. Aristot. Physic. III, c. 3.

[2] V. g., propter illos, in quibus de novo oritur philosophia, dicimus, quod homo est crispus, non quod crispitudo recipiatur in alia parte, quam in capite, sed solum recipitur vel existit in capite, et tamen absolute dicimus, quod homo est crispus. Proportionabiliter aliquod compositum ex corpore et operante intrinseco dicitur ens actu ratione partis, quae est ens actu, non tamen, quod illud esse recipiatur in corpore subjective; et hoc nullum est inconveniens. Quaestt. de anim. III, c. 5, fol. 59, 4. F.

mit dem Stoffe gedacht werden müsse. Denn die Unitas compositi secundum esse ist auch dann vorhanden, wenn ein Theil des Compositum, ohne dass sein Esse mit dem des anderen Theiles identisch wäre, von dem Esse desselben quoad locum et subjectum nicht geschieden ist. Und dies ist eben der Modus der Zusammensetzung eines Compositum aus einem Körper und einem unkörperlichen Agens intrinsecum.

Dass die intellective Seele Seinsprincip des ihr eignenden Leibes sei, lässt sich nur bei Annahme einer unmittelbaren Erschaffung der einzelnen Seelen durch Gott festhalten. Allerdings wird selbst bei Annahme dieser Voraussetzung eine demonstrative Erweisung der christlich-kirchlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib des Menschen kaum möglich sein; aber es lässt sich wenigstens ausreichend auf alle dawider erhobenen philosophischen Einwendungen antworten, [1] welche sämmtlich von der Voraussetzung ausgehen, dass eine das Sein des stofflichen Substrates actuirende Wesensform nur durch die Action eines Agens particulare und mittelst Extraction aus dem Stoffe causirt werden könne. Auf dieser Voraussetzung ruht die Polemik des Averroes gegen Alexander Aphrodisias, nach dessen Lehre die intellective Menschenseele allerdings als ein generables und corruptibles Wesen genommen werden müsste. [2] Nach Jandunus ist die intellective Seele wohl wie alles Geschöpfliche ihrem Wesen nach annihilabel, und wird durch Gottes Wirken perpetuirlich im Sein erhalten; aber sie ist nicht corruptibel, d. h. ihr Bestand nicht vom Bestehen des Leibes abhängig, weil sie ihr Sein einer anderen Seinsursache als der Leib verdankt; sie kann auch nicht ganz vom Leibe umschlossen werden, da einzelne ihrer Kräfte nicht Actus bestimmter körperlicher Organe, sondern unmittelbar in der Essenz der Seele begründet sind und über den stofflichen Leib und dessen Capacität hinausgreifen.

---

[1] Quodsi alicui primo aspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari, quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecunque ratio humanitus inventa, sicut auctoritas unius philosophi praevalet alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret. L. c. fol. 60, 2. C.

[2] L. c. fol. 57, p. 4. F.

Die über die Capacität des stofflichen Menschenleibes hinausgreifenden Seelenkräfte sind der Intellectus possibilis, der Intellectus agens und die Voluntas. Der Intellectus possibilis kann nicht als eine rein potentielle, am Körper haftende Wesenheit genommen werden,[1] und es ist auch gar nicht die Meinung des Aristoteles und des Averroes, dass er in diesem Sinne verstanden werden sollte; der Intellectus possibilis ist vielmehr actu substanzial, und seine Benennung als possibilis bezeichnet sein Verhältniss zu den Species intelligibiles, zu welchen er sich eben so, wie die Sensitiva zu den Species sensibiles, receptiv verhält. Der gemeinsame Irrthum des Aristoteles und Averroes bestand vielmehr darin, dass sie die Anima sensitiva und Anima intellectiva für zwei von einander verschiedene Wesenheiten und Formen hielten,[2] woran sich der weitere Irrthum Beider schloss,[3] dass das Intellectivprincip im Menschen, weil weder generabel noch corruptibel, eine nach rückwärts und vorwärts unbegrenzte Dauer habe. Mit Unrecht wird aber den genannten beiden Denkern aufgebürdet, dass sie den Intellectus agens und Intellectus possibilis für zwei von einander unterschiedene Wesenheiten genommen hätten.[4] Das Richtige ist vielmehr, dass sie beide Intellecte in das Verhältniss von Materie und Form zu einander stellten, und durch beide zusammen die Substanz des intellectiven Seelenwesens constituirt werden liessen.[5] In der That gehört der Intellectus

---

[1] Quaestt. de anim. III. qu. 6.

[2] O. c. III, qu. 12.

[3] O. c. III, qu. 29.

[4] O. c. III, qu. 26.

[5] Jandunus führt zum Erweise dessen ausser der bekannten Stelle Aristot. Anim. III, c. 5 eine Reihe von Stellen aus dem Commentar des Averroes zu Anim. III an. Verum est — fügt er bei — quod aliqui volunt omnes istas auctoritates exponere per hoc, quod Commentator consuevit vocare perfectionem et formam non solum formam, quae informat et inhaeret, sed alio modo; unde in Comm. 14 hujus tertii dicit, quod intelligentiae perficiuntur per se invicem, scil. inferior per superiorem; similiter in 12 Metaph. com. 44 dicit, quod perfectio uniuscujusque moventium unumquemque orbium perficitur per primum motorem . . . . Quomodo autem intellectus agens sit forma et perfectio intellectus possibilis, dicunt quod pro tanto est, quia sicut colores non videntur in diaphano nisi praesente lumine, sic nec intellectus intelligit res materiales nisi praesenti lumine,

agens zum Wesen der Intellectnatur als Completiv- und Perfectivprincip der Intellectionsthätigkeit, wie Averroes ausdrücklich hervorhebt.[1]

Die Hauptfrage ist jedoch, ob der in averroistischer Weise gedachte Intellect als Informationsprincip des menschlichen Einzelindividuums gedacht werden könne, so zwar, dass er Intellect des Einzelmenschen als solchen sei und mit dem persönlichen Sein des Menschen sich identificire. Jandunus spricht unumwunden aus, dass die Individuation ausschliesslich dem Bereiche der sinnlich-materiellen Wirklichkeit angehöre;[2] demzufolge darf man sich auch nicht wundern, wenn er die numerische Unterschiedenheit der Menschengeister für etwas philosophisch nicht Demonstrables erklärt, obschon es auf Grund der christlichen Gläubigkeit als unzweifelhaft gewiss festgehalten werden muss. Und in der That ist das persönliche Sein des menschlichen Einzelgeistes als Object einer idealen Apprehen-

---

quod lumen est ipse intellectus agens. Sed istud nullo modo sufficit, quia pari ratione posset dici, quod phantasma est perfectio intellectus materialis, quia nunquam intellectus possibilis intelligit rem materialem, nisi praesenti phantasmate ejus. O. c. III, qu. 25, fol. 89, 3. F. Cr.

[1] Res materialis solum est potentia intellecta, pro quanto potest mediante specie, quam facit in sensu, disponere intellectum possibilem ad intelligere actu; et haec est aperta intentio Commentatoris in isto tertio dicentis: Videtur quod formae rerum extra mentum movent hanc virtutem, ita quod mens sive intellectus agens aufert eas a materiis, et exponit se statim et facit eas de intellectis potentia actu intellectas, postquam erant intellectae in potentia; et isto modo videtur, quod ista anima sit activa et non passiva, scil. anima humana. Secundum ergo quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod ea movet, est activa. O. c. III, qu. 23, fol. 84, 1 A.

[2] Si sunt aliqua entia individualiter vel singulariter existentia, quae non sunt conjuncta aliquibus accidentibus, nunquam conceptus talis individui est alius a conceptu suae speciei, sicut in substantiis separatis a materia et magnitudine . . . . Cum accipitur in dubitatione quod, si intellectio Socratis est eadem cum intellectione hominis, tunc aeque directe intelligeretur homo, quod et Socrates, dico verum est accipiendo ipsum Socratem circumscriptis omnibus accidentibus suis . . . . Si sumeretur Socrates, secundum quod est individuum, sic non aeque primo intelligeretur sicut quidditas; nam individuatio, qua formaliter Socrates est individuum, ut credo est quaedam privatio, scil. privatio divisionis in partes ejusdem rationis; privatio autem non intelligitur primo, sed ex consequenti aliquo modo. O. c. III, qu. 22, fol. 82, 2. A. B.

sion kein Gegenstand logistischer Demonstration; denn alle demonstrative Erweisung vollzieht sich mittelst Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, das persönliche Sein aber ist als untheilbare und unzertrennliche Ineinsbildung des Allgemeinen und Singulären etwas über die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem seiner Natur nach Hinausgestelltes, somit einem in dem Gegensatze von Form und Stoff, Allgemeinem und Besonderem befangenen Denken nicht Erreichbares. Jandunus geht noch einen Schritt weiter, und gibt ganz deutlich zu verstehen, dass dem sogenannten natürlichen, d. h. auf peripatetischem Boden stehenden Denken die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen näher liege, als die entgegengesetzte Lehre von der numerischen Vielheit der Intellecte.[1] Er unterscheidet sich hierin wesentlich von Aureolus und Baconthorp, welche den berichtigten und verchristlichten Averroes mit dem christlichkirchlichen Glaubensbewusstsein in Einklang zu bringen bemüht waren, und gehört geistig, wie Renan[2] richtig bemerkt, der Paduaner Schule an, deren philosophische Denkrichtung von Petrus de Abano und Marsilius angefangen ein unverholen ausgesprochener Averroismus war.

Als wesentliche Momente der averroistischen Lehre von der numerischen Identität aller menschlichen Intellecte hebt Jandunus hervor: das Zusammenfallen der Häcceität des Intellectes mit der Quiddität desselben, die primär auf die Verbindung mit der Menschennatur im Allgemeinen und abgesehen von deren Individuirungen gerichtete Inclination desselben. Man hat nun gegen Averreos bemerkt: Er sage ausdrücklich, dass der Intellect die Perfectio prima der Menschennatur sei; da nun das actuelle Intelligere oder die Perfectio secunda, die in jedem Einzelnen eine andere sei, ganz und gar auf dem Grunde der Perfectio prima stehe, so müsse auch diese in jedem

[1] Dico quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus . . . hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem (scil. de numeratione intellectuum secundum numerationem corporum humanorum) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. O. c. III, qu. 8, fol. 66, 1. C.

[2] Averroes et l'Averroisme (Paris 1866, 3. ed.), S. 339.

Einzelnen eine andere sein. Dieser Schluss ist nicht zutreffend; es geht nicht an, von den zählbaren Singularitates der Perfectiones secundae auf eine entsprechende zählbar machende Singularisirung der Perfectio prima zu schliessen, da in einer und derselben Perfectio prima mehrere Perfectiones secundae enthalten sein können.[1] Man kann ferner gegen die Doctrin de unitate intellectus nicht einwenden, dass sie das Ich des einen Menschen mit jenem jedes anderen confundire; Averroes sieht die Egoität jedes Einzelnen eben nur in der sinnlichen Individualität desselben. Aus demselben Grunde ist es verfehlt, dem Averroes die Absurdität aufzubürden, dass Sokrates oder jeder andere Einzelne schon gewesen sein müsste, ehe er geboren wurde, oder dass der Einzelne gar nicht sterben könnte.[2] Wenn man ferner aus der numerischen Einheit aller menschlichen Intellecte die Folgerung ableitet, dass der Wissenserwerb oder Wissensverlust des Einen auch ein Erwerb und Verlust jedes Anderen sein müsste, so wird übersehen, dass die Erfassung einer bestimmten geistigen Erkenntniss von gewissen individuellen Bedingungen abhängig ist, deren Nichtvorhandensein bei dem Einen Ursache ist, dass ihm die von einem Anderen erlangte Erkenntniss fremd bleibt oder verloren geht.[3] Auf die Verschiedenheiten der sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen, welche unbeschadet des Allen gemeinsamen Intellectes in Verschiedenen verschieden, ja entgegengesetzt sein können,

---

[1] Hujusmodi pluralitas et distinctio actuum intelligendi in intellectu eodem secundum numerum provenit aliqualiter ex diversis phantasmatibus hominum vel cogitationibus. Quaestt. de anim. III, qu. 7, fol. 64, 1. B.

[2] Idem argumentum posset fieri contra positionem catholicam, quia secundum eam intellectus Socratis, per quem ipse est homo, est incorruptibilis, et sic Socrates erit incorruptibilis secundum quod homo. L. c.

[3] Quantumcunque sit unus numero intellectus, quo omnes homines intelligunt, tamen non sequitur, si ego acquiro aliquem actum intellectus, scil. scientiam vel speciem vel intellectionem, quod tu acquiras illam eandem, quia possibile est quod phantasia mea sive cogitativa sit in praeparatione propria et debita ad producendum actum intellectus, secundum quod actu cogitabit, et sic ego acquiro actum illum; et tua cogitativa non sic erit in debita praeparatione et propinqua ut sit movens, et sic tu non acquires nec elicies talem actum, neque intellectus tuus ex tuo phantasmate recipiet talem actum, et sic tu non eris intelligens sicut ego aut e converso. L. c., fol. 64, 2. C.

wäre auch hinzuweisen gegenüber der Behauptung, dass die Unitas intellectus die Möglichkeit conträrer Ansichten und Meinungen Verschiedener ausschliesse. Averroes selber wendete sich ein, dass einem Perfectivum, welches als Forma separata subsistire, nur Ein Perfectibile entsprechen könne, wie thatsächlich in den himmlischen Kreisen jeder geistige Motor nur Eine Sphäre bewege; also sollte, wenn es nur Einen Menschenintellect gebe, auch nur ein Menschenindividuum vorhanden sein. Diese Folgerung ist nicht berechtigt; jedem der himmlischen Motoren entspricht deshalb nur Ein Perfectibile, weil dieses ein Aeternum, d. i. ein Ingenerabile und Incorruptibile ist, und die ihm mitzutheilende Perfection eben nur Einen Träger haben kann. Anders aber verhält es sich mit den generablen und corruptiblen Menschenindividuen, sowie mit den denselben mitzutheilenden Perfectionen; überdies ist, wie Averroes hervorhebt, das Perfectibile primum des Einen Menschenintellectes nicht das Menschenindividuum, sondern die Menschengattung, die als solche in der That nur Eine ist. Da nun aber die Species humana zusammt dem Einen Intellecte derselben seit ewig existirt, so könnte gefragt werden, ob denn jener Eine Intellect durch die zahllose Menge der Species, in welche durch ihn seit jeher die Phantasmen der Menschenindividuen umgesetzt worden sind, nicht schon vollkommen erfüllt sei, so dass neue Intellectionsacte gar nicht mehr möglich seien; daraus würde sodann folgen, dass er in keinem Menschenindividuum neue Species in sich aufnehmen, somit kein Mensch mehr einen Anfang zur Actuirung eines intellectiven Daseins machen könne. Averroes selber sage, dass ein Recipiens, um recipiren zu können, von der Natur des zu Recipirenden entblösst sein müsse. Darauf ist zu erwidern, dass dieses Entblösstsein in einem doppelten Sinne verstanden werden könne, als Entblösstsein secundum quidditatem et essentiam, oder als Entblösstsein secundum esse subsistentiae; nun trifft aber sicher im gegebenen Falle die erstere Art des Entblösstseins zu,[1] nicht aber der aus Aristoteles geholte weitere

---

[1] Quantumcunque intellectus haberet in se species intelligibiles omnium quidditatum sibi inhaerentes, non tamen est idem essentialiter cum eis, imo est aliud essentialiter ab omnibus eis, et ideo nihil prohibet quin

Einwand,[1] dass bei Reception der sinnlichen Species eines Objectes in den Intellect, der bereits die intelligible Species desselben zu eigen hat, zwei neben einander nicht mögliche absolute Accidenzen derselben Species in demselben Subjecte vorhanden wären.[2] Denn die von Aristoteles gemeinte Unverträglichkeit betrifft blos solche Accidenzen, welche sowohl vom Terminus, als auch vom Objecte unabhängig sind; jene Species aber sind nicht in dem Sinne absolute Accidenzen, dass sie auch vom Objecte unabhängig wären.[3] Aus dieser Abhängigkeit der Species vom Objecte ergibt sich aber zugleich auch, dass der Eine Intellect trotz des Bestandes der menschlichen Gattung seit ewig nicht alle von den Individuen der vergangenen Generationen apprehendirten Species in sich aufgehoben trage; daher trotz des ewigen Bestandes der Gattung der in allen Menschen Eine Intellect immerfort noch neue Species acquiriren kann.

Die von Jandunus im Vorstehenden beantworteten Einwürfe gegen den averroistischen Monopsychismus sind zum nicht geringen Theile jene, welche von Thomas Aquinas[4] urgirt werden. Jandunus nimmt auf Thomas nicht speciell Bezug, wohl aber auf dessen Lehrer Albertus Magnus, welchen er hiemit als den Hauptträger der christlichen Polemik gegen den averroistischen Monopsychismus bezeichnen zu wollen scheint. Wenn Albertus sagt, dass alles Zusammengesetzte, somit auch der Mensch ein Hoc aliquid durch seine Substanzialform sei, kraft welcher sich der Einzelmensch numerisch von jedem anderen Einzelmenschen unterscheide, so lässt Jandunus dieses Argument nur in Bezug auf die der Materie inhärirenden Formen gelten,

---

alias recipiat; nec sequitur, quod aliquid recipiat se ipsum, nec secundum speciem nec secundum numerum, quia ipse intellectus non est aliqua illarum specierum. L. c., p. 65, 1. A.

[1] Vgl. Aristot. Metaph. IV, c. 20.

[2] Aristoteles sagt l. c. von der den Scholastikern als Accidens absolutum in prima specie qualitatis geltenden ἕξις (Habitus): ταύτην μὲν οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν.

[3] Istae species non sunt accidentia absoluta ab objecto, imo necessario dependent in esse et conservari ab objecto vel ab agente propinquo, scil. phantasmate humano; unde Commentator dicit, quod intelligibilia universalia sunt colligata cum intentionibus imaginatis et corrupta per corruptionem earum. Quaestt. de anim. III, qu. 7, fol. 65, 1. B.

[4] Contr. gent. II, c. 73.

bestreitet aber die Denknothwendigkeit seiner Ausdehnung auf die subsistenten Formen, dergleichen das menschliche Intellectivprincip sei. Wenn Albertus ferner bemerkt, dass die Principien der particulären Dinge nach Aristoteles [1] selber auch particulär seien, und dies auch vom Intellecte als Formalprincip des Einzelmenschen gelten müsse, so hat Jandunus die Auskunft in Bereitschaft, dass Aristoteles an dem von Albertus gemeinten Orte blos beziehungsweise, nämlich im Gegensatze zu Plato spreche, der die Quidditäten der singulären Dinge für subsistente unsinnliche Wesenheiten nahm; dem gegenüber betone Aristoteles, dass die Principien particulärer Dinge in diesen Dingen selber enthalten seien, woraus jedoch nicht folge, dass sie selbst particulär sein müssten, was jedenfalls nicht bei dem an die Grenzscheide zwischen materiellen und immateriellen Existenzen gestellten Menschen angehe. Nach Albertus verstösst es gegen die Logik, dass beim Menschen, der seinem Begriffe nach Animal rationale ist, wohl die generische Bestimmtheit Animal, nicht aber die Differentia ultima der Individuirung unterzogen sein sollte; es würde daraus folgen, dass die Species zusammengesetzt wäre aus einem Individuatum secundum esse und aus einem Non individuatum. Jandunus erwidert, dass eine derartige logische Inconvenienz nur dann vorhanden wäre, wenn eine an der Materie haftende Wesensform der individuirenden Bestimmtheit entrückt gedacht werden wollte.

Eine Hauptinstanz der christlichen Bestreiter des Averroes ist diese, dass die Anschauung vom Einen Menschenintellecte die Einheit des Menschenwesens aufhebe. Jandunus hält diesen Vorwurf für ungerecht; mit vollem Grunde könne Averroes behaupten, dass aus seinem Menschenintellecte, dessen Existenz durch jene der sinnlichen Menschenindividualitäten bedingt ist, und diesen sinnlichen Individualexistenzen eine wahrhaftere Einheit sich ergebe, als aus der von seinen christlichen Gegnern gelehrten Verbindung der in sich selber subsistirenden Anima intellectiva mit einem corruptiblen Körper. Nach christlicher Anschauung kann die intellective Seele des Einzelmenschen nach dem Leibestode fortbestehen, und würde ewig in leibloser Existenz fortbestehen, wenn nicht durch das Wunder der Wieder-

[1] Siehe Aristot. Metaph. VI, p. 1035 b, lin. 5 ff., 28 ff.

erweckung der verwesten Leiber ihre Wiedervereinigung mit dem einst besessenen Leibe herbeigeführt würde. Aber schon die erste, ursprüngliche Vereinigung der intellectiven Seele mit ihrem Erdenleibe schliesst ein unfassbares Wunder in sich; denn wie soll man es fassen und begreifen, dass eine an sich unausgedehnte Wesensform mit dem materiellen ausgedehnten Leibe derart sich vereinige, dass sie ihm das Esse verleiht! Wie soll man es ferner fassen, dass eine durch diese Art der Vereinigung mit dem Leibe individuirte Wesensform einer von der individuirten sinnlichen Apprehension verschiedenen universalen Comprehension fähig sein soll! Auch hier muss sonach ein Wunder angenommen werden. Jandunus weigert sich nicht, an diese und noch andere Wunder zu glauben, deren Annahme ihm in Folge des christlich-kirchlichen Seelenbegriffes als nothwendig erscheint; ein Wunder ist bereits die zeitliche Erschaffung der Menschenseele durch Gott, ein Wunder ihre im göttlichen Machtwillen begründete Fortdauer nach dem Tode des Leibes, ein Wunder ihre dereinstige Wiedervereinigung mit ihrem einst besessenen Leibe.[1] Die Welt des Glaubens ist insgemein eine Welt des Wunders, und in Kraft des Glaubens sollen wir selig werden!

Wie die Lehre von der numerischen Einheit und Einzigkeit des Menschenintellectes weist Jandunus auch die averroistische Behauptung einer anfangslosen Ewigkeit desselben als widerchristlich zurück, obschon er den zeitlichen Ursprung desselben oder der intellectiven Seele, weil in einer Schöpferthätigkeit des göttlichen Machtwillens gegründet, nicht für philosophisch erweisbar hält. Er missbilliget das Bemühen Einiger, welche zu erweisen suchten, dass Aristoteles und Averroes eine anfangslose Ewigkeit der intellectiven Menschenseele nicht gelehrt hätten: man möge so ehrlich sein, zuzugestehen, dass diese irrthümliche Lehre aus den metaphysischen und kosmologischen Grundanschauungen des aristotelisch-averroistischen Denksystems mit unabweislicher Nothwendigkeit folge, wie Jandunus seinerseits so ehrlich sein will, zu bekennen, dass er eine philosophische Widerlegung derselben für unmöglich

---

[1] Quaestt. de anim. III, qu. 29, fol. 94, 2. E.

halte oder wenigstens sich selber nicht zutraue.[1] Denn die Beweisgründe für einen zeitlichen Anfang der Wesensformen passen nur auf die inhärenten d. i. am Stoffe haftenden Formen, nicht aber auf jene, welche wie die intellective Menschenseele in sich selber subsistiren. Der averroistische Spruch: Omne compositum cum materia est novum, beweist nichts für den zeitlichen Anfang der Menschenseele, da diese Novitas nicht nothwendig auf das substanzielle Sein zu beziehen ist, sondern auch von einem zur Substanz hinzukommenden Accidens verstanden werden kann.[2]

Fragen wir nach dem Motive, welches Janduns Denken ihm selber unbewusst so unwiderstehlich an Averroes fesselte, so wissen wir kein anderes zu entdecken, als das innerlichst empfundene Bedürfniss, die intellective Menschenseele wahrhaft als Geist zu denken. Dies schien nur unter Voraussetzung des von Averroes gelehrten anthropologischen Dualismus möglich, daher sich Jandunus, wie schon früher Aureolus, fast nur widerstrebend der kirchlichen Lehrformel von der menschlichen Seele als unmittelbarer Wesensform des Menschenleibes fügte. Dieser nach Janduns Dafürhalten dem menschlichen Vernunftdenken sich so nahe legende Dualismus war eine relative Anticipation des Cartesischen Dualismus zwischen Geist und Körper, nur mit dem Unterschiede, dass im physikalischen Realismus der Cartesischen Weltlehre die vom menschlichen Intellectivprincip unterschiedene Sinnenseele entfiel, und der Geist selber unmittelbar als individueller Träger der menschlichen Persönlichkeit gefasst wurde — freilich nicht im Sinne einer Wesensform, deren Begriff im Cartesischen System gemeinhin entfiel oder doch nur nominell beibehalten wurde. Jedenfalls waren aber die Anhänger des Cartesischen Dualismus der Meinung, dass durch denselben der den Scholastikern des späteren Mittel-

[1] Quod si quis demonstrare sciat et principiis philosophorum concordare, gaudeat in illo, et ego ei non invideo, sed eum dico meam capacitatem excellere. L. c. fol. 92, 2. F.

[2] Anima intellectiva humana est nova quantum ad intelligere et quantum ad species, quas de novo recipit, quas prius easdem numero non habebat; et hoc sufficit ad intentionem Commentatoris, ubi arguit contra illos, qui dixerunt, trinitatem et compositionem esse in ipso Deo, quia sic oporteret quod esset aliquid novum aliquo modo. L. c. fol. 92, 1. H.

alters sich aufdrängende Conflict zwischen Philosophie und Theologie beseitiget, und speciell die Streitfrage, ob die intellective Seele unmittelbare oder mittelbare Wesensform des menschlichen Leibesgebildes sei, fortan unmöglich geworden sei. Der von christlichen Averroisten behauptete Widerstreit zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit war schon von Raymundus Lullus als eine anstössige und glaubenswidrige Aufstellung gerügt worden; dessungeachtet konnte an der Möglichkeit oder Wirklichkeit eines solchen Widerstreites von christlich gläubigen Anhängern des Averroismus unter der Voraussetzung festgehalten werden, dass es ein über die Philosophie hinaus liegendes Gebiet mystischer Erkenntniss gebe, in dessen Bereich die dem natürlichen Welt- und Vernunftdenken sich aufdrängenden Conflicte und Widersprüche zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit entfallen. Man beruhigte sich somit mit dem Unterschiede zwischen weltlichem und geistlichem Erkennen; und es ist kein Zweifel, dass diese Unterscheidung von Seite Janduns und Aehnlichgesinnter ganz ernst gemeint war, obwohl sie Anderen sicherlich nur als Deckmantel ihres religiösen Skepticismus oder völligen Unglaubens diente. Auch mochte sie mehrfach der Abneigung gegen die Theologie der dem päpstlichen Stuhle ergebenen Orden einen willkommenen Rückhalt bieten.

Thomas Aquinas hatte auf Grund einer von ihm geschaffenen anthropologisch-psychologischen und erkenntnisstheoretischen Unterlage eine harmonisirende Vermittelung von Wissen und Glauben angestrebt, welche allen ins mittelalterliche Denkleben aufgenommenen Elementen gerecht werden und jedes derselben an seiner richtigen Stelle und nach seinem wahren geistigen Werthe gewürdiget erscheinen lassen sollte. Jandunus streitet jene Unterlage an, und behauptet, dass der thomistische Begriff der Substanzialform des menschlichen Wesens eine richtige Auffassung der cognoscitiven Kräfte der Menschenseele nicht zulasse.[1] Er behauptet, dass nach Thomas alle Kräfte der menschlichen Seele mit Ausnahme des Intellectes und Willens derselben Art wie jene der Thiere seien; demzufolge wären denn auch die Phantasmen und individuellen Species

[1] O. c. III, qu. 30.

der Sinnendinge in der menschlichen und thierischen Seele derselben Art. Wie kommt es nun — fragt Jandunus — dass die ihres Leibes ledig gewordene intellective Menschenseele nicht die in den Thierseelen vorhandenen Species appercipiren kann,[1] wie sie es zufolge der von Thomas behaupteten Gleichartigkeit thierischer und menschlicher Individualspecies sollte können müssen? Offenbar habe Thomas eine unterscheidende Eigenthümlichkeit der sinnlichen Individualerkenntnisse des Menschen übersehen, welche mit dem der menschlichen Sinnenseele eignenden Intellectus passivus oder Virtus cogitativa gegeben ist. Durch diese werden die sinnlichen Species so zubereitet, dass sie dem Intellecte vernehmbar werden; weil nun diese Cogitativa dem Thiere fehlt, kann die Seele desselben in keine Verbindung mit dem über das sinnliche Erkennen erhabenen Intellecte treten, während die menschliche Anima sensitiva dies vermag; zugleich erscheint aber hier das Verhältniss zwischen der Anima sensitiva und dem Intellecte vermittelter als bei Thomas, daher dessen Auffassung der menschlichen Intellectivseele als unmittelbarer Wesensform des stofflichen Menschengebildes keinen Anspruch auf den Rang einer philosophisch erwiesenen Wahrheit machen kann. Indem Thomas die intellective Seele zur unmittelbaren Wesensform des Sinnenleibes macht, muss er auch die zeitlich-irdische Erkenntnissfähigkeit derselben so weit herabdrücken, dass er die Quidditäten der materiellen Dinge als das dem zeitlichen Menschenintellecte adäquate Object zu bezeichnen genöthigt ist, während doch nicht die materiale Quiddität, sondern nur die Quiddität schlechthin das dem menschlichen Intellecte adäquate Object sein kann.[2] Unter Quiddität versteht Jandunus im Allgemeinen das Seiende schlechthin, speciell aber das substanzielle Sein im Unterschiede von den Accidenzen; die Quiddität im Allgemeinen ist ratione communitatis, die substanzielle Wesenheit ratione dignitatis das Objectum primum des Intellectes. Der zum vollen Geistdasein gelangte Menschenintellect (Intellectus adeptus)

[1] Um diese Aeusserung Janduns zu verstehen, muss bemerkt werden, dass er den von ihren Leibern getrennten Menschenseelen die Kenntniss der Sinnendinge durch Apperception der in den lebenden Menschen vorhandenen sinnlichen Species vermittelt werden lässt.

[2] O. c. III, qu. 19.

vermag bereits im irdischen Zeitdasein die körperlosen Substanzen zu erkennen;[1] die Einwendungen der Thomisten dagegen können nicht Platz greifen, da sie schliesslich darauf hinführen würden, dass die Verbindung des menschlichen Intellectes mit dem zeitlichen Erdenleibe eine naturwidrige Verbindung sei, zufolge welcher das Geistdasein des Menschen nicht zur vollen Actualität zu gelangen vermöge.

Die vollkommene Actuirung des Geistdaseins des zeitlichen Menschenintellectes ist ein Process, der durch die geistige Erfassung der körperlosen himmlischen Substanzen zum Abschlusse kommt, und jenen Seligkeitsstand begründet, welchen Aristoteles als höchstes Ziel der intellectiven Thätigkeit des Menschen hinstellt. Das Geistdasein des menschlichen Intellectes ist dann vollkommen actuirt, wenn der Intellectus agens zur Form des Intellectus possibilis geworden ist. Der Intellectus agens ist im Beginne des intellectiven Erkenntnisslebens des Menschen zunächst nur in den speculativen Intellectionen des Intellectus materialis vorhanden; und soferne die Intellecta speculativa in uns nur potentiell vorhanden sind, ist auch der Intellectus agens mit uns nur potentiell verbunden. Actuell ist er mit uns verbunden, wenn jene Intellecta speculativa in uns actuell vorhanden sind; wenn einige derselben actuell, andere nur potentiell in uns vorhanden sind, ist er mit uns theilweise verbunden. Dieses theilweise Vorhandensein des Intellectus agens in uns bezeichnet den Stand einer Unvollendung, und eine im Zuge begriffene Bewegung, die ihrem Abschlusse zustrebt. Mit Erreichung dieses Abschlusses ist der Intellectus agens auf alle Weise mit uns verbunden, und sein Verhältniss zum recipirenden Intellecte ist jenes des Intellectus actu zum Intellectus in habitu. Demzufolge wird sodann, wie der von den imaginativen Intentionen erfüllte Intellectus materialis als Intellectus in actu die intellectiven Species der Sinnendinge actuirt, der durch den Intellectus agens formirte Intellectus possibilis die Gedanken aller Entia actuiren, und hiemit Gott oder dem höchsten Intellecte verähnlichet sein, der auf jede Weise Alles ist und auf jede Weise Alles erkennt. Der Intellectus agens erkennt aus sich selbst alle geistigen Wesenheiten; sein

[1] O. c. III, qu. 37.

Erkennen wird zum Erkennen des durch ihn vollkommen informirten Intellectus possibilis.

Wir wollen uns nicht bei dem auch Jandun sich aufdrängenden Widerspruche aufhalten, der darin besteht, dass der Intellectus agens, der doch nach den früher gegebenen Erklärungen eine Prima perfectio hominis ist, erst nachträglich sich als Form des Intellectus possibilis actuirt; man kann immerhin eine nachträgliche active Selbstformation des ursprünglich in seiner substanziellen Integrität vorhandenen Intellectes zulassen. Nur ist diese Selbstformation des Intellectes nicht eine Selbstformation des denkhaften inneren Seelenmenschen, dessen persönliches Selbstsein im Denkzusammenhange der averroistischen Doctrin überhaupt gar keine Stelle hat, sondern eine Versetzung des individuellen Menschenseins aus sich selbst heraus in die Region des ausschliesslich im Elemente der Allgemeinheit thätigen Intellectus agens, dessen Bestimmung als unterster der aus dem göttlichen Urwesen emanirten himmlischen Intelligenzen nur diese sein kann, das der terrestrischen Region angehörige menschliche Individualdenken über sich selbst hinauszuheben, und die in demselben vorhandenen Erkenntnissansätze in die dem individuellen Menschen als solchem nicht erreichbaren Allgemeingedanken und Wesensgedanken umzusetzen. Jandunus rügt an Thomas die Depression des Intellectus agens zu einer dem Individualmenschen als solchem eignenden Erkenntnisspotenz als ungerechtfertigte Einschränkung und Verengerung der geistigen Erkenntnisskraft des Menschen; aber bei Jandunus gehört diese Kraft dem Menschen nur nominell an, in Wahrheit ist es ein Anderer, der im Menschen intellectiv denkt, und selbst das Substrat und Vehikel dieser intellectiven Denkthätigkeit, den Intellectus materialis oder possibilis, schafft. Die Verchristlichung des Aristoteles, d. h. die Adaptation der aristotelischen Psychologie für die rationale Darlegung des christlichen Seelenbegriffes konnte, so lange der geschöpfliche Geist nicht als concrete Selbstigkeit erfasst war, nur in der von Albert und Thomas ins Werk gesetzten Weise sich vollziehen, während Averroes dem aristotelischen Systeme jene Gestaltung gab, welche ihm seine Herkunft aus dem Muhamedanismus und der Widerstreit seines philosophischen Bewusstseins mit der Religionsanschauung des

Islam nahelegte. Er behielt den unvermittelten Dualismus zwischen Gott und einer ewigen Materie bei, und substituirte dem Paradiese Muhameds ein aus dem göttlichen Urwesen emanirtes Reich himmlischer Intelligenzen, welche er als Beweger oder Seelen der Himmelssphären ansah; die unterste jener Intelligenzen wurde ihm zur allgemeinen Menschenseele, durch welche in dem hiefür disponirten Theile der sinnlichen Menschenindividuen der wahrhafte Mensch actuirt wird, der aber als solcher nicht der zeitlichen Erdenwirklichkeit, sondern der himmlischen Idealwelt angehört. Die persönliche Unsterblichkeit muss im Denkzusammenhange des averroistischen Systems nicht nur dem für die vergeistigenden Einwirkungen des Intellectus agens nicht empfänglichen Theile der Menschenindividuen abgesprochen werden, sondern auch dem dafür empfänglichen, da das Substrat der Seelenfortdauer, die persönliche Selbstheit fehlt. Wenn Jandunus und andere christliche Averroisten die Seelenunsterblichkeit durch Verwerfung des averroistischen Monopsychismus retten zu können glaubten, so verkannten sie den innigen Zusammenhang desselben mit der Gesammtanschauung des Averroes — ein Versehen, das demjenigen unbegreiflich erscheinen muss, welcher sich nicht in den jenes Zeitalter absolut beherrschenden peripatetischen Denkhabitus hineinzuversetzen weiss.

Es ist in neuerer Zeit von Seite A. Günthers die Ansicht ausgesprochen worden, dass die auf peripatetischen Grundlagen ruhende thomistische Lehre latenter Pantheismus sei. Zur Bestätigung hiefür wurde auf den speculativen Gottesbegriff des Thomas Aquinas hingewiesen, welchem zufolge Gott als die absolute Allheit, die Weltdinge sonach als Emanationen aus Gott zu fassen seien. Wir unsererseits glauben, dass der Begriff Gottes als der absoluten Allheit ein denknothwendiger Begriff sei, der die in ihn gelegten Consequenzen nicht zulässt, wofern die absolute Allheit zugleich als die absolute Geistigkeit, die jede Art von Theilung ausschliesst, gefasst wird. Bekanntlich ist der Grundcharakter des antiken Aristotelismus nicht Pantheismus, sondern unvermittelter Dualismus; die pantheisirenden Elemente sind in den Aristotelismus durch die Verbindung desselben mit neuplatonischen Anschauungen hineingetragen worden, welche sich auch in der averroistischen

Doctrin finden, trotz der gerade im averroistischen System so entschieden hervortretenden physikalisch-realistischen Opposition gegen den Neuplatonismus der dem Averroes vorausgegangenen Araber. Die averroistische Doctrin schliesst zufolge dieses ihres Verhaltens ein doppeltes Element in sich, ein pantheistisch-emanatianistisches, und ein zum hylozoischen Naturalismus gesteigertes physikalisch-realistisches Element, wodurch der ursprünglich schon im aristotelischen Systeme gelegene unvermittelte Dualismus noch mehr gesteigert wird. Die Aufgabe des christlichen Aristotelismus war, sowohl das pantheistische, als auch das dualistische Element aus dem durch arabische Ueberlieferung überkommenen Aristotelismus hinauszudrängen; und dies geschah dadurch, dass sowohl die Materie als auch die intellectiven Wesenheiten durch Creation entstanden gedacht wurden. Die aristotelische Weltlehre wurde demzufolge soweit umgebildet, als es nothwendig erschien, um sie mit den Lehren der christlichen Theologie in Einklang zu bringen, und als Unterlage einer rationalen Vermittelung der sogenannten natürlichen Wahrheiten des christlichen Religionsdenkens benützen zu können. Der peripatetischen Rationalität war bei allen hervorragenden Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts ein intuitiv-gläubiges Element beigegeben, welches bei Albert und Thomas im aristotelischen Formbegriffe einen Anhalt für speculative Functionen fand; die Verwerthung des Formbegriffes verlieh der thomistischen Doctrin ihren speculativen Charakter und ermöglichte den harmonischen Ausbau eines über dem Grunde der aristotelischen Weltlehre aufgeführten Systems der christlich-theologischen Gesammtanschauung. Wir wollen zugeben — und das Vorwalten der morphologischen Anschauungsweise des thomistischen Systems bringt dies mit sich — dass das thomistische Denksystem nach seiner teleologischen Seite hin vollkommener entwickelt ist, als von Seite seiner ätiologischen Begründung; Thomas' Geständniss, dass der zeitliche Anfang der Welt nicht speculativ erweisbar, somit blos durch den christlichen Glauben gewiss sei, konnte von A. Günther mit Recht als ein Beleg für die Unvollendung der thomistischen Speculation urgirt werden. Ebenso wahr ist ferner, dass der speculative Formgedanke in seiner durch keine anderen Denkelemente vermittelten Fassung zur Lösung speculativer

Denkprobleme nicht ausreicht, und in Folge dessen auch die thomistische Anthropologie an gewissen Mängeln leidet, über welche indess innerhalb des Bereiches der peripatetischen Grundanschauungen nicht hinauszukommen war, daher die von scholastisch-peripatetischer Seite her erfolgende Reaction gegen die thomistische Anthropologie weit mehr einer Abirrung von der durch Thomas richtig angegebenen allgemeinen Grundrichtung in Fassung des anthropologischen Problems, als einer Verbesserung dieser Fassung gleichkam. So verhält es sich mit der scotistischen, so mit der von den christlichen Averroisten versuchten Kritik der thomistischen Anthropologie; mit der averroistischen Kritik berührt sich, allerdings nur von einer gewissen Seite her, die Günther'sche, sofern bei dieser das an sich berechtigte Dringen auf Anerkennung des Selbstlebens der sinnlichen Naturseite des Menschenwesens zu einem unvermittelten, oder doch nicht genügend vermittelten Dualismus zwischen ‚Geist' und ‚Natur' hindrängt; selbst die von Günther der menschlichen ‚Physis' zugesprochene relative Denkfähigkeit lässt eine Vergleichung mit der von Averroes dem sinnlichen Menschenindividuum zugeschriebenen Cogitativa zu. Daneben ist nun allerdings nicht der durchgreifende Unterschied zu übersehen, welcher Günthers Anthropologie von der averroistischen dadurch scheidet, dass der geschöpfliche Menschengeist als eine von der göttlichen Wesenheit qualitativ verschiedene Wesenheit, als concretes persönliches Sein und als selbstiges Princip der menschlichen Persönlichkeit erfasst wird, dass ferner mit so entschiedenem Nachdruck auf das über den im Naturleben sich darstellenden Gegensatz vom Allgemeinen und Besonderen hinausliegende Wesen des Geistes als concreter Selbstigkeit hingewiesen, und dass endlich der Mensch, der in der averroistischen Anschauung zufolge der förmlichen Negirung seiner Wesenseinheit nicht einmal den Charakter eines Bindegliedes zwischen geistiger und sinnlicher Welt mehr in Wahrheit behaupten kann, als Schluss- und Bindeglied der Gesammtschöpfung mit Entschiedenheit in den Mittelpunkt der philosophischen Weltbetrachtung gerückt wird. Eben diese centrale Stellung des Menschen im Weltganzen hätte aber Günther darauf hinlenken sollen, den specifischen Unterschied des intellectiven Principes und Kernes der menschlichen Persönlichkeit

vom körperlosen Engelgeiste genauer ins Auge zu fassen, um jenes Princip wahrhaft als Seele oder Informationsprincip des Menschenwesens zu fassen. Er wurde hievon durch sein Festhalten an dem seit Cartesius zur Geltung gekommenen Begriffe des Menschengeistes abgelenkt, in Folge dessen er keine anderen Thätigkeiten des menschlichen Intellectivprincips, als jene des selbstbewussten Denkens und Wollens zugeben wollte, und auch den Inhalt des zum erkenntnisstheoretischen Stützpunkte seines Systems gemachten menschlichen Selbstbewusstseins auf das Bewusstsein der Seele um sich als denkende und wollende Wesenheit beschränkte. Sofern nun dieses Selbstbewusstsein das Gesammtwesen der intellectiven Menschenseele erschöpfen sollte, entfiel in demselben gerade das Bewusstsein um das specifische Wesen der intellectiven Seele im Unterschiede derselben von Gott und den körperlosen Geistwesen; Beweis genug, dass der menschliche Selbstgedanke tiefer gefasst werden muss, und einen Auszug des Gesammtwesens des Menschen in sich zu fassen hat, womit aber dem thomistischen Begriffe der Seele als intellectiver Wesensform wieder nahegekommen wird. Hier zeigt sich aber sofort auch weiter, dass der Anstoss an der thomistischen Bestimmung des göttlichen Seins und Wesens als der absoluten Allheit nicht begründet war. Im göttlichen Wesen als absoluter Allheit hat eben die intellective Seele als Wesensform des Menschen ihr absolutes Urbild; Gott ist absolutes Formprincip des Weltganzen, wie die Seele geschöpflich relatives Formprincip des Menschenleibes und Menschenwesens. Dass Thomas den speculativen Gedanken der concreten Selbstigkeit des Menschenwesens nicht erfasste, ist richtig; aber das persönliche Sein des inneren Seelenmenschen ist ja auch nicht etwas vom Anfange her absolut Gegebenes, sondern formirt sich erst successiv in der durch das Zusammensein mit der sinnlichen Naturindividualität bedingten Selbstgestaltung des inneren Seelenmenschen, der auch hierin als etwas vom Engelgeiste specifisch Unterschiedenes sich erweist.

Hat A. Günther im Zurückgreifen auf das Cartesische Cogito ergo sum seiner auf den speculativen Selbstgedanken des Menschen gestützten Speculation eine zu schmale Basis angewiesen, auf welcher er nicht in die volle Tiefe des concreten Menschenwesens zu greifen vermochte, so ist jedenfalls

der speculative Selbstgedanke des Menschen eine nicht wieder preiszugebende Errungenschaft der Entwickelung der neueren europäischen Philosophie. Für die in die gegenständliche Wirklichkeit versenkte scholastische Speculation kann der menschliche Selbstgedanke keine speculative Bedeutung haben; und es muss als eine der Haltlosigkeiten des Averroismus Janduns jener Vorgang hervorgehoben werden, welchem zufolge das als rein empirische, den menschlichen Intellectionen nachfolgende Thatsache gefasste Wissen um das Vorhandensein dieser Intellectionen [1] unter der Hand in ein productives Princip speculativer Cognition sich verwandelt; dem Betrachter der Genesis dieses Wissens setzt nämlich dasselbe sich ganz unvermerkt in eine Nachbildung des Selbsterkennens des absoluten Intellectes um, und die Erkenntniss dessen, dass eine solche Nachbildung statthat, ist eine Wirkung des im Denkleben des Individualmenschen durchgreifenden Intellectus agens, der selber eine göttliche Potenz ist. Mit einem aus der Tiefe der menschlichen Selbstigkeit geschöpften Erkennen hat dieses Wissen am allerwenigsten gemein; es ist kein actives Schöpfen aus einem selbstigen Grunde, der gar nicht vorhanden ist, sondern ein blosses Finden, welches sich zufolge der Annahme eines ausserhalb der menschlichen Individualität gelegenen Intellectionsprincipes bei Fortführung der Betrachtung bis zu einem gewissen Punkte wie von selber einstellt. Es findet sich, dass der Mensch, wenn der Intellectus agens vollkommen Form des Intellectus possibilis geworden ist, Alles erkennt und die göttlichen Gedanken aller Wesenheiten nachdenkt, und damit sich Gott verähnlichet, der, wie er Alles in jeder Weise ist,

[1] Modus, per quem intellectus possibilis perveniat ad intelligere se ipsum . . . est, quod prius intelligat aliquod intelligibile per ejus speciem receptam, quodcunque sit illud; deinde considerat istam speciem in se receptam de novo, et postmodum considerat potentiam receptivam illius speciei, et tandem considerat substantiam subjectam illi potentiae et illi speciei receptae. Nec oportet dicere, quod simul iutelligat omnia illa; sed cognitio rei, cujus species informat intellectum, continuabitur per aliquod tempus, et in fine illius temporis incipiet considerare speciem receptam, et illa consideratio erit per aliquod tempus; deinde in fine illius temporis incipiet intelligere potentiam susceptivam illius speciei, et postea continget, ut intelligat substantiam subjectam illi potentiae et speciei, et sic intelliget se ipsum. O. c. III, qu. 28, fol. 81, 3. H.

so auch Alles in jeder Weise erkennt.[1] Es braucht nicht gesagt zu werden, dass es sich um das blosse Postulat einer vollkommenen Erkenntniss handelt,[2] dessen Erfüllung im irdischen Zeitleben nicht zu erwarten ist, da das individuelle Menschensein nicht schlechthin in die Form der geistigen Allgemeinheit übergehen kann, während umgekehrt der wirkliche Uebergang in jene Form das persönliche Selbstleben, und damit den Träger der postulirten Erkenntniss aufhebt.

Wir wollen schliesslich noch beifügen, dass Jandunus einerseits Intellect und Wille als Eine Seelenpotenz ansieht,[3] andererseits aber den Intellectus speculativus und Intellectus practicus als zwei von einander verschiedene Potenzen auseinandergehalten wissen will.[4] Der Erklärungsgrund dessen liegt in allem bisher Entwickelten enthalten. Das Wollen ist eine dem Erkennen mit natürlicher Nothwendigkeit nachfolgende

---

[1] Entia nihil aliud sunt nisi scientia Dei. Quod sic intelligo, quia entia secundum quod sunt in Deo, non sunt aliud nisi scientia ejus, et scientia ejus est causa propria et nobilissima omnium entium. Et similiter homo secundum intellectum est omnia entia quantum ad eorum scientias aut cognitiones, et est causa omnium entium quantum ad eorum cognitiones intellectuales. O. c. III, qu. 37, fol. 102, 2. C.

[2] Dieses Postulat ruht auf gewissen kosmologischen Grundanschauungen der averroistischen Doctrin: Quod conjunctio nostra cum ipso intellectu agente sit possibilis, probat Commentator (12 Metaph., comm. 35): Cum intelligentiae abstractae, in eo quod sunt abstractae, sunt principia illorum, quorum sunt principia moventia duobus modis, scil. secundum quod moventes et secundum quod finis, intelligentia autem agens est abstracta, est principium movens, inquantum movet intellectum nostrum possibilem ad intelligendum, necesse est quod movet nos secundum quod amatum amans i. e. ratione finis; et si omnis motus necesse est ut continuetur cum eo, a quo fit secundum finem, i. e. omnis motus naturalis pervenit ad finem ad quem ordinatur, necesse est, ut in prostremo continuemur cum hoc intellectu abstracto, i. e. conjungamur cum eo et adipiscamur illum aliquo modo, ita quod erimus dependentes a tali principio, a quo coelum dependet, quamvis hoc sit in nobis in aliquo tempore, i. e. quod tunc intelligemus per principium quodammodo simile principio, a quo coelum dependet. Sicut enim principium a quo coelum pendet, est causa universaliter omnium entium, ita intellectus agens, cui conjungitur completa generatione intellectus in habitu, est causa omnium intellectionum nostrarum. L. c. fol. 102, 2. D.

[3] O. c. III, qu. 39.

[4] O. c. III, qu. 36.

Bewegung der intellectiven Seele; das Erkennen des Wahren kann nur das Wollen desselben zur Folge haben. Da die Objecte des Intellectus practicus von jenen des Intellectus speculativus verschieden sind, indem die ersteren der irdischen Wirklichkeit, letztere aber dem Reiche des Gedankens und der überirdischen Wirklichkeit angehören, und auch die diesen specifisch verschiedenen Objecten entsprechenden Thätigkeitsmodi des Intellectes specifisch von einander unterschieden sind, so müssen Intellectus speculativus und Intellectus practicus als zwei von einander verschiedene Potenzen genommen werden.

IV.

Jandunus bildet den Uebergang von den theologischen Vertretern des christlichen Averroismus zu den rein philosophischen, die allerdings bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts herab in ihrer Mehrzahl gleichfalls noch dem geistlichen Stande angehörten, aber die Rücksicht auf die kirchliche Orthodoxie mehrfach ziemlich sorglos bei Seite setzten. Unter den Hauptvertretern der Paduaner Schule jener Zeit waren der Augustiner-Eremit Paul von Venedig († 1429) und der Theatiner-Mönch Nicoletto Vernia (c. a. 1500) erklärte Monopsychisten; letzterer retractirte in seiner späteren Zeit seinen excessiven Averroismus, und veröffentlichte Schriften zur Vertheidigung der Unsterblichkeit und Pluralität der Menschenseelen. Eine rücksichtsvollere Haltung nahm der, der Zeit nach zwischen Beide fallende Gaetano de Tiene (Cajetanus Thienäus) ein,[1] der die averroistische Doctrin mit der Kirchenlehre zu vermitteln suchte. Die averroistische Paduaner Schule dauerte bis ins siebzehnte Jahrhundert fort; aber das Aufkommen anderer philosophischer Richtungen und Bestrebungen neben jener der Averroisten, die Einschränkung des Ansehens letzterer durch die auf den griechischen Text und die griechischen Ausleger des Aristoteles zurückgehenden Aristoteliker, sowie gleichzeitig auch die Reaction des christlich-theologischen Bewusstseins gegen die Excesse des Averroismus und die schärfere kirchliche Beaufsichtigung derselben führten eine Wendung im

[1] Vgl. über ihn Renan, Averroès et l'Averroisme (3. edit.) pp. 347 ff.

Verhalten der Paduaner Schule herbei, welche sich am lebendigsten in der Person des Augustinus Niphus (1473—1546) spiegelt. Niphus war aus Vernia's Schule hervorgegangen,[1] und hatte seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift de intellectu et daemonibus begonnen, in welcher er die numerische Einheit des Intellectes aller Menschen vertrat, und zu beweisen suchte, dass es ausser den die Himmelskreise bewegenden Intelligenzen und dem numerischen Einen Menschenintellecte keine anderen subsistenten Geistwesen gäbe. Das ärgerliche Aufsehen, welches durch diese Schrift, namentlich durch die geringschätzige Behandlung, welche in derselben einem Albertus und Thomas Aquinas widerfuhr, hervorgerufen wurde, veranlasste ihn, für künftighin besonnener vorzugehen; ohne seine averroistischen Studien und Neigungen aufzugeben, ermässigte er jedoch seine auf dem Grunde derselben stehenden Ueberzeugungen, hielt auch seinen Sinn offen für die allgemeinen Vorgänge im geistigen Leben des damaligen Italiens, und machte sich die hiebei gemachten Wahrnehmungen zu Nutzen für seine commentatorischen Arbeiten über die Schriften des Aristoteles und Averroes. Als Herausgeber der Werke des Averroes lenkte er die Beschäftigung mit demselben auf das inoffensive Gebiet der kritisch-gelehrten Arbeit, worin sich ihm M. A. Zimara († c. a. 1532) und andere Vertreter der Paduaner Schule[2] anschlossen. Allerdings leisteten diese Arbeiten einem verlängerten Bestande der Paduaner Schule Vorschub, aber doch wohl nur deshalb, weil Männer von selbstständigerem Geiste, wie ein Cäsalpinus, Zabarella, Cremonini einem Zeitalter angehörten, dessen philosophische Bestrebungen noch gemeinhin auf dem Grunde der aus dem Alterthum ererbten Ueberlieferungen standen. Uebrigens sind die genannten drei letzten Vertreter der Paduaner Schule auf dem Gebiete der Psychologie keineswegs Averroisten; eher dürfte bei Zabarella und Cremonini an eine Nachwirkung des Alexander Aphrodisias gedacht werden, und Cäsalpini ist auf dem Gebiete der Seelenlehre insgemein mehr Platoniker als Aristoteliker.

Die Zuversichtlichkeit und Kühnheit, mit welcher der Averroismus der Paduaner Schule in der ersten Epoche des

[1] Niphus gedenkt dieses seines Lehrers in seiner Schrift de immortalitate animae c. 66 (siehe unten S. 313, Anm. 2).

[2] Siehe Renan pp. 372 ff.

Bestehens derselben auf dem Gebiete der Psychologie sich aussprach, hatte ihren Grund in der Ueberzeugung von der ausschliesslichen Berechtigung der averroistischen Interpretation der Aussagen der natürlichen Vernunft. Sollte es überhaupt eine philosophische Lehre von der menschlichen Seele, eine rationale Psychologie geben, so konnte es nur jene des Averroes sein; die kirchlich-theologische Seelenlehre hat, wie wir aus Janduns Munde vernahmen, ihre unantastbare Berechtigung vom Standpunkte des Glaubens aus, ist aber der philosophischen Demonstration nicht erreichbar. Die natürlichen Denkmöglichkeiten in Auffassung des menschlichen Seelenwesens sind durch die einander wechselseitig aufhebenden Anschauungen desselben von Seite der beiden Commentatoren des Aristoteles, des Alexander Aphrodisias und Averroes, erschöpft; die menschliche Seele muss entweder als eine am Leibe haftende Forma materialis, oder als eine Forma separata gedacht werden. Sie kann nicht als Ersteres gedacht werden, wie Averroes in seiner Polemik gegen Alexander siegreich dargethan hat; also muss sie in der Weise des Averroes als Forma separata, d. h. als eine Form, welche dem Körper das Esse nicht verleiht, sondern dasselbe voraussetzt, gedacht werden.

Gegen dieses Dilemma wurde nachträglich von Seite des ermässigten Averroismus Einsprache gethan. Niphus erklärt sich in seinem zweiten Commentar über die aristotelischen Bücher de anima [1] ausdrücklich gegen Jandunus, sofern dieser

---

[1] Expositio subtilissima nec non et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis de anima nuperrime accuratissima diligentia recognita etc. (Venedig 1559), p. 631 ff. — Ueber das Verhältniss dieses zweiten Commentars über die Bücher de anima zum ersten von a. 1498 (gedruckt zu Venedig 1503) gibt die Vorrede zum zweiten Commentar Aufschluss. Niphus bekennt daselbst, dass er in seiner ersten Arbeit sich durchwegs an die Auslegung des Averroes hielt, die er auch noch in der zweiten Arbeit berücksichtiget, jedoch mit dem Vorbehalte, den Averroes dort überall zu berichtigen, wo dieser, wie Niphus nach der Hand entdeckte, durch unrichtige Uebersetzungen des aristotelischen Textes irregeleitet worden war: Commentaria Averrois non omnino refellemus, sed ubi illa ad mentem Aristotelis non erunt, nec parcemus alicui pro veritate tenenda, imo nec nobis ipsis. Ferner fällt schon beim ersten flüchtigen Vergleiche beider Commentare der ungleich grössere Umfang des zweiten ins Auge. Diese Erweiterung hat ihren Grund in der Sammlung eines reicheren Apparates für die gründliche Erledigung der Aufgabe, und in der aus-

die intellective Seele blos als Forma assistens, nicht aber als Forma informans des menschlichen Leibes fasse, und diese seine Anschauung als jene des Averroes ausgebe. Allerdings folge er in dieser Auffassung des Averroes einer herkömmlichen Ansicht, deren Festhaltung von Seite eines Albertus, Thomas, Aegydius Romanus u. A., die Polemik dieser Männer gegen Averroes als unzutreffend erscheinen lasse, weil sie eben die wahre Meinung des Averroes nicht berühre. Wäre die intellective Seele eine Forma assistens, so wäre der Leib nicht Subjectum proprium des Intellectes, sondern blos der Ort der Wirksamkeit desselben; dergleichen hat aber kein Peripatetiker je behauptet. Jandunus gesteht zu, dass dem Menschen ein intellectives Leben formaliter zukomme; um so mehr muss dem Menschen auch das Posse vivere per intellectum formaliter zukommen. Wenn es wahr ist, was Aristoteles [1] umständlich beweist und Averroes zustimmend bestätigt, dass wenigstens während des zeitlichen Erdenlebens des Menschen keine seiner intellectuellen Thätigkeiten vom Körper völlig unabhängig sei, so kann der Intellect wenigstens im zeitlichen Erdenmenschen keine blosse Forma assistens, keine Forma separata sein. Nach Jandunus soll der Intellect mit dem Menschen nicht secundum esse, sondern blos secundum operationem sich verbinden. Wie man immerhin diese Art von Verbindung fassen mag, immer führt sie auf Unzukömmlichkeiten, die man dem Averroes nicht aufbürden darf. Man kann sie nicht etwa so fassen, dass der Intellect im Verhältniss zu den sinnlichen Vorstellungen als ein Leidender erscheine: denn für diesen Fall wäre nicht der Homo cogitans derjenige, der mittelst des Intellectes ein Erkennender wäre, sondern vielmehr der vom Intellecte Erkannte. Man kann ferner jene Verbindung nicht in der Weise fassen, dass der Intellect sich des Menschen als seines Instrumentes

---

gedehnteren Berücksichtigung aller namhaften Ausleger des aristotelischen Werkes. Er hält sich in dieser zweiten Arbeit in erster Linie grundsätzlich an die griechischen Ausleger, ohne den Averroes zu vernachlässigen. Auch die lateinischen Ausleger will er stellenweise berücksichtigen, besonders Thomas Aq.: qui, pace ceterorum dixerim, dilucide Aristotelis libros interpretatus est, nec ejus commentaria minoris facio his, quae graeci scripserunt, ut recte intelligenti patet.

[1] Siehe Aristot. Anim. I, p. 408 b, lin. 13 ff.

bediene; denn das Instrument hat als blosses Instrument keinen Antheil an der Intellection dessen, dem es dient. Man kann endlich die bezeichnete Art von Verbindung nicht dahin verstehen, dass ein und dasselbe Object sowohl vom Homo cogitans, als auch vom Intellecte begriffen werde; dies wäre gerade so, als ob man behaupten wollte, dass in der Sehthätigkeit des Auges aus der Sehkraft und dem erleuchteten Diaphanum ein Unum werde.[1] Wäre die intellective Seele bloss Forma assistens, so müsste das specifische Wesen des Menschen im Unterschiede von den übrigen sinnlichen Lebewesen in der Cogitativa gesucht werden; diese reicht jedoch, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt, in keiner Weise über den Bereich der sinnlichen Animalität hinaus,[2] daher sie auch nicht den specifischen Wesenscharakter des Menschen begründen kann.

---

[1] Diaphanum enim illuminatum ita continet potentia proxima colores visibiles, ut cogitativa continet potentia proxima intelligibilia; ergo ex visu et diaphano illuminato ita posset fieri unum in operatione visiva ut ex intellectu et homine cogitante. Expos. subtil. p. 631.

[1] Aristoteles in libris de animalibus (Hist. an. VIII, 12) — bemerkt Niphus O. c. p. 330 mit Beziehung auf Aristot. Anim. II, p. 415 a, lin. 7 f. — loquens de pygmaeo magnifecit ipsum adeo, quod dubitavit, an esset homo an mere sensitivum animal. Illi enim praebuit dianoeam et logismum, quae sunt operationes dianoeticae virtutis. Verum tandem vult eum non esse hominem, quia sibi intellectus deficit, qui solis hominibus datur; licet primo hujus (Anim. I, p. 404 b, lin. 5 ff.) eos homines appellet; proprie tamen animalia sunt dianoetica, non autem noetica. Ergo per ultimum et minimum sensitivorum (Anim. II, p. 415 a, lin. 5 ff.) intellexit pygmaeum. Die bezüglichen Worte des Aristoteles an der letzterwähnten Stelle lauten: καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν. Das oben erwähnte Citat Anim. I, p. 404 b, lin. 5 betrifft eine Bemerkung des Aristoteles gegen Anaxagoras, welcher gelegentlich den Νοῦς mit der Ψυχή identificire, was Aristoteles ungehörig findet: οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. Niphus findet diese Stelle dunkel, und verwirft die Auslegungen, die ihr durch Averroes und Simplicius wurden. Nach seinem Dafürhalten, das er besserer Einsicht unterordnet, ist hier unter Νοῦς gemeint: Intellectus, qui est animae rationalis pars, ad differentiam ejus intellectus, qui est secundum phantasiam; nam hic nullis inest animalibus nullisque videtur inesse, hominibus autem omnibus inest, non omnibus autem videtur (φαίνεται) inesse. Fortasse dixit: nec omnibus hominibus, quia non pymaeis, qui homines sunt, late accipiendo hominem. O. c., p. 122.

Da sonach die von Jandunus der averroistischen Doctrin gegebene Ausdeutung durchaus unzukömmlich erscheint, so glaubten Andere den Averroes dahin verstehen zu sollen, dass er die intellective Seele nicht als blosse Forma assistens, sondern als Forma substantialis des Menschenwesens angesehen habe. Averroes unterscheide zweierlei Arten von Wesensformen: solche, welche das Subject der Form in specie constituiren und selber auch durch dasselbe constituirt werden (Materialformen), ferner solche, welche das Subject in specie constituiren, ohne durch dasselbe in specie constituirt zu werden. Formen letzterer Art seien die Seelen der Himmelskreise und die Menschenseelen. Der Intellect trete auf zweifache Art mit der sinnlichen Menschenindividualität in Verbindung: erstlich in eine Verbindung von Natur aus bei der Entstehung des Einzelmenschen; zweitens in eine durch den Willen gewirkte Verbindung, welche eintritt, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit den Sinnesvorstellungen zuwendet, durch deren Vermittelung sich ihm dann der Intellect als Princip der Intellection beigesellt. Indess auch diese Erklärung glaubt Niphus verwerfen zu müssen; in ihr werde die Cogitativa der ausdrücklichen Annahme des Averroes zuwider nicht als Form anerkannt; ferner würden ihr zufolge alle Menschenindividuen nur Einen Menschen constituiren;[1] das intellective Erkennen müsste den ausdrücklichen Worten des Averroes entgegen die Bedeutung eines blossen Erinnerns haben.[2] Freilich lässt sich nicht ohne Grund erwidern, dass der Intellect in seiner ersten ursprünglichen Vereinigung mit dem Menschen demselben blos als Principium essendi, nicht aber als Principium intelligendi eigne; zudem werde das Wesen der Menschenseele nicht durch den Intellect erschöpft, der vielmehr erst in der Vereinigung mit der Cogitativa die ganze Seele constituire, womit auch die numerische

---

[1] Omne compositum, cujus forma est una numero separata i. e. non dependens a suo subjecto est unum numero specie, ut Averroes probavit per multas rationes, et sic homo esset antequam fieret, et tu esses per esse meum etc., et omnia haec sequuntur, si intellectus daret esse hominibus et esset unus numero omnium. O. c. p. 633.

[2] Cum intellectus omnia intelligat: si est nobis copulatus per naturam, tunc sicut homo nascitur cum intellectu sibi copulato, nascetur cum scientia omnium scibilium sibi copulata. Ibid.

Pluralität der Menschen aufrecht erhalten bleibe. Obschon sich für diese Ausdeutung der averroistischen Ansicht von der intellectiven Seele Vieles aus den Schriften des Averroes zur Bestätigung beibringen liesse, kann sie doch nicht als die wahre Meinung desselben ausgegeben werden. Averroes lehrt, dass aus einer Mehrheit specifisch distincter Dinge niemals ein Unum per se werden könne; also können Cogitativa und Intellectus nicht ein Unum per se werden. Sollten sie es aber können, so müsste die Cogitativa als Potenz, der Intellect hingegen als Actus dieser Potenz gefasst werden, womit die perhorrescirte Coincidenz der numerischen Einheit mit der specifischen Einheit wiederkehren würde.

Auch mit der Weise, in welcher Baconthorp, nach dem Urtheile des Niphus der beste Ausleger des Averroes, die doppelte Einigung des Intellectes mit dem Menschenindividuum fasst, vermag Niphus sich nicht zu befreunden. Nach Baconthorp vereiniget sich der Intellect mit dem Menschen zuerst so, dass er zur intellectiven Potenz des Menschen wird; die zweite Vereinigung ist jene des Intellectes mit dem Phantasma, und recipirt in sich die in Kraft des Intellectus agens in den Bereich der Intellection erhobenen Intentiones der Objecte, welchen die Phantasmen entsprechen, so dass nicht wir durch den Intellect die Dinge auffassen, sondern der Intellect in uns dies für sich zu Stande brächte. Baconthorp scheint hiemit eine mittlere Stellung nehmen zu wollen zwischen Jandunus und jenen, welche den averroistischen Intellect als Informationsprincip der Menschenleiber fassen. Möglich, dass er die wirkliche Meinung des Averroes trifft; diese ist aber dann gewiss nicht jene des Aristoteles, und kann auch nicht auf Wahrheit Anspruch machen. [1] Eine Vereinigung des Intellectes mit dem Menschen, welche blos eine Vereinigung quoad potentiam wäre, ist nicht denkbar, da, wenigstens nach Averroes, in den Substantiis separatis Potenz und Essenz coincidiren; und wenn nicht der Intellect, sondern die Cogitativa, die auch Intellectus

[1] Teneo ego et pro opinione Aristotelis et pro vera, intellectivam animam esse formam substantialem humani corporis, e qua est hominis esse et operatio, secundum quam homo est homo et animal rationale et formaliter intelligens. O. c., p. 636.

passivus heisst, Forma informans sein soll, so ist und bleibt der Mensch in die Reihe der blossen Sinnenwesen gewiesen, da, wie oben schon hervorgehoben wurde, die Cogitatio über den Bereich des blos Sensiblen nicht hinausreicht. Der Intellect steht in einem blos accidentellen Verhältniss zum menschlichen Individuum, der Mensch wäre sonach nur accidenteller Weise ein intellectives Wesen.

Was ist nun aber die eigentliche Meinung des Averroes? Niphus verzweifelt daran, sie entdecken zu können; den Aeusserungen des Averroes über die intellective Seele lasse sich, wie man sie immer fassen möge, kein Gedanke abgewinnen, welcher nicht irgendwie einen Widerspruch in sich schlösse oder auf eine philosophische Unmöglichkeit hinführte. Seine Behauptung einer numerischen Identität aller menschlichen Intellecte hat gewisse Anhaltspunkte in der aristotelischen Doctrin,[1] obwohl sie von Aristoteles nirgends förmlich aufgestellt wurde. Auffallend ist aber immerhin, dass auch griechische Ausleger, ein Theophrast, Themistius und Simplicius den Aristoteles in diesem Sinne verstanden; und es ist keineswegs so leicht, das Gegentheil der averroistischen Lehre de unitate intellectus mit zwingenden Gründen zu erweisen. Dem Gregor von Rimini,[2] einem nach dem Urtheile des Niphus sehr scharfsinnigen Manne, ist es nicht gelungen. Nach Gregor müsste, wenn es nur Einen Menschenintellect gäbe, auch die Intellection eines bestimmten Objectes in allen Menschen numerisch eine und dieselbe sein, und würde eine numerische Vielheit nur in Bezug auf die individuellen Phantasmen statthaben, welche in den Bereich der Intellection hinaufgehoben werden sollen. Daraus würde nun folgen, dass, wenn irgend ein Mensch, z. B. Sokrates, einen Stein intellectiv begriffen hätte, kein anderer Mensch die Intellection dieses Steines haben könnte, so lange dieselbe im Denken des Sokrates fortdauert. Sollte er sie dennoch haben können, so wäre dies nur in zweifacher Weise denkbar: entweder dadurch,

---

[1] Averroes hanc rem per conjecturam accepit ex quibusdam verbis Aristotelis 12 Metaph., ubi asseruit in his, quae a materia non dependent, non esse nisi unum numero in sua specie; quia vero patet apud Aristotelem intellectum a materia non dependere, hinc Averroes conjecturabiliter credidit unitatem intellectus. O. c., p. 638.

[2] Vgl. Gregor. Arim. Comm. in Sentt. II, qq. 16 et 17.

dass das Phantasma des Anderen neben Sokrates den Intellect jenes Anderen zu derselben Intellection sollicitirt, zu welcher das Phantasma des Sokrates den Intellect des Sokrates sollicitirt — oder dadurch, dass das Phantasma des Anderen eine andere Intellection neben der im Denken des Sokrates vorhandenen hervorruft. Diese andere Intellection könnte abermals gedacht werden entweder als eine solche, welche mit der in Sokrates bereits vorhandenen sich zusammenschliesst, oder aber mit derselben sich nicht zusammenschliesst. Schliesst sie sich mit derselben zusammen, so wird hiedurch die Intellection des Sokrates verstärkt und vervollkommnet, was der Erfahrung widerstreitet und an sich widersinnig ist; schliesst sie sich mit der Intellection des Sokrates nicht zusammen, so sind zwei numerisch verschiedene Intellectionen vorhanden. Lässt man aber — fährt Gregor weiter — die erste Alternative in Geltung treten, dass nämlich das Phantasma eines Anderen neben Sokrates den Intellect jenes Anderen zu derselben Intellection sollicitirt, welche das Phantasma des Sokrates im Intellecte des Sokrates hervorruft, so lässt sich dies abermals in zweierlei Weise denken; entweder so, dass das Phantasma des Anderen die im Intellecte des Sokrates vorhandene Intellection ad esse producirt, was unmöglich ist, weil das schon Seiende nicht erst werden kann, oder so, dass die Intellection des Sokrates durch das Phantasma des Anderen zur Intellection des Anderen gemacht wird, und dies will Averroes selber nicht zugeben, weil für diesen Fall weder Phantasma und Intellectus agens des Anderen wahrhafte Agentien, noch sein Intellectus possibilis ein wahrhaftes Patiens wäre, indem nicht etwas schlechthin Neues im Zusammenwirken derselben hervorgebracht würde. Denn hiedurch, dass in der Intellection etwas Neues hervorgebracht werden soll, was nicht schon in der Essenz des Intellectes als solchen liegt, soll sich die Ansicht des Averroes von jener des Themistius unterscheiden. Aus der Differenz jedoch, welche die averroistische Auffassung der Unitas intellectus von jener des Themistius unterscheidet,[1] könnte nach Niphus' Dafürhalten ein stricter

[1] Averroes — bemerkt Niphus O. c., p. 639 — non asserit intellectum intelligere lapidem intellectione, quae est essentia intellectus, sed intellectione, quae est lapis apprehensus; Themistius vero asserit, intellectum

Averroist die Folgerung ziehen, dass mit der averroistischen Auffassung der Unitas intellectus eine Zählbarkeit der Intellectionen ganz wohl vereinbar sei, d. h. die Intellection eines bestimmten Objectes von Seite des Sokrates numerisch verschieden sei von der Intellection desselben Objectes durch einen Anderen. Die beziehungsweise, durch die Unterschiedenheit der Phantasmen verschiedener Individuen bedingte Alietät der Intellectionen verschiedener Individuen wird auch durch die übrigen von Gregor beigebrachten Argumente nicht beseitiget. Und wenn er weiter behauptet, es gebe Intellectionen, welche nicht durch Phantasmen angeregt werden, wie das Intelligere se intelligere oder Intelligere se diligere, während Averroes gemeinhin das Phantasma zur Voraussetzung der Intellection mache, so kann abermals entgegnet werden, dass alle intellectiven Selbstapprehensionen durch das sinnliche Vorstellen vermittelt seien.[1]

Die philosophische Irrlehre von der numerischen Einheit aller Menschenintellecte kann nach Niphus nur dadurch überwunden werden, dass man von der durch Averroes vermittelten Auffassung des Aristoteles zum echten und wirklichen Aristoteles zurückkehrt, und im Sinne desselben den Intellect als Substanzialform des menschlichen Leibes fasst. Dass die Individuen nach der Zahl der Substanzialformen gezählt werden, gilt von allen Arten der Substanzialformen, sonach auch von der intellectiven Seele als Substanzialform. Averroes wendet ein, dass bei Annahme einer numerischen Verschiedenheit der Intellecte der Intellect zu einer Res singularis herabgedrückt würde. Gegen die Singularität des Menschenintellectes kann jedoch so lange nicht mit zureichendem Grunde excipirt werden, als nicht erwiesen ist, dass alles Singuläre materiell sein müsse. Die durch die Immaterialität des Intellectes bedingte Fähigkeit desselben, sich selbst zu erkennen, wird durch die Singularität seines Esse durchaus nicht beeinträchtiget. Ein stricter Averroist möchte vielleicht einwenden, das Selbsterkennen eines

intelligere lapidem apprehensione suae essentiae et intellectione, quae est intellectus ipse intelligens.

[1] Intellectus enim apprehensione lapidis apprehendit suam essentiam, et se intelligere lapidem; et omnia haec mediante phantasmate lapidis. Ibid.

singulären Intellectes schliesse die Unzukömmlichkeit in sich, dass der Intellect im intellectiven Selbsterkennen sich zu etwas Anderem mache, als er in Wirklichkeit sei, weil alle Intellection einen durch Abstraction gewonnenen Allgemeingedanken zum Inhalte habe. Dieses Argument trifft nicht zu, da das Allgemeine, welches mit dem intellectiven Selbstgedanken sich verbindet, zur Natur des Intellectes in einem accidentellen Verhältniss steht. Der Intellect würde im intellectiven Selbsterkennen nur dann wesentlich etwas Anderes aus sich machen, als er seiner Natur nach ist, wenn er sich aus einer materiellen Res zu einem immateriellen Wesen machen würde. Da der Intellect keine Res materialis ist, so kann auch nicht gesagt werden, dass der intellective Selbstgedanke durch Abstraction gewonnen werde; damit entfällt die auf diese falsche Voraussetzung einer abstractiven Gewinnung gestützte Frage, wie und wodurch jene beiden Acte unterschieden wären, durch deren einen der Intellect sich universaliter, durch den anderen aber singulariter sich erfasse. Der Intellect erfasst sich selbst in der Apperception der intellectiven Species der von ihm erkannten singulären Dinge, und die Erkenntniss seiner selbst ist der Erkenntniss jener Dinge conform, die er universaliter und singulariter erfasst. Er erfasst sich in beiderlei Weise durch Einen Act als Träger jener Species, die an sich universal sind, während er als Träger derselben etwas Singuläres ist. Beides aber, das Universale und Singulare, sind in der Natur seines zur Erfassung der universalen Species geschaffenen singulären Seins so unzertrennlich mit einander verbunden, dass er sich in einem und denselben Acte zugleich universaliter und singulariter fassen muss.

V.

Das Ansehen, welches Averroes während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts in den Schulen Norditaliens behauptete, war darin gegründet, dass er für den vorzüglichsten Ausleger des Aristoteles, ja für den Einzigen, der den Geist des Aristoteles in Wahrheit erfasst habe, galt. Um diesen Ruf musste Averroes kommen, sobald man begann, auf den griechischen Text des Aristoteles und auf die griechischen Aus-

leger desselben zurückzugehen; von den Vertretern des wiedererneuerten Platonismus wurde aber überdies urgirt, dass auch der richtig verstandene Aristoteles mit der christlichen Weltanschauung sich nicht in Einklang bringen lasse, vielmehr die Grundlehren des Christenthums über Gott, Schöpfung, Vorsehung, Unsterblichkeit der Menschenseelen durch die aristotelische Philosophie in Frage gestellt seien, wie schon von den altchristlichen Lehrern erkannt und mit Nachdruck hervorgehoben worden sei. Da nun aber die peripatetische Philosophie als die einzige methodisch ausgebildete und mit dem gesammten Schulunterrichte des christlichen Abendlandes aufs engste verwachsene philosophische Lehre nicht beseitigt werden zu können schien, so war es natürlich, dass man sich auf einen christlich rectificirten Aristotelismus zu stützen suchte, als dessen classischer Vertreter in den Theologenschulen Thomas Aquinas angesehen, und wie wir aus dem Verhalten des Niphus bereits ersahen, auch von den dem Laienstande angehörigen Vertretern des philosophischen Schulunterrichtes respectirt wurde. In der achten Sitzung des fünften Lateranensischen Concils (17. December 1513) wurde verboten, künftighin in den philosophischen Schulen zu lehren, dass die menschliche Seele sterblich, und der menschliche Intellect in allen Menschen nur Einer sei; es wurde ferner untersagt, zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit in jenem Sinne zu unterscheiden, dass die erwähnten und andere damit zusammenhängende widerchristliche Lehren als philosophisch berechtigte Lehren in den Schulen vorgetragen werden könnten; es sei vielmehr die Aufgabe der Lehrer, sie mit philosophischen Gründen zu bekämpfen, somit als philosophisch unwahr zu erweisen.

Die Concilsentscheidung betraf in erster Linie allerdings die Averroisten, neben ihnen jedoch auch, soweit es sich namentlich um die Frage von der Seelenunsterblichkeit und um die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit handelte, eben so bestimmt die Alexandristen, deren hervorragendster Vertreter zur Zeit des Concils Petrus Pomponatius, der gewesene Lehrer des damaligen Papstes Leo X. war. Pomponatius war es gewesen, welcher, zu Padua neben dem alten Vernia und dessen Nachfolger Achillini lehrend, die Alleinherrschaft des Averroismus in der Paduaner Schule

zuerst gebrochen hatte. Er bestritt die Giltigkeit der averroistischen Auslegung des Aristoteles, und substituirte derselben jene des Alexander Aphrodisias, durch deren Widerlegung die Paduaner Averroisten von jeher, wie bereits bei Jandunus[1] zu ersehen ist, ihre eigene als die allein berechtigte zu erweisen gesucht hatten. Ungefähr zwei Jahre nach der oben erwähnten Concilsentscheidung liess Pomponatius eine Schrift über die Seelenunsterblichkeit erscheinen,[2] in welcher er zu erweisen suchte, dass die im christlichen Sinne verstandene Seelenunsterblichkeit vom Standpunkte der aristotelischen Philosophie aus nicht zu erweisen, und demzufolge auch die an sich preiswürdige Behandlung dieses Problems durch Thomas Aquinas nicht als Interpretation der aristotelischen Lehre, der Repräsentantin der natürlichen Vernunft, sondern als eine vom Standpunkte des christlichen Glaubensbewusstseins unternommene Erörterung desselben anzusehen sei. Unter der im christlichen Sinne verstandenen Seelenunsterblichkeit versteht Pomponatius eine Fortdauer der Seele mit Empfindung, Bewusstsein, Gedächtniss und Phantasie; es lasse sich jedoch auf dem Standpunkte des natürlichen Vernunftdenkens nicht begreiflich machen, wie alle diese Seelenfunctionen, die wesentlich durch das Zusammensein des Intellectes mit dem organischen Leibe bedingt sind, nach dem Tode des Leibes sollen fortdauern können. Die Fortdauer des Intellectes nach dem Tode des ihm verbundenen Leibes soll damit nicht in Abrede gestellt werden; er dauert aber nicht als menschlicher Intellect fort, indem alle specifisch menschlichen Functionen desselben fortfallen zu müssen scheinen. Die Rationabilität dieser Folgerung lässt sich am wenigsten vom Standpunkte der thomistischen Anthropologie bestreiten, in welcher ganz richtig die Substanzeinheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesens behauptet wird. Thomas lehrt, das denkende und empfindende Princip im Menschen seien wesentlich Eins, unterscheiden sich aber dadurch, dass die Seele als empfindende von der Mitwirkung der leiblichen Organe abhängig ist; daraus folgt, dass sie nach

---

[1] Vgl. Jandun. Quaestt. de anim. III, qu. 5.

[2] De immortalitate animae. Bologna, 1516. Ein weitläufiger Auszug aus dieser Schrift in Buhle's Gesch. der neueren Philos. II, S. 534—557.

dem Tode des Leibes nicht mehr empfinden könne, somit als empfindende sterblich sei. Ja insgemein die Fortdauer der Seele als solcher scheint in Frage gestellt zu sein, wenn sie keine jener Functionen, welche sie während ihres Zusammenseins mit dem zeitlichen Erdenleibe übt, nach dem Tode mehr zu üben vermag; dahin gehört auch das vom sinnlichen Vorstellen abhängige Denken. Die hieraus sich ergebende Folgerung ist, dass, wenn das intellective Princip des zeitlichen Menschenwesens dennoch fortdauert, die Selbstbethätigung desselben eine von der gegenwärtigen zeitlichen durchaus verschiedene werde sein müssen, zu deren Gedanken wir uns indess als Zeitmenschen gar nicht zu erheben vermögen; oder wenn sie dennoch als ein Mittelwesen zwischen den rein sterblichen Seelen und den rein unsterblichen himmlischen Intelligenzen beharren sollte, so ist ihr Wesen für unser Denken in solche Dunkelheiten gehüllt, dass sich keineswegs eine das gegenwärtige und zukünftige Sein der Menschenseele umfassende Theorie derselben mit der von Thomas beanspruchten philosophischen Sicherheit entwickeln lässt. Dies ersichtlich zu machen, scheint der von Pomponatius beabsichtigte Hauptzweck seiner Schrift zu sein, die wesentlich einen apologetischen Zweck verfolgt, jenen nämlich, dem freiweltlichen Betriebe der Philosophie und speciell jener Richtung, welche Pomponatius vertrat, die nöthige Freiheit zu wahren gegenüber einer theologischen Speculation, welche, sofern sie auf peripatetischer Grundlage ruhe, ihre Alleinberechtigung nicht mit absolut zwingenden philosophischen Gründen zu erhärten vermöge. So aufrichtig und bereitwillig Pomponatius immerhin der von Thomas verfolgten Absicht, eine rationale Begründung und Darlegung des christlichen Seelenbegriffes zu liefern, beistimmt, so hält er doch diese Absicht nicht für erreicht, theilweise auch nicht für erreichbar; es sei Thomas nicht gelungen, dem Averroes gegenüber die numerische Verschiedenheit der Seelen zu erweisen, und selbst die von ihm gebilligte thomistische Lehre von der Seele als wirklicher und wahrhafter Form des Menschenleibes kann Pomponatius nur unter der Bedingung als wahr anerkennen, dass die Seele nicht eine rein immaterielle Wesenheit sei.

Die Schrift des Pomponatius rief eine dem Papste Leo X. gewidmete Gegenschrift des Niphus hervor,[1] welcher die Beweisbarkeit der im christlichen Sinne verstandenen Seelenunsterblichkeit vertheidigte, und nebenher auch, indirect wenigstens, als Anwalt des Averroismus auftrat, sofern Pomponatius seine Bestreitung der philosophischen Beweisbarkeit des christlichen Unsterblichkeitsglaubens mit seiner Kritik des Averroes in engsten Zusammenhang gebracht, theilweise geradezu auf dieselbe gestützt hatte. Die Absicht des Pomponatius — bemerkt Niphus — sei offenbar diese gewesen, einerseits bemerklich zu machen, dass Averroes die individuelle Unsterblichkeit schlechthin geläugnet habe, was er nicht gethan haben würde, wenn er bei Aristoteles, dessen Interpret er sein wollte, Anhaltspunkte für die Behauptung derselben gefunden hätte; dass andererseits diejenigen, welche im Anschlusse an missverstandene averroistische Ideen für die individuelle Unsterblichkeit als philosophisch erweisbare Wahrheit eintreten, sich zu Aristoteles in den augenfälligsten Widerspruch setzen. Beides ist nun nach Niphus durchaus verfehlt. Die von Pomponatius dem Averroes unterlegte Ansicht, dass der Mensch zwei Seelen habe, deren eine, die unsterbliche intellective Seele, in allen Menschen numerisch dieselbe, die andere jedem Menschenindividuum besonders eignende Seele aber sterblich sei, ist in Wahrheit nur die Ansicht des Jandunus, während jene des Averroes im Dunklen liege. Beweis dessen sind für Niphus die verschiedenen Auslegungen, welche die averroistische Lehre von der intellectiven Seele des Menschen durch Siger, Roger Baco, Wilton, Baconthorp erfahren hat. Gewiss ist nur, dass Averroes die intellective Seele von der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen scharf trennte;[2] darauf

[1] De immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponatium Mantuanum (Venedig, 1518). — Dazu noch eine nachträgliche in Expos. subtil. p. 623 ff. enthaltene Erwiderung auf einige Gegenbemerkungen des Pomponatius, welcher des Niphus Vertheidigung der Seelenunsterblichkeit als unzureichend bemängelte und speciell dies urgirte, dass Niphus von seinem Standpunkte aus dem averroistischen Monopsychismus nur durch den Rückgang auf die von Plato gelehrte Präexistenz der Seelen sich zu entziehen vermöge.

[2] Die Missgriffe, welche sich Averroes hiebei in Verfolgung eines an sich richtigen Gedankens unläugbar habe zu Schulden kommen lassen, erklärt Niphus daraus, dass Averroes die ihm vorliegende arabische Ueber-

würde er aber sicher nicht verfallen sein, wenn sich ihm nicht in Aristoteles Anhaltspunkte dafür geboten hätten. Pomponatius ist im Unrechte, wenn er behauptet, dass nach Aristoteles der Seele keine vom Körper schlechthin unabhängige Thätigkeit zukomme. Er hat hierin die angesehensten Ausleger des Aristoteles gegen sich, einen Theophrast, Themistius, Simplicius, Averroes, welche sämmtlich darin einig sind, es gebe eine Thätigkeit der intellectiven Seele, welche in keinerlei Weise, weder subjective, noch objective,[1] noch dispositive von der sinnlichen Leiblichkeit abhängig sei. Pomponatius beruft sich auf die aristotelische Definition der intellectiven Seele als Actus corporis; diese Definition allein schon beweise, dass es keine Operationes animae abjunctas geben könne, es gehöre zum Esse der Seele, Actus corporis zu sein. Niphus gibt diess Letztere zu, läugnet aber die von Pomponatius daraus abgezogenen Consequenzen. Allerdings sind Homo und Homo ut animal in Bezug auf das Esse dasselbe; die Rationalitas aber kommt dem Menschen nicht insofern zu, als er Animal ist, weil sonst jedes Animal ein Animal rationale sein müsste. Daraus folgt, dass der Seele die Intellectivität nicht insofern zukomme, als sie Actus corporis ist, sondern unabhängig hievon. Pomponatius findet es undenkbar, dass die Seele zwei specifisch verschiedene Arten von Thätigkeiten sollte üben können, deren eine sie als ein vom Körper unabhängiges Wesen, die andere aber als ein an den Körper gebundenes Wesen sollte erscheinen lassen; man müsste annehmen, dass in der Seele zwei specifisch verschiedene Esse geeiniget wären. Diess ist nicht nothwendig; eine Wesenheit kann unbeschadet der Einheit ihres specifischen

---

setzung des Aristoteles nicht durch den Wortlaut des griechischen Textes zu controliren in der Lage war. So zog er ganz irrige Folgerungen aus Arist. Anim. I, p. 403 a, lin. 10 ff.: εἰ μὲν οὖν ἐστί τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ᾽ ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηδέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή. Der Wortlaut der arabischen Uebersetzung war Ursache, dass Averroes das Wort αὐτήν statt auf ψυχῆς auf ἔργων ἢ παθημάτων bezog.

[1] Nach Pomponatius (Immort. an., c. 9) ist die menschliche Seele zwar ein vom Leibe unterschiedenes Wesen, aber in ihrer Thätigkeit durchgängig an denselben angewiesen: Intellectus humanus separatur a corpore ut subjecto, non separatur vero ab objecto . . . . Intellectus humanus est actus corporis organici ut objecti, et sic non separatur.

Seins nach verschiedenen Beziehungen verschiedene Modos ihrer Selbstbethätigung haben; so bethätiget sich die Intelligenz der Mondsphäre im Verhältniss zu dieser Sphäre als Bewegerin, an sich aber als Intelligenz, und in dieser letzteren Function ist sie von dem Himmelskörper, welchen sie als Seele bewegt, unabhängig, ohne dass sie desshalb in derselben als eine andere Species des Seienden sich darstellte. Pomponatius behauptet, dass Aristoteles kein Intelligere sine phantasmate zugebe,[1] somit die Intellection vom Zusammensein des Intellectes mit der sinnlichen Leiblichkeit abhängig denke. Gesetzt aber, es gäbe wirklich kein Intelligere sine phantasmate, was Niphus in keinerlei Weise zugesteht, so wäre die Intellection selbst für diesen Fall ein Beweis dafür, dass die Seele subjective nicht vom Körper abhänge. Denn die Umsetzung des Phantasma in eine Intellection, welche sich in Kraft der Anima intellectiva vollzieht, bedeutet die Erhebung der Intention aus dem Bereiche der materiellen Particularität in jenen der immateriellen Allgemeinheit; die intellective Seele könnte die sinnliche Vorstellung nicht in den Bereich der immateriellen Allgemeinheit erheben, wenn sie nicht selber ihrem Wesen nach immateriell, somit von dem ihr eignenden materiellen Leibe subjective unabhängig wäre. Es ist aber gar nicht richtig, dass Aristoteles dem intellectiven Seelenwesen gar kein Intelligere sine phantasmate zugestehe. Eine richtige Interpretation der Stelle Anim. I, p. 403. a, lin. 10 ff.[2] ergibt, dass Aristoteles das Intelligere cum phantasmate gar nicht einmal als eine solche Thätigkeit nehme, die dem Seelenwesen als solchem d. i. abgesehen von dessen Beziehung zum Sinnenleibe zukomme. Denn das Intelligere cum phantasmate kommt der Seele gleich ihrer sensitiven und vegetativen Thätigkeit nur beziehungsweise, zufolge ihrer Einigung mit dem Leibe zu; woraus sich denknothwendig ergibt, dass der intellectiven Seele an sich genommen ein Intelligere sine phantasmate zukomme. So hat Simplicius die betreffende Stelle verstanden, und daraus die Folgerung gezogen,

[1] Vgl. Aristot. Anim. I, p. 403 a, lin. 8 ff.: μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.

[2] Siehe oben S. 302, Anm. 2.

dass die Seele nach dem Tode des Leibes als reiner Intellect fortdauere. Damit ist auch schon die Antwort gegeben auf die Aeusserung des Pomponatius, welcher die erwähnte Stelle als einen Beleg dafür anführte, dass Aristoteles die Seelenunsterblichkeit nicht zugebe. Allerdings sagt Aristoteles, dass die Seele nicht als Seele fortdauere, weil sie nur beziehungsweise, nämlich im Verhältniss zum Leibe Seele ist; daraus folgt aber nur, dass sie als dasjenige fortdauere, was sie an sich und unabhängig von ihrer Beziehung zum Leibe ist. Gegen Averroes lässt sich jene Stelle insofern verwenden, als sie nach der Auslegung des Philoponus gegen gewisse Platoniker gerichtet sein soll, welche aus dem Phädon Platons missverständlich eine Präexistenz der Seelen folgerten; diese wird dadurch abgeschnitten, dass nach Aristoteles das Intelligere cum phantasmate erfahrungsmässig das erste an der Seele von uns beobachtete Erkennen ist, während wir, auf dem sicheren Boden der Erfahrung verharrend, das Intelligere sine phantasmate nur als ein erst später eintretendes mit sicherer Bestimmheit gelten lassen können. Dass aber Aristoteles jenes nachfolgende Intelligere sine phantasmate wirklich annahm und in jener Weise auffasste wie der von Pomponatius in diesem Punkte bemängelte Averroes, erhellt aus Metaph. XII, comm. 39, [1] woselbst von jener Scientia essentialis die Rede ist, welche Averroes von der Scientia speculativa unterschieden wissen will. Aristoteles nennt sie Deductio (διαγωγή), sofern wir durch mehrere Medien zu ihr hingeführt werden; er nennt sie optima (ἀρίστη), weil sie das selige Leben der Götter ist; er sagt, dass sie für uns nur eine kurze Dauer (μικρὸν χρόνον) habe, sofern sie, die an sich ewige, in das kurze Leben unserer Erdenzeit fällt; in den Göttern ist sie ohne Anfang und Ende, was bei uns Zeitmenschen unmöglich (ἀδύνατον) ist. Hiemit ist aber nicht die nach dem Tode eintretende ununterbrochene Fortdauer einer seligmachenden Erkenntniss der Seele ausgeschlossen; Aristoteles sagt ausdrücklich, dass die niedere Intelligenz die höhere erkennt, und alle Intelligenzen die höchste lieben und erkennen, [2]

---

[1] Damit ist Aristot. Metaph. XI, p. 1072 b, lin. 13 ff. gemeint: Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο ἐστιν· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον, ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου.

[2] Niphus bezieht sich hier auf Aristot. Metaph. XI, p. 1072 a, lin. 30 ff.

also mit derselben innigst geeiniget in Kraft derselben erkennen.[1] Diese Art der Erkenntniss muss nun allerdings als eine förmliche Versetzung in das Wesen der Gottheit verstanden werden; Aristoteles kannte eben noch nicht die in der christlichen Theologie aufgeschlossenen höheren Erkenntnissweisen per species infusas, per revelationes, per habitus concreatos. Hier handelt es sich nur darum, zu constatiren, dass bezüglich des betreffenden Punktes Averroes, nicht aber Pomponatius mit Aristoteles sich in Uebereinstimmung finde.

Die Art und Weise, in welcher Niphus den Averroes gegen Pomponatius zu vertheidigen sucht, ist eine augenscheinliche Selbstapologie, welche Niphus der Selbstapologie des Alexandristen Pomponatius entgegenstellt. Er gibt zu, dass Averroes geirrt habe; dieser sei jedoch dem Aristoteles und der Wahrheit näher gestanden als Pomponatius, daher die von Pomponatius an Averroes geübte Kritik unberechtiget und auch nicht zutreffend sei. Pomponatius will sich dem Averroes gegenüber auf den richtig verstandenen Aristoteles stützen; abgesehen jedoch davon, dass das relativ richtigere Verständniss des Aristoteles auf Seite des Averroes ist, repräsentirt Aristoteles selber nicht die reine ungetrübte Wahrheit, und bedarf daher, wie der Ergänzung, so der Berichtigung durch die in der kirchlichen Theologie hinterlegte Wahrheit. Nur muss auch erkannt werden, dass der richtig verstandene Aristoteles der christlichen Wahrheit näher stehe, als Pomponatius zugeben will, der das Verhältniss zwischen Beiden nahezu in ein Verhältniss ausschliesslicher Gegensätzlichkeit verkehrt. Dem Niphus gelingt es mit Hilfe einer platonisirenden Interpretation des Aristoteles, ein harmonischeres Verhältniss zwischen diesem und der christlichen Anschauungsweise aufzuweisen; auch der Naturalist Averroes wird von Niphus in neuplatonischem Sinne gedeutet, und damit die Erlaubtheit eines relativen Anschlusses an Averroes zu rechtfertigen gesucht. Nach Niphus' Dafür-

[1] Secundum Aristotelem intelligentia inferior intelligit superiorem, et omnes amant et intelligunt primam; ubi patet, inferiores non posse intelligere primam alia intellectione, nisi quae est ipse Deus. Non enim novit intelligentias esse substantias accidentium susceptivas; quare si ita est, dabitur una intellectionis species, qua Deus intelligitur in se, hoc est intellectione, quae est ipse. Niph. immort. an., c. 25.

halten[1] ist unter dem Intellectus possibilis des Averroes die menschliche Seele, unter dem Intellectus agens aber Gott zu verstehen, welcher zur menschlichen Seele anfänglich als Agens im Verhältniss steht, letztlich aber (post adeptionem intellectus speculativi) zur Form der Seele wird, und zur Form der Seele geworden die Seele Alles in Gott erkennen macht. Diese Erklärung der Erhebung der Seele in den Stand des Seligseins bedarf allerdings vom christlichen Standpunkte einer Berichtigung; denn nach christlicher Anschauung ist Gott nicht formaliter sondern objective die Seligkeit des Menschen, ferner die Vereinigung der Seele mit Gott nicht eine nach den Gesetzen der Weltordnung mit unwandelbarer Nothwendigkeit eintretende, wie bei Averroes und Aristoteles, sondern etwas Contingentes und im freien göttlichen Wollen Begründetes. Daraus ergibt sich noch eine dritte Differenz zwischen der aristotelischen und christlichen Anschauungsweise; denn da nach peripatetischer Auffassung die Beseligung und der Grad der Beseligung nicht vom souverainen Wollen Gottes abhängt, so muss eine Mittelursache ausfindig gemacht werden, zufolge welcher Einigen der Stand der Beseligung zu Theil wird, während er Anderen nicht, oder nicht in demselben Grade zu Theil wird. Diese Mittelursache ist nun nach der einstimmigen Ansicht aller bedeutenderen Erklärer des Aristoteles der Intellectus speculativus, vor dessen Erlangung sich Gott mit der Anima rationalis nicht verbinden kann. Pomponatius ist mit dieser Seligkeitstheorie nicht einverstanden, da er auf die Befriedigung des theoretischen Erkenntnisstriebes nur einen sehr relativen Werth legt;[2] der Mensch steht ihm erfahrungsmässig auf einer untersten Stufe intellectueller Vermöglichkeit, so dass er nur relativ, nämlich im Verhältniss zu den rein sinnlichen Lebewesen vernünftig genannt werden könne;[3] nach jener Seligkeit, durch

[1] O. c., c. 29.

[2] Vgl. Pomponat., immort. an. c. 14: Universum perfectissime conservaretur, si omnes homines essent studiosi et optimi, sed non si omnes essent philosophi . . . Neque ita est in virtutibus moralibus, sicut in artibus et scientiis, quod una impediat aliam, et incumbere uni impediat incumbere alteri; verum virtutes morales sunt connexae, et qui perfecte habet unam, habet omnes.

[3] Speciell von den Weibern gelte: quod nulla est sapiens nisi in comparatione ad alias maxime fatuas. O. c., c. 8.

welche Gott selber selig ist, trage der Mensch kein natürliches Verlangen in sich. Niphus beweist das Vorhandensein eines solchen Verlangens aus dem Vorhandensein einer wenigstens dunklen Erkenntniss des Bonum summum Gottes und der höheren Intelligenzen; einem in der menschlichen Natur begründeten Verlangen könne die Erfüllung nicht versagt sein, und es liege etwas tief Wahres in dem Ausspruche des Averroes, dass es auch in dieser Erdenwelt an seligen Menschen nicht fehle, die wenn auch in noch so geringer Zahl eine durch keine Zwischenzeit unterbrochene Reihe von Menschenindividuen bilden, in welchen die von der Natur geforderte Vollkommenheit der Menschenspecies sich darstelle. Die heilige Geschichte stelle uns solche Selige in den Personen eines Moses, Christus, Paulus und vieler Anderer dar; das heidnische Alterthum hat heroische Männer und Frauen für solche Selige auf Erden gehalten und sie desshalb nach ihrem Tode unter die Götter versetzt. Niphus will nicht verkennen, dass Averroes und andere Peripatetiker den Unterschied zwischen dem, was wesentlich, und was per accidens zur Vollkommenheit der Welt gehöre, sich nicht klar gemacht haben; wenn also Averroes das Vorhandensein von Seligen auf Erden als eine natürliche Nothwendigkeit ansieht, so ist er eben so sehr im Irrthum, als wenn er behauptet, dass selige Menschenindividuen nur der irdischen Diesseitigkeit angehören können. Hierin stimmen ihm andere Peripatetiker nicht bei, welche letztere aber freilich auch ihrerseits irren, wenn sie ein Seligsein in diesem Leben zur nothwendigen Vorbedingung des Seligseins im Leben nach dem Tode machen. Den in diesem Leben zu erlangenden Intellectus speculativus zu dieser Vorbedingung zu machen, geht schon desshalb nicht an, weil hiemit die eine Hälfte der Menschheit, das Frauengeschlecht, von der Seligkeit ausgeschlossen bliebe. [1] Niphus glaubt also eine andere Vorbedingung urgiren zu müssen, nämlich die Reinigung der Anima rationalis von den durch die Sensitiva in sie hineingetragenen Trübungen; in Kraft einer solchen Reinigung, welche durch die heroischen

[1] Niphus bezieht sich hiefür speciell auf Aristot. Politic. I, p. 1260 a, lin. 12 ff.: ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ᾽ ἄκυρον.

Tugenden gewirkt wird, wird es ermöglichet, dass Gott als Form sich mit ihr verbinden könne. Neben dieser Dispositio privativa aber, welche in der Adeptio heroicarum virtutum besteht, bleibt noch immer die Dispositio positiva bestehen, nämlich die Adeptio scientiarum aut in toto aut in parte, zu welcher als Drittes, oder eigentlich nur als Steigerung der Adeptio scientiarum der Raptus, das Entrücktwerden zum Schauen der im intellectiven Erkennen erfassten hohen Dinge tritt.

Der eigentliche Zweck der Schrift des Niphus ist die philosophische Erweisung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens, und die Entkräftung der gegen die philosophische Erweisbarkeit desselben erhobenen Einwendungen des Pomponatius. Die für den christlichen Unsterblichkeitsglauben beigebrachten Argumente ergeben sich aus der im Vorausgehenden dargestellten Auffassung des Seelenwesens an sich und im Verhältniss zum Leibe. Ist die intellective Seele subjective und objective vom Leibe unabhängig, und liegen die Ziele ihres natürlichen Begehrens und Strebens in einer von der sinnlichen Wirklichkeit völlig unabhängigen Region, so muss ihr ein von der sinnlichen Leiblichkeit unabhängiges und deren Bestand überdauerndes Sein zukommen. Sie ist ihrem Wesen nach nicht materiell, sondern immateriell, immateriell nicht blos secundum quid, wie Pomponatius behauptet, sondern schlechthin; sie verdankt daher auch ihr mit dem Sein des Körpers gleichzeitig entstehendes Sein nicht dem Generationsacte, durch welchen der Körper entsteht, wie Lucretius und Pomponatius annehmen, welche Beide die Seele für ein Educt aus dem Zeugungssamen ansehen. Die Seele ist eine unmittelbare göttliche Setzung, wie Niphus aus Aristoteles erweisen zu können glaubt; denn das Eingehen des Intellectes in den Menschen von Aussenher [1] ist ihm gleichbedeutend mit creativer Setzung

---

[1] Vgl. Aristot. Gen. animal. II, p. 736 b, lin. 27 f., woselbst es vom menschlichen Intellecte im Unterschiede von der vegetativen und sensitiven Seele heisst: λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Niphus sucht bei umständlicher Erörterung des Zusammenhanges dieser Stelle mit dem Vorausgehenden zugleich auch zu zeigen, dass unter dem Intellecte das den Menschen zum Menschen machende Formprincip seines Wesens zu verstehen sei. Er fasst das Schlussresultat seiner exegetischen Erörterung in Folgendem zusammen: Patet ipsam ultimo

der intellectiven Seele. Die bezügliche Aeusserung des Aristoteles über die Entstehung der intellectiven Seele ist ihm auch darum bedeutsam, weil ihr keine über das Vergehen der Seele gegenübergestellt werden kann.[1] Im Gegentheile kommen bei Aristoteles Aeusserungen vor, welche seinen Unsterblichkeitsglauben direct auszudrücken scheinen; dahin rechnet Niphus Aristot. I, p. 408 b, lin. 18 ff.,[2] II, p. 413 b, lin. 24 ff.,[3] Gen. et corrupt. II, p. 334 a, lin. 9 ff.[4] Er ist aber der Ansicht,

---

venire in corpus et non venire ut ceterae veniunt ex semine eductae, et venire extrinsecus a Deo. Et ita patet, quando, quomodo et unde ipsa in semen veniat; quando: quia ultimo veluti ceterarum proprius finis; quomodo: quia non per modum, quo ceterae nascuntur; unde: quia extrinsecus et ab ipso Deo. Immort. an., c. 49.

[1] Quid de illius origine fuerit ejus opinio, satis dilucide sciri potest. At de illius morte nullibi eum quaesivisse per se, legisse memini me; propterea de illius morte non ita dilucide sciri potest. L. c.

[2] Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ἴσως ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει κ. τ. λ. Ex his verbis argumentor — bemerkt Niphus (O. c., c. 42) zu dieser Stelle — supponendo tantum, non esse intellectum unum numero in omnibus, ut Pomponatius etiam nobiscum de mente Aristotelis autumat, intellectus non corrumpitur, ut Aristoteles tradit, probatque: Nam si corrumperetur, maxime utique ipse videretur debilitatus atque fere corruptus imbecillitate offuscationeque, quae senectuti accidit; quod autem in tali statu nec corrumpatur nec minuatur, eo patet, quia tunc in ejus operatione maxime videtur perfectus; eo enim tempore et prudentior et sapientior maxime cernitur. Recte ergo Aristoteles eum non corrumpi cum corpere asserit.

[3] Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἴδιον τοῦ φθαρτοῦ κ. τ. λ.

[4] Ἄτοπον δὲ καὶ εἰ ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν στοιχείων ἢ ἕν τι αὐτῶν· αἱ γὰρ ἀλλοιώσεις αἱ τῆς ψυχῆς πῶς ἔσονται, οἷον τὸ μουσικὸν εἶναι καὶ πάλιν ἄμουσον, ἢ μνήμη ἢ λήθη; δῆλον γὰρ ὅτι εἰ μὲν πῦρ ἡ ψυχή, τα πάθη ὑπάρξει αὐτῇ ὅσα πυρὶ ᾗ πῦρ· εἰ δὲ μικτόν, τὰ σωματικά· τούτων δ' οὐδὲν σωματικόν. Ergo anima — fügt Niphus (O. c., c. 43) bei — nec est corpus, nec in corpore constituta tanquam ab illa dependens. Patet ergo Aristotelem sic argumentatum esse: Nulla animae operatio est corporea, ergo anima non constituitur in esse per corpus. Si enim constitueretur per corpus, ejus operatio corporea esset corporis corporeitate, a quo constitueretur, utpote vel ignea vel mixta vel id genus pro ratione ejus corporis, in quo constituitur; at nulla ejus operatio talis est, ergo est simpliciter a corpore independens. Non enim cavillabit Pomponatius, Aristotelem velle eam esse secundum quid separatam; nam dicam animam esse in igne con-

dass man nicht bei den in den aristotelischen Büchern beigebrachten oder angedeuteten Argumenten stehen zu bleiben habe, dass hier vielmehr alle anderen grossen Denker, die etwas Bedeutsames über die Seelenunsterblichkeit geäussert haben, in Betracht kommen, vor allen ein Plato in mehreren seiner Schriften, ein Jamblichus,[1] Porphyrius,[2] Alcinous,[3] Plotinus,[4] Hermes, Xenophon, Kleanthes, Chrysippus, Zeno von Cittium u. s. w. und endlich auch Avicenna.[5] Die selbsteigene Beweisführung des Niphus ist auf Gedanken gestützt, die, wie er selbst angibt, theils aus Aristoteles, theils aus den Platonikern geschöpft sind.

Nach dem Dafürhalten des Pomponatius lässt sich nicht erklärlich machen, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe das während der Vereinigung mit demselben stattgehabte Denkleben sollte fortführen können; sie müsste den mit ihrem Wesen gegebenen Denkmodus vollständig ändern, und jenen der körperlosen himmlischen Intelligenzen annehmen. Nach Niphus braucht keine Aenderung des Denkmodus stattzuhaben, da der für das künftige Leben der Seele zu postulirende Denkmodus kein anderer, als jener ihres gegenwärtigen Lebens ist. Der Seele ist für ihr gegenwärtiges und zukünftiges Leben diess gemein, dass sie die Dinge insofern erkennt, als dieselben actu sind; dieses Erkennen ist aber sowohl im diesseitigen

stitutam, ejus tamen operationem non esse igneam, quia est anima secundum quid separata; quodsi anima simpliciter erit in corpore independens, ipsa cum eo mori non poterit.

1 De mysteriis, c. 9.

2 De occasionibus, capp. 13, 14.

3 De phantasia et intellectu, c. 25.

4 Ennead. IV.

5 Avicenna probavit immortalitatem compluribus argumentis in sexto suorum naturalium libro; potissimum, quia si rationalis anima corrumpitur, aut corrumpitur aliquo agente in ipsam, illam corrumpendo, aut ipsa per se corrumpitur dissolutis iis ex quibus ipsa in se constat, aut corrumpitur ob materiae potentiam, aut denique corrumpitur corpore corrupto. Non corrumpitur primo modo, alioquin sibi esset aliquid contrarium; nec secundo modo, cum ipsa simplex sit; nec tertio modo, nam tunc corrumperetur ut ceterae formae, et ita saltem contrarium haberet secundum qualitates; nec quarto modo, quia tunc nullam haberet praeter suum corpus operationem. Anima ergo immortalis est. O. c., c. 46.

als auch im jenseitigen Sein der Seele vom Erkennen Gottes und der himmlischen Intelligenzen dadurch unterschieden, dass es ein von den zu erkennenden Dingen abhängiges Erkennen ist und bleibt.[1] Das Wegfallen der sinnlichen Vorstellungen im jenseitigen Erkenntnissleben begründet keine wesentliche Alteration des Erkenntnissmodus des diessseitigen Lebens, da es auch in diesem nach dem Zeugniss einer unbestreitbaren Erfahrung ein von den Phantasmen unabhängiges Erkennen gibt.[2] Die von Pomponatius betonte Mittelstellung der intellectiven Menschenseele zwischen den himmlischen Intelligenzen und den Thierseelen wird durch den Wegfall der Phantasmen im jenseitigen Erkenntnissleben nicht geschädiget; sie erscheint ihm nur desshalb geschädiget, weil er sie nicht in der richtigen Weise auffasst. Pomponatius sagt, es gebe Formen, deren Thätigkeit vom Körperlichen weder tanquam a subjecto noch tanquam ab objecto abhängig ist; es gebe andere Formen, deren Thätigkeiten vom körperlichen sowohl tanquam a subjecto als auch tanquam ab objecto abhängig seien; das Mittlere zwischen beiden Arten von Formen seien jene, deren Thätigkeit vom Körper zwar nicht tanquam a subjecto, wohl aber tanquam ab objecto abhängig ist. Diese Bezeichnung der Mittelstellung der intellectiven Seele ist unrichtig, weil es thatsächlich Intellectionen gibt, welchen nichts von sinnlicher Vorstellung beigemischt ist; die Mittelstellung der menschlichen Seele muss sonach in anderer Weise bestimmt werden. Der Ordnung der Natur gemäss hat man Formen zu unterscheiden, deren Thätigkeit

---

[1] Dato, quod hic intelligendi modus sit Dei et ceterorum intellectuum, non propterea anima nostra est Deus aut aliquis aliorum intellectuum. Quoniam hunc intelligendi modum Deus habet per essentiam propriam, omne enim quod Deus intelligit, per essentiam ejus intelligit; ceteri intellectus hunc intelligendi modum habent nullatenus dependendo a rebus. At anima nostra aliquo modo dependet a rebus; non enim intelligere potest res materiales, nisi accepit species a phantasmatibus, nec res divinas intuitive atque beatifice, nisi accepit aliquid a rebus, quo attolatur ad beatificam visionem. Ergo aequivoce quasi hic modus intelligendi est animae et ceterorum intellectuum. O. c., c. 64.

[2] Patet nos posse intelligere sine phantasmate duplici experimento: altero quidem, quo nos experimur intelligere simpliciter universalia . . . altero vero, quos nos experimur velle in contrarium illius, ad quod nos movet corpus. O. c., c. 65.

im Körper weder ihren Ursprung hat, noch auch mittelst des Körpers sich vollendet; ferner Formen entgegengesetzter Art, deren Thätigkeit im Körper ihren Ursprung hat und mittelst des Körpers sich vollendet; das Mittlere zwischen beiden sind jene Formen, deren Thätigkeit zwar im Beginne an das Körperliche anknüpft, aber nicht mittelst des Körpers zum Abschlusse kommt. Damit ist die von Pomponatius urgirte wesentliche Beziehung der intellectiven Seelenthätigkeit zum Leiblichen gewahrt, zugleich aber auch in ihre bestimmten Gränzen gewiesen. Niphus lässt die Beziehung der intellectiven Menschenseele zum Körperlichen auch noch nach dem Tode des Leibes fortdauern; sie steht nach seiner Ansicht nicht bloss in einer habitudinellen Beziehung zum Leibe, der ihr im Leben dieser Zeit eignete, sondern nebstdem auch in einer actuellen Beziehung zu einer bestimmten körperlichen Räumlichkeit als Aufenthaltsort nach dem Tode. Albertus Magnus hat in seiner Schrift de origine animae im Hinblick auf den Umstand, dass Aristoteles die Frage über den künftigen Aufenthaltsort der Seelen bei Seite stellte, unter Anschluss an Aeusserungen des Sokrates, Plato und Speusippus sich dafür entschieden, dass die des Leibes ledige Seele auf einen Gestirnkörper gelange, welchem zufolge einer specifischen Beziehung zu dem von der Seele abgelegten Leibe die Bezeichnung Stella compar attribuirt wird;[1] auf dieser Stella compar solle die Seele, je nach dem Werthe oder Unwerthe ihres vorausgegangenen Daseins ein seliges oder unseliges Leben führen. Niphus ist nun wohl der Meinung, dass sich hierüber nichts philosophisch Gewisses sagen lasse, hält jedoch die Ansicht des Albertus für ungleich zulässiger, als jene des Nicoletto Vernia, welcher die Seele in einen anderen Leib übergehen lassen wollte,[2] und glaubt, dass

---

[1] Quid vero sit haec stella compar, libro de intellectu (II, tract. 3, c. 8) diligenter exposui. Nunc vero dicamus, eum planetam de quinque erraticis esse, quae in genitura hominis dominium assumsit. Cum enim corpus humanum virtute hujus factum fuerit, stella virtute saltem semper illi corpori compar atque persimilis dicetur. Hac ratione aliqui Jovis filii dicti sunt, alii Saturni etc. O. c., c. 73.

[2] Praeceptor noster Nicoletus Theatinus in libello, quem de immortalitate animae conscripsit, asserit animam post mortem unius corporis effici formam alterius. Imaginabatur enim, primum instans informationis novi

sie den Anschauungen des Aristoteles nicht widerstreite. Die Stellae compares mögen unter jenen Inseln der Seligen zu verstehen sein, von welchen Plato[1] und Aristoteles[2] sprechen; in der That nehmen sich die Sterne wie leuchtende Inseln in den dunklen Gefilden des Nachthimmels aus. Es scheint indess nicht angemessen, der vom Leibe geschiedenen Seele jenen Stern, der von der Stunde der Geburt an zu ihr in besonderer Beziehung steht, als Aufenthaltsort zuzuweisen; richtiger möchte es sein, mit Plato[3] dafürzuhalten, dass jede Seele denjenigen Stern aufsuche, mit welchem sie sich durch ihr Denken und Thun specifisch verähnlichet hat.[4] Aristoteles scheint in der vorerwähnten Stelle die Sternregion nur den Seelen der Guten und Bewährten als Aufenthaltsort angewiesen zu haben; demnach wären unter der Sternregion die elysäischen Felder zu verstehen, und der Tartarus gemäss den mythologischen Traditionen des Alterthums in die finsteren Tiefen des Erdkörpers zu verlegen. Da aber nach christlicher Anschauung vier Lebenszustände der aus dem irdischen Zeitleben geschiedenen Seelen zu unterscheiden sind, neben jenen der tugendhaften und lasterhaften Seelen auch die der reinigungsbedürftigen Animae mediocres und der unentwickelt gebliebenen Seelen, welche weder gut noch böse sind, so werden auch noch besondere Orte für die beiden letzteren Arten von Seelen zu ermitteln sein, die wohl auch dem von der Erde eingenommenen Raume zuzuweisen sind, jedoch so, dass sie von den in's tiefste

---

corporis esse primum non esse prioris corporis; non enim poterat credere, Aristotelem velle animam posse manere sine corpore, cum nec ponat aliquam intelligentiam sine illo longe superabiliorem. Sed haec positio salva pace tanti viri est contra ea, quae superius diximus. Dicebamus enim, omnes animas solum potentia corpora praecedere, actu vero nullum .... Praeterea Aristoteles 12 Metaph. probat nullam formam factam esse ante ejus compositum .... Alia etiam multa contra hanc opinionem probavimus in libro de intellectu. O. c., c. 66.

[1] Plato Gorg., p. 524.

[2] Aristot. Polit. VII, p. 1334 a, lin. 31.

[3] Vgl. Plato Timaeus p. 42: εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου . . .

[4] Ob unter der Stella compar ein Planet oder ein Fixstern zu verstehen sei, ist schwer zu sagen: quandoquidem Hermes optimus rerum coelestium scriptor dixerit, non esse aliquid in terra, quin proprium in coelo sidus obtineat. Immort. an., c. 73.

Erdinnere verwiesenen Seelen geschieden relativ höhere Oertlichkeiten erfüllen.[1] Dante's Divina Commedia scheint nicht ganz ohne Einfluss auf diese von Niphus vorgenommene Construction der Seelenaufenthalte geblieben zu sein.

Pomponatius stellt die philosophische Erweisbarkeit von Freuden- und Leidenszuständen der vom Leibe getrennten Seele in Abrede, da ihm dieselben als physische Zuständlichkeiten nur im Zusammensein der Seele mit dem Leibe denkbar sind. Er hat einen scheinbaren Anhalt an einer Aeusserung des Aristoteles, der an einer Stelle seiner Ethik sagt,[2] dass der Tod aller Güter und Uebel Ende sei. Soweit die Freuden- und Leidenszustände der Seele durch Erkenntniss und Erinnerung bedingt sind, kommt auch noch dies in Betracht, dass Aristoteles die geistige Thätigkeit in Folge der Verletzung bestimmter innerer Theile des Körpers geschädiget oder gänzlich corrumpirt werden lässt;[3] der vom Leibe geschiedenen intellectiven Seele spricht er die Erinnerung ab, die mit dem Intellectus passivus zu Grunde gehe.[4] Der Verlust der Wiedererinnerung ist jedoch nur relativ zu verstehen, sofern die Erinnerung durch Resuscitation bestimmter sinnlicher Vorstellungen wiedererweckt werden soll. Die im Intellecte aufgehobenen Species rerum gehen demselben nicht verloren. Auch die Continuität des sittlichen Selbstbewusstseins wird durch den Tod nicht unterbrochen. Aristoteles lehrt, dass man, um den richtigen Begriff der Tugend zu erfassen, dreierlei zu berücksichtigen habe: Affect, Potenz, Habitus.[5] Die Tugend ist jener

[1] Dividemus enim terram in tres regiones circulares: prima erit locus mediocrium animarum; secunda eorum, qui ante lucem perierunt; tertia eorum, qui impie vixerunt. Quam rem etsi non ratione naturali dicere possit peripateticus, sic dicendo non adversabitur illis, quae Aristoteles dixit.

[2] Ethic. Nicomach. III, p. 1115 a, lin. 25.

[3] Το νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου. Anim. I, p. 408 b, lin. 24 f.

[4] Χωρισθεὶς (scil. ὁ νοῦς) ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δέ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ. Anim. III, p. 430 a, lin. 22 ff.

[5] Βουλομένους εἰπεῖν τὸ τί ἐστιν ἡ ἀρετή, εἰδῆσαι τίνα ἐστὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα. ἔστι δ' ἃ γίνεται ταῦτα, πάθη δυνάμεις ἕξεις· ὥστε δῆλον ὅτι τούτων ἄν τι εἴη ἀρετή. Magna Moralia I, p. 1186 a, lin. 9 ff.

Habitus, vermöge dessen das rechte Gleichmass in den durch die Affecte bewegten Potenzen hergehalten wird. Affecte hat der Mensch, weil er Körperwesen ist; die Potenzen und Habitus aber gehören der Seele als solcher an, und verbleiben sonach der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe. Durch die sittliche Qualität der ihr verbleibenden Habitus muss auch ihr Lebenszustand bedingt und bestimmt sein, so dass sie entweder Schmerz oder Freude empfindet, je nachdem ihr tugendhafte oder vitiose Habitus inhäriren. In Folge dessen trägt das Laster seine Strafe in sich selbst; es sind dies die Peinen des Schuldbewusstseins, mit welchen die lasterhafte Seele beladen ist. Pomponatius, der diese Strafe, die poena culpae, die wesentliche Strafe der Sünde nennt, kann sie von seinem Standpunkte aus natürlich nicht für einen philosophisch erweisbaren jenseitigen Leidenszustand gelten lassen — schon darum nicht, weil nicht die Furcht vor einer jenseitigen Pein das Motiv der sittlichen Pflichterfüllung sein soll. Um so weniger wird er geneigt sein, noch andere jenseitige Strafleiden zuzugeben, welche ihm unter den Begriff der Poena accidentalis fallen; die sogenannte Poena afflictiva erscheint ihm blos als ein den diesseitigen Lebenszuständen angepasstes Strafmittel. Dem gegenüber vertritt Niphus die Realität eines dreifachen jenseitigen Strafleidens: Poena culpae, Poena damni, Poena sensus. Die Poena damni, welche darin besteht, dass die sündige Seele des Bonum summum beraubt ist, kann als jenseitiger Leidenszustand vom peripatetischen Standpunkte aus nicht in Abrede gestellt werden; sie ist eine denknothwendige Consequenz der dem echten Peripatetiker unläugbaren Seelenfortdauer. Nicht minder wird derselbe die Poena sensus zugestehen müssen, sofern das Wort Sensus im äquivoken Sinne verstanden wird,[1] und demnach die Poena sensus ein seelisches Leiden bedeutet. Die in diesem Sinne verstandene Poena sensus ergibt sich ebenso denknothwendig als Folge der Poena damni, als sich die Seeligkeit als Folge

---

[1] Poenam sensus univoce dictam excludit Aristoteles ab his animabus 1 Anim. (Anim. I, p. 408 b, lin. 11), cum inquit: Dicere autem irasci animam simile est ac si quis dicat eam texere vel aedificare. Immort. an., c. 78.

der Comprehensio summi boni ergibt.[1] Die Poena sensus ist eine doppelte, sofern sie theils aus der Poena damni, theils aus der der Seele anhaftenden Vitiosität resultirt.[2] Eine Poena sensus im eigentlichen Sinne wird der Peripatetiker als Vertreter der natürlichen Vernunft nicht zugeben; deshalb erklären Lactantius[3] und Tertullian[4] ausdrücklich, dass diese Art von Strafe nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch die in den heiligen Schriften niedergelegte Offenbarung gelehrt werde; Avicenna, der diesen Offenbarungsausspruch kennt, sucht sich denselben vom Standpunkte seines philosophisch-peripatetischen Denkens auf seine Weise zurechtzulegen.[5] Plato hingegen, der in Bezug auf göttliche Dinge am Glauben sich zu orientiren gewohnt war und in seinem Timäus die Verehrung der von den Vorfahren überkommenen Ueberlieferung anbefiehlt, spricht wiederholt von einer Poena sensus im eigentlichen Sinne; und Thomas Aquinas[6] erklärt die Möglichkeit derselben aus dem die Seele des Verworfenen treffenden Verluste der vierfachen Illimitatio, welche der Seele gegenüber der Körperwelt zukommt.[7]

---

[1] Aristoteles in substantiis separatis posuit gaudium. Dicit enim 10 Ethic., Deum gaudere optimo et cognatissimo; 12 Metaph. ostendit substantias supernas summopere delectari, quia intelligentia sit optimum et delectabilissimum. Ibid.

[2] Quaeres an poena sequens ignorantiam et sequens vitia sit poena damni; et si est, tunc poena damni non differt a poena sensus aequivoce dicta. Respondeo, ignorantiam posse bifariam considerari, uno modo ut est privatio boni .... alio modo ut ignorantia ponit aliquid in subjecto (scil. carentiam actionis vitiosae), et sic tristitia sequens ignorantiam non est poena damni sed sequens illud positivum. Melius haec distinctio deprehenditur in vitio; nam vitium, ut est privatio boni (scil. virtutis), tristitia sequens est poena damni; ut vitium est habitus aliquid ponens in anima, tristitia sequens est poena sensus animastica sive aequivoce dicta. Ibid.

[3] Inst. div. VII, 21.

[4] Apologet., c. 46.

[5] Avicenna Peripateticus nono libro suae Metaphysicae ait animas impiorum cremari, quatenus apprehendunt ignem sub ratione disconvenientis; veluti, qui somniat aliquando phantastice in somno apprehendens aliquid sub ratione terribilis, majori cruciatu exardet, quam si in vigilia ex praesentia ejusdem cruciaretur. Ibid.

[6] Contr. gent. IV, 90; Quaestt. de anima, qu. 21; Quodlibet. II, art. 23.

[7] Sanctissimus vir Thomas ignem infernum quadrupliciter poenam inferre animae asserit: 1. inquantum ab ea aufert illimitationem loci, et hoc

Thomas tritt überhaupt in dieser Streitverhandlung zwischen Niphus und Pomponatius bedeutsam in den Vordergrund. Formell wird seine Auctorität auch von Pomponatius respectirt, jedoch nur als jene des Theologen, und unter Verwahrung dagegen, dass die philosophischen Deductionen desselben mit jenen des richtig verstandenen Aristoteles sich decken. Niphus hingegen steht nicht an, die Ausführungen des Thomas Aquinas auch dort, wo sie über Aristoteles hinausgehen, als philosophisch vollberechtigt und echt peripatetisch gelten zu lassen; Aristoteles habe nicht Weniges unbestimmt oder unerörtert gelassen, was bei Thomas in vollkommen befriedigender Weise sich behandelt finde; man werde nicht irren, wenn man ihm unter den Peripatetikern den ersten Rang anweise.[1] Die Nothwendigkeit, aus Thomas ergänzende Bestimmungen in die peripatetische Philosophie aufzunehmen, erweist Niphus an der Frage über das Ubi der vom Leibe abgeschiedenen Seelen. Pomponatius hatte aus den bei Aristoteles sich findenden Angaben über das Verhältniss geistiger Wesenheiten zum Raume gefolgert, dass sich kein Ubi der vom Leibe geschiedenen Seele ermitteln lasse und hiemit die Erweisbarkeit ihrer Fortdauer in Frage gestellt sei. Niphus[2] gesteht zu, dass die aristotelische Lehre vom Raume und von den räumlichen Verhältnissen ungenügend behandelt sei. Aristoteles kenne nur zwei Arten von Räumen, jenen der umgrenzten Körper, und jenen, welchen die Geister als wirkende einnehmen; dieser letztere sei der Himmel als der Ort und die Wohnung der Götter. Für die vom Leibe abgeschiedenen Seelen ergibt sich da gar kein Ort; ja man müsste annehmen, dass sie, indem sie nicht aus sich heraus auf An-

---

illam detinendo, ut ne possit alia loca petere, quae sua natura petere apta est; 2. auferendo illimitationem in operando, quoniam facit, ut non ubi vult operetur, quemadmodum secundum ejus naturam operativa est; 3. auferendo illimitationem apprehendendi, quoniam compellit, ut anima ignem, cui assistit, ut nocivum atque terribilem rem apprehendat, quem ex illimitatione apprehendendi ipsa apprehenderet ut bonum et voluptificum; 4. auferendo ab ea illimitationem perfectionis; nam sua natura praeest igni et universae naturae corporeae, et tunc ignis animae praeesse videtur. Immort. an., c. 78.

[1] Thomas vir doctissimus et omnium meo judicio peripateticorum princeps. O. c., c. 72.

[2] O. c., c. 72.

deres wirken, schlechthin unräumlich seien, womit jedoch keineswegs ihre Existenz in Frage gestellt wäre.[1] Denn zufolge ihrer Untheilbarkeit, die von allen echten Peripatetikern vertheidiget wird, könnte sie ja völlig illocal sein. Der Platoniker Alcinous griff vermittelnd ein, indem er dreierlei Arten von Oertlichkeiten und Locationen unterschied, die circumscriptive, die definitive und die Locatio per operationem; der Peripatetiker Duns Scotus eignete sich diese Unterscheidung an. Auf Grund derselben lässt sich behaupten, dass die vom Leibe geschiedene Seele definitive alicubi sei. Aber wie gelangt sie zu diesem ihrem neuen Ubi? Wollte man mit Duns Scotus sagen, durch einen Motus continuus, so würde sich dies wohl mit der aristotelischen Lehre eben so in Einklang bringen lassen, wie die Annahme einer Mutatio subita.[2] Niphus kann sich jedoch mit keiner dieser beiden Annahmen befreunden. Ihm erscheint die thomistische Ansicht als die richtige, welcher zufolge der des Leibes ledigen Seele dieselbe Art der Bewegung zukommt, wie dem Engelgeiste, der zum Räumlichen per contactum virtutis in Beziehung steht, und durch dieses sein Verhältniss zum Räumlichen der Nothwendigkeit des von Duns Scotus angenommenen Motus continuus entrückt ist.[4] Der Art und Weise, in welcher Thomas[3] zeigt, wie der Engelgeist von einem Orte im Raume zu einem entfernten anderen ohne Durchschreitung aller Medien zwischen beiden gelangen könne, zollt Niphus seine vollste Bewunderung.

So sehen wir die averroistische Bewegung auf psychologischem Gebiete im Bereiche der christlichen Peripatetik schliesslich an demjenigen Punkte anlangen, bei welchem sie der Natur der Sache nach anlangen musste, wenn der christliche Gedanke sein Recht behaupten sollte. Die beiden geschichtlichen Grenzpunkte

---

[1] Aristoteles enim contra antiquos 4 Physic. ait: Licet omne quod est in loco, sit ens, non tamen omne ens est in loco. Ibid.

[2] Per mutationem subitam, quomodo si daretur vacuum, grave fierit deorsum. Ibid.

[3] Sufficiat nobis dicere animam non esse in loco per hoc quod continetur a loco, sed potius quia virtute sua illam continet, sic movetur non per hoc quod ipsa successive commensuretur loco, sed per hoc quod successive sua virtute diversa loca tangit. Ibid.

[4] 1 qu. 53, art. 2.

dieser Bewegung sind die beiden kirchlichen Lehrentscheidungen, deren erste festsetzte, dass die Seele die Wesensform des Leibes sei, während die letztere die Seelenunsterblichkeit, d. i. die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Informationsprincipes der menschlichen Leiblichkeit, declarirte. Während die erstere Lehrbestimmung die wesenhafte Einheit des concreten Menschenwesens gegenüber einem unwahren Dualismus betonte, sollte durch letztere der denknothwendigen Wesensdualität das ihr zukommende Wahrheitsrecht gewahrt werden. Damit war aber eine Seite des anthropologischen Problems berührt, deren philosophische Erörterung sich mittelst der aus der aristotelischen und platonischen Philosophie entlehnten Auffassungsweisen keinem vollgiltigen Abschlusse entgegenführen liess, sondern von dem ohnedies bereits am Endpunkte seiner Entwickelung angelangten mittelalterlichen Peripatetismus der neueren nachscholastischen Philosophie als ungelöst gebliebene Denkaufgabe übermacht wurde. Die eingehende methodische Bearbeitung derselben nahm ihren Anfang mit der cartesischen Philosophie, welche, hierin noch von platonischen Reminiscenzen abhängig, einen unvermittelten Dualismus zwischen Geist und Körper aufstellte. Welcher Art von Lösung das fragliche Problem schliesslich vom Standpunkte des neuzeitlichen speculativen Theismus entgegengeführt wurde, ist im Verlaufe dieser Abhandlung anlässlich der Beleuchtung der dem christlichen Averroismus unbewusst zu Grunde liegenden philosophischen Denkmotive in Kürze angedeutet worden.

V. SITZUNG VOM 9. FEBRUAR 1881.

Herr L. F. Freiherr v. Eberstein in Dresden übersendet mit Zuschrift die dritte Folge seiner ‚Urkundlichen Nachträge zu den geschichtlichen Nachrichten von dem reichsritterlichen Geschlechte Eberstein vom Eberstein auf der Rhön'.

Ferner werden der Classe nachfolgende Subventionsgesuche vorgelegt:

1. Von Herrn Dr. A. Kohut, Oberrabbiner in Fünfkirchen, für die Herausgabe des 3. Bandes seines Werkes ‚Aruch completum';

2. von Herrn Franz Kopetzky, Bürgerschul-Director in Wien, für die Drucklegung seines Werkes ‚Joseph und Franz Anton von Sonnenfels';

3. endlich von Herrn Joseph Hösmair, k. k. Gymnasial-Professor in Feldkirch, für eine Reise zur Durchforschung der vorarlbergischen Archive.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften, königl. preussische zu Berlin: Monatsbericht. September und October 1880. Berlin, 1881; 8⁰.

Biker, Julio Firmino Judice: Supplemento à collecção dos tratados, convençoes, contratos e actos publicos celebrados entre a Corôa de Portugal e as mais potentias desde 1640. Tomo XXII, XXIII, XXVI, XXVIII, XXIX. Lisboa, 1880; 8⁰.

Budapest, Universität: Akademische Schriften aus den Jahren 1879—1880; 4⁰ und 8⁰.

Cardona Enrico: Dell' Antica Letteratura catalana. Studii. Napoli, 1878; 8⁰.

Eberstein, Louis Ferdinand Freiherr von: Urkundliche Nachträge zu den geschichtlichen Nachrichten von dem reichsritterlichen Geschlechte Eberstein vom Eberstein auf der Rhön. Dritte Folge. Dresden, 1880; 8⁰.

Gesellschaft, gelehrte Estnische zu Dorpat: Verhandlungen. X. Band, 3. Heft. Dorpat, 1880; 8⁰.

Göttingen, Universität: Akademische Schriften pro 1879—1880. 67 Stücke 4⁰ und 8⁰.

Postolacca, Achilles: Synopsis numorum veterum, qui in museo numismatico Athenarum publico adservantur. Athenis, 1878; gr. 4⁰.

Smithsonian Institution: Annual Report of the Board of Regents for the year 1878. Washington, 1879; 8⁰. — Smithsonian Contributions to Knowledge. Vol. XXII. City of Washington, 1880; gr. 4⁰. — Miscellaneous Collections. Vol. XVI. und XVII. Washington, 1880; 8⁰.

Society, the royal geographical: Proceedings and Monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 2. February, 1880. London; 8⁰.

Verein für Erdkunde zu Halle a./S.: Mittheilungen. 1878, 1879 und 1880. Halle; 8⁰.

VI. SITZUNG VOM 16. FEBRUAR 1881.

Die k. italienische Botschaft in Wien übermittelt Namens des königlichen Unterrichts-Ministeriums den zweiten Fascikel des ‚Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia'.

Ferner überreichen die Directoren des archäologisch-epigraphischen Seminars an der Wiener Universität, Herr Professor Dr. Benndorf und Herr Professor Dr. Hirschfeld die beiden ersten Hefte der ‚Abhandlungen' des genannten Institutes.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier übersendet eine Abhandlung: ‚Zwei Reisen nach dem Westen Japans in den Jahren 1369 und 1389 n. Chr.' mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Denkschriften.

Das w. M. Herr Dr. Büdinger legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung vor, welche den Titel führt: ‚Die Entstehung des achten Buches Otto's von Freising, eine universal-historische Studie'.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Annuario marittimo per l'anno 1881. XXXI. Annata. Trieste, 1881; 8⁰. — Repertorio delle leggi ed ordinanze marittime e dei trattati dal 1835 al 1881; 8⁰.

Bureau, k. statistisch-topographisches: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte. Jahrgang III. 1880. Heft I—IV. Stuttgart, 1880; 4⁰.

Gesellschaft, k. k. geographische in Wien: Mittheilungen. Band XXIV (N. F. XIV), Nr. 1. Wien, 1881; 8⁰.

Perreau, Pietro: Catalogo dei codici ebraici della biblioteca di Parma non descritti dal de Rossi. Firenze, 1880; 8⁰.

United States: Message from the President communicating Information in relation to the proceedings of the Internationel Monetary Conference held at Paris in August, 1878. Washington, 1879; 8⁰.

Upsala, Universität: Akademische Schriften pro 1878, 1879 und 1880. 25 Stück 4⁰ und 8⁰.

Verein, historischer, der Pfalz: Mittheilungen. IX. Speyer, 1880; 8⁰. — Katalog der historischen Abtheilung des Museums in Speyer. Speyer, 1880; 8⁰.

Die Entstehung des achten Buches Otto's von Freising.

eine universalhistorische Studie

von

Max Büdinger,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

---

§. 1.

Otto's Stellung in der universalhistorischen Literatur.

Das Werk, dessen Construction überhaupt und vornehmlich letztes Buch die nachfolgenden Untersuchungen zu erhellen suchen, ist von dem Bischofe Otto von Freising wesentlich zwischen den Novembermonaten der Jahre 1145 und 1146 beendet worden,[1] nachdem es ihn längere Zeit, nachweislich schon im Frühjahre 1143, beschäftigt hatte.[2]

Das Werk bildet in gewissem Sinne die Mittelstufe universalhistorischer Erkenntniss zwischen den im Jahre 329[3] beendeten ‚zwei Büchern Chronik' des Bischofs Eusebius von Caesarea und den vom November 1735 an datierten Briefen

---

[1] Ob das Werk freilich überhaupt publiciert wurde, ehe es dem Kaiser Friedrich I. überreicht ward, ist sehr zweifelhaft; vgl. unten S. 331 und 358, Anm. 1. Dass er um Ostern (31. März) 1146 an dem achten Buche schrieb, wird S. 358 ebenfalls dargethan.

[2] Roger Wilmans im Archive der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde X, 141 flgde; minder genau: ebendas. XI, 19 und in der Vorrede zur Edition S. XVI der Schulausgabe, deren Seitenzahlen im Folgenden gemeint sind, wo nicht ausdrücklich die der Mon. Germ. Scriptt. XX angegeben ist. Von älteren Meinungen über die Abfassungszeit (vgl. Bonifacius Huber, Otto von Freising, München 1847, S. 62) kann man jetzt absehen. Wilmans selbst ist vorzeitig, am 28. Januar 1881, unseren Studien entrissen worden. Manch' schärferes Wort in dieser Abhandlung, das dem Lebenden gesagt werden durfte, möge daher Entschuldigung finden.

[3] Eusebi chronicorum libri duo ed. A. Schoene II, 191.

Lord Heinrich Bolingbroke's ‚über das historische Studium'.[1] Ausdrücklich und wiederholt nennt Otto gerade Eusebius als eine Hauptquelle, wenn er ihn auch selbstverständlich aus Hieronymus' Uebersetzung kannte[2] und selbst diesen meist nur in der Herübernahme benutzte, welche Otto in der ersten Recension seines so häufig ausgeschriebenen ältern Zeitgenossen, des niemals genannten und wohl von Otto etwas zu sehr missachteten Ekkehard von Aurach,[3] gefunden hatte. Niemand hat aber nach ihm bis auf Lord Bolingbroke über den universalhistorischen Stoff frei, wie Bischof Otto, zu verfügen verstanden.[4]

Und noch mehr vielleicht als an diese Beiden, knüpft sich an Otto eine Reihe von Anschauungen und Eintheilungen allgemeiner Geschichte, die uns jetzt so selbstverständlich und gleichsam von Ewigkeit her bestehend erscheinen, wie unsere von Babylon stammenden Wochentage.

§. 2.

Der Titel des Werkes.

Seltsamer Weise ist der definitive Titel, den Otto seinem Werke gegeben hat, nicht mehr mit Sicherheit festzustellen.

---

[1] Näheres habe ich über diesen Zusammenhang in meiner Züricher Antrittsrede ‚über Darstellungen der allgemeinen Geschichte' in Sybel's historischer Zeitschrift VII, 117 beigebracht. Riezler, Geschichte Baierns, I, 631 flgde und 803 flgde, bringt noch einige weitere Beobachtungen, darunter den Nachweis S. 632, dass Otto noch im Jahre 1138 nach dem 13. März einen Vorgänger im Bisthume Freising, Namens Matthäus, hatte, was mir besonders erwünscht war.

[2] Wilmans' Bedenken (Archiv X, 156) scheinen mir doch die Kritik über ihr Ziel zu treiben, wenn er annimmt, Otto habe es, weil er des Rufinus' Uebersetzung von Josephus benutzte, für erlaubt gehalten, Josephus statt Eusebius' Kirchengeschichte zu citieren, die eben auch Rufinus übersetzt hat.

[3] Denn es scheint mir bei Otto's Stellung und Verbindungen durchaus undenkbar, mit Wilmans (a. a. O. 167) zu supponieren, dass Otto Ekkehard's Namen nicht gekannt habe. Immerhin dürfte die von Wilmans 161 flgde eröffnete Untersuchung, wie weit unter Otto's historia Romana gerade Ekkehard verstanden sei, bei weiterer Forschung zu sichereren Ergebnissen führen.

[4] Schon Wilmans, Archiv X, 140 bemerkt anerkennend Otto's Bestreben, die Masse des geschichtlichen Stoffes geistig zu durchdringen.

Kaiser Friedrich I., sein Neffe, dem er das Werk etwa in der zweiten Hälfte des September 1156 überreichen liess, nennt es eine Chronik.[1] Auch die Münchener Handschrift, welche noch im zwölften Jahrhundert in dem von Otto reformirten Kloster Scheftlarn geschrieben ist, bezeichnet das Werk als solche.[2] Aber schon die ebenso alte Grazer Handschrift aus dem Kloster Sanct Lamprecht lässt diese Ueberschrift weg.[3] Wie sich die übrigen ursprünglichen, namentlich die von welfischen und wittelsbachischen Parteiinteressen unabhängigen Handschriften hierin verhalten, bliebe noch festzustellen.

Allerdings hat nun Otto bei der ersten Redaction, oder wohl vielmehr bei dem Beginne derselben, in der Ueberschrift zu der Widmung des Werkes, demselben einen Titel gegeben. Die Widmung ist an Isingrim, einen ‚Bruder‘, d. h. doch wohl gleich Otto selbst einen Cistercienser, vielleicht von Morimond,[4]

---

1 ‚Cronica, quae tua sapientia degessit, vel desuetudine inumbrata in luculentam erexit consonantiam‘, sagt Kaiser Friedrich's die Gesta einleitender Brief über die durchsichtige innere Anordnung des Werkes doch sehr treffend. Einer Note der neuerlich erschienenen ersten Abtheilung von Giesebrecht's fünftem Bande der Kaisergeschichte (S. 105) entnehme ich, dass Kaiser Friedrich in einer Urkunde vom 6. August 1167 aus dem sechsten Buche längere Stellen anführe und das Werk als Kaiserannalen bezeichne. Die in Rom erhaltene Urkunde betrifft die Uebertragung der Gebeine des heil. Bartholomäus und erwähnt nach Dudik iter Romanum I, 38: annales praedecessorum nostrorum catholicorum Imperatorum — was denn freilich eine etwas seltsame Verwerthung wie Bezeichnung von Otto's Werke ist.

2 Incipiunt chronica domni Ottonis Frisingensis episcopi. SS. XX, 116, cf. p. 103, l. 30.

3 Diese Grazer Handschrift hat überhaupt keine eigentliche Ueberschrift, sondern nur: Ottonis Frisingensis episcopi ad Fridericum primum Caesarem epistola foeliciter incipit. SS. XX, 116 n. a., cf. p. 105, l. 12.

4 Denn dahin, wo er das nie mehr abgelegte Ordenskleid genommen — in habitu monachili, quam nunquam in episcopatu deposuerat, Continuatio Claustroneoburgensis SS. IX, 611 — wo er die Würde des Abtes erhalten hatte, zog es ja Otto so sehr, dass er schon erkrankt dahin reiste und dort starb, ja in vollem Vertrauen vor dem Tode dortigen Gelehrten — literatis et religiosis viris sagt Ragewin gesta Friderici IV, 11, p. 247 — sein anderes Geschichtswerk zu dogmatischer Durchsicht übergab. Wilmans hat mit Anderen auf Weihenstephan für Isingrim's

gerichtet. Diese Widmung wurde doch allem Anscheine nach mit dem ersten Buche abgesendet, da in den Prologen der späteren, die ganz allmälig entstanden, wiederholt auf sie als einen in der Erinnerung liegenden Gegenstand zurückgewiesen wird. In dieser Widmung bezeichnet er es ausdrücklich als ein Werk ‚von den beiden Staaten',[1] dem irdischen nämlich und dem himmlischen. Er erklärt es gleich in dem Widmungsschreiben für eine Art moralischer Pflicht, dass er auch über den Himmelsstaat berichte, soweit ihm schriftliche Aufzeichnungen zur Verfügung stehen.[2]

Doch sind ihm schon nach Vollendung des zweiten Buches seines Werkes, wenn ich mich nicht täusche, Zweifel über die Richtigkeit jener Titelüberschrift gekommen. ‚Die Geschichte von den beiden Staaten,' sagt er, ‚möchte ich, nachdem ich sie in irgendwie gerathener Form bis auf Octavian geführt habe, vornehmlich da wir jetzt zu den christlichen Zeiten gekommen sind, um so lieber zu vollenden nicht Anstand nehmen, als ich über den Staat Gottes wegen des erstehenden Glaubens eingehender reden können werde.'[3] Eine neue Möglichkeit eröffnet sich ihm dann unter der Arbeit am Ende dieses dritten Buches bei Constantinus' des Grossen Regierung: ‚Christi aufgerichteter Staat soll erhöht werden und, mit Ihm in Ewigkeit zur Herrschaft bestimmt, zur Vollendung gelangen.' ‚Der Herr hat seinen, vor der Weltschöpfung vorausgeordneten Staat einige Zeit verborgen sein lassen wollen, zu geziemender

Wohnsitz gerathen; auch seine Bemerkungen über den Titel des Werkes (Archiv X, 133) sind nicht befriedigend.

[1] Ottonis Frisingensis ecclesie episcopi de duabus civitatibus ad Isingrimum prologus incipit.

[2] — de spe quoque sequentis (temporis), quantum ex scripturis colligere potuero, non tacere, sed et civium eius in hac peregrinantium memoriam facere.

[3] Er gedenkt hier zunächst des ‚Versprechens' der Ankündigung der Büchereintheilung am Schlusse des Dedicationsbriefes an Isingrim und der Gleichsetzung von Rom und Babylon im Prologe des zweiten Buches: Sponsionis meae non immemor, dilecte frater, de duabus civitatibus usque ad Octaviani Caesaris tempora qualicunque deductam historiam eloquio, praesertim cum ad christiana tempora jam venerimus, donante Deo tanto libentius, quanto de civitate Dei ob nascituram fidem uberius dicere potero, complere non dubitaverim.

Zeit aufzurichten verfügt.'[1] Im Prologe des fünften, nach dem Ende des weströmischen Reiches mit Theodorich dem Grossen beginnenden Buches ist ihm aber unter den Fehden und Leiden seiner eigenen Zeit der himmlische Charakter des von Constantinus mit dem Christenthume verbundenen und nunmehr von den Deutschen regierten Römerreiches doch wieder zweifelhaft geworden. ,Unseren Vorgängern, Männern von berühmter Weisheit und herrlicher Begabung,' so gesteht er sich und uns, ,sind viele Dinge verborgen geblieben, welche im Fortgange der Zeiten und unter der Wirkung der Begebenheiten uns klar zu werden angefangen haben.'[2] Wohin kommt da Augustins bisher befolgte Lehre von den beiden Staaten! Da sagt uns Otto, während sein Halbbruder Konrad III. in weltlichen Dingen in der That so unmächtig war und die Kirche von einem so selbstlosen Mönche wie Papst Eugen III. und dessen Lehrer Bernhard von Clairvaux geleitet wurde: ,Wohin es mit jenem römischen Reiche gekommen ist,[3] das die Heiden um seiner Herrlichkeit willen für ewig, die Unsrigen fast für göttlich gehalten haben, sieht ja Jedermann!'[4] ,Schon schöpft die Welt gleichsam die letzten Athemzüge des äussersten Greisenalters.'[5] Von den ,beiden Staaten' glaubt er daher

[1] Civitas autem Christi exaltata exaltabitur ac in aeternum cum ipso regnatura consummabitur. Liber III s. f. Dominus enim, qui civitatem suam, ante constitutionem mundi praeordinatam, ad tempus latere voluit, tempore quo decuit exaltare disposuit. Prologus libri IV.

[2] — — multae antecessores nostros, praeclarae sapientiae ac excellentium ingeniorum viros, latuerunt causae, quae nobis processu temporum ac eventu rerum patere coeperunt.

[3] Die Berechtigung Otto's zu glauben, dass die weltliche Macht oder doch die des Kaiserthums ans Ende gekommen sei, hebt der verewigte K. W. Nitzsch (Staufische Studien, Sybel's historische Zeitschrift III, 335 flgde) auch seinerseits sehr beredt hervor; nur hat er die Wandlungen in Otto's Gesammt- und Einzelanschauungen nicht zum Gegenstande der Beobachtung gemacht.

[4] Proinde Romanum imperium, quod pro sui excellentia a paganis aeternum, a nostris pene divum putabatur, jam ad quid devenerit, ab omnibus videtur. Ib. 217.

[5] mundum, quem pro mutatione sui contempnendum praedixerunt, nos iam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus. Ib. 218. Nos autem, tanquam in fine temporum constituti, in dem Widmungsbriefe an Isingrim p. 6 gehört doch nicht in denselben Zusammenhang.

hinlänglich gehandelt zu haben.[1] Von Theodosius dem Ersten, so meint er nunmehr, könne man, da mit geringen Ausnahmen Alle Katholiken geworden seien, die Geschichte nur éines Staates, ‚welchen ich die Kirche nenne‘, behandeln.[2] Ausdrücklich corrigiert er seine frühere Auffassung.[3]

Im Fortgange der Erzählung bis zur Theilung des Frankenreiches unter Ludwigs des Frommen Söhne scheint er seine ganze Staatentheorie ausser Acht gelassen zu haben und sagt nur in der Einleitung zum sechsten Buche, man sehe hier den steten Kampf des Stärkern gegen den Schwächern.[4]

Wie er nun aber mit dem Ende dieses Buches zu dem Tode Gregor's VII. und somit in die volle Hitze des Kampfes zwischen Staat und Kirche gekommen ist, drängt sich ihm die Staatentheorie wieder von selbst auf. Er verwahrt sich merkwürdig genug gegen die Zumuthung, als ob er ‚christliche Herrschaft von der Kirche zu trennen‘[5] wünsche — man glaubt fast einen Prediger Neuenglands, aus den Gegnern der Confessionslosigkeit des Staates, um 1640 zu hören. Er erinnert an seine frühere Erklärung,[6] dass mit Theodosius die Geschichte nur éines Staates, der Kirche nämlich, beginne, die er jedoch jetzt als eine ‚gemischte‘ bezeichnet.[7]

---

[1] Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ac inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto. Ib.

[2] . . . ad Theodosium seniorem. Ac deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes exceptis paucis catholici fuerunt, videor mihi non de duabus civitatibus, sed de una tantum quam ecclesiam dico historiam texuisse. Ib. Auch ein Theil des vierten Buches handelt daher schon nur von dem éinen Staate.

[3] Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, dixerim duas, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis. Ib. p. 219.

[4] Ubi maiores a minoribus, inferiores a potentioribus sorberi ac ad ultimum se ipsos, cum materiam non invenerint, discerpere conspicimus. p. 253.

[5] Nemo autem propter haec verba nos christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis esse noscantur. Prologus l. VII, p. 295.

[6] Vgl. oben S. 328, Anm. 3.

[7] a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non jam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse. l. l.

So ist er nach Vollendung der ganzen weltlichen Geschichte ‚bis zum gegenwärtigen Jahre 1146‘[1] bis zu dem Ziele gekommen, dass er alle Klosterbrüder ersuchen kann, Fürbitte dafür einzulegen, dass er schicklich von dem Ende und wohl auch der Absicht des Gottesstaates handeln möge.[2] Aber noch vor der Betrachtung der überirdischen Dinge, die er im achten Buche vorführen will, ist er mit den Einleitungsworten des Prologes zu diesem Buche an das Geständniss gelangt, dass er das Buch zwar ‚von den beiden Staaten‘ betitelt — d. h. wohl in der Zueignungsepistel an Isingrim genannt — habe, dass dasselbe jedoch eigentlich in drei Theile zerfalle, drei Zustände oder Staaten behandle: den der heidnischen Zeit, den irdischen der christlichen und endlich dieser christlichen Zeit himmlischen Staat.[3]

Dass Otto das Werk unter dem Titel ‚von den beiden Staaten‘ dem Kaiser Friedrich habe übergeben lassen, wird man hienach kaum annehmen dürfen. In dem Einführungsbriefe an den Kaiser sagt er denn auch, er sende dasselbe durch den Abt Rapoto und ‚unsern Capellan Ragewin, welcher nach unserm Dictate diese „Geschichte“ aufgezeichnet hat‘,[4] wie er schon in dem Briefe an Isingrim sagt, er habe es nach dessen Bitte nöthig gefunden, eine ‚Geschichte‘ zusammenzustellen, welche die Sorgen der Bürger von Babylon und

---

[1] l. VII, c. 34.

[2] Omnes hii ab omni misero mundi rotatu . . . seclusi . . . nos . . . ad ea quae secuntur, quis scilicet finis civitati Dei maneat, quae perditio reprobam mundi civitatem expectet, dicenda precibus suis aptos efficiant. l. VII s. f., p. 341.

[3] Hoc opus nostrum, quod de duabus civitatibus intitulavimus, trifarie distinctum invenitur. Cum enim civitas Christi seu regnum eius secundum praesentem statum vel futurum ecclesia dicatur, aliter se modo, quamdiu bonos et malos in uno gremio fovere cernitur, habet, aliter tunc, cum solos bonos in superni sinus gloria servabit, habitura erit, aliter antequam plenitudo gentium introiret, sub principibus gentium vivens, se habuit cet. p. 356.

[4] Misimus autem praesentium latores . . . Rapotonem . . . et capellanum nostrum Ragewinum, qui hanc historiam ex ore nostro subnotavit. p. 3. Dieser selbst gebraucht den gleichen Ausdruck für Dictat bei den gesta Friderici IV, 11, p. 246: Ego autem qui huius operis principium eius ex ore adnotavi finemque eius principis jussu perficiendum suscepi.

derjenigen des Reiches Christi schildere.[1] Doch kann auch dies nicht der definitive Titel sein.

Zunächst ist bemerkenswerth, dass Otto gleich im Beginne desselben Briefes sagt, er sende dem Kaiser auf dessen Wunsch das Buch, welches er ‚vor einigen Jahren über die Wandlung der Dinge geschrieben'[2] habe. So sagt er auch in dem Begleitschreiben an den Kanzler Reinald, dem er die noch zu erörternde geistige Bedeutung seines Werkes ans Herz legt, er habe von den ausserhalb der vier Weltmonarchien stehenden kleinern Reichen ‚nur gelegentlich gesprochen, und um die Wandlung der Dinge darzuthun'.[3] An den frühern Titel erinnert er zugleich mit der von ihm selbst[4] aufgegebenen Wendung, er habe im achten Buche über die Auferstehung der Todten ‚und das Ende beider Staaten gehandelt'.[5]

Er kommt mit der neuen Bezeichnung freilich einem Gedanken nahe, den er selbst schon bei Beginn des Dedicationsbriefes an Isingrim geäussert hatte,[6] der auch sonst, namentlich gegen Ende des ersten Buches[7] und im Prologe des zweiten,[8] wenngleich nur im Zusammenhange und keineswegs titelmässig begegnet, aber auch in dem leidenschaftlichen Bekenntnisse Ausdruck findet, er schreibe Geschichte nicht um Neugier zu befriedigen, sondern um das Elend der vergänglichen Dinge zu zeigen.[8]

---

[1] necessarium ratus sum . . . historiam texere, per quam largiente Deo, erumpnas civium Babyloniae, gloriam etiam regni Christi, post hanc vitam sperandam in hac exspectandam ac praegustandam Jerusalem civibus ostenderem. p. 7.

[2] Petivit vestra imperialis majestas a nostra parvitate, quatenus liber, qui ante aliquos annos de mutatione rerum a nobis ob nubilosa tempora conscriptus est, vestrae transmitteretur serenitati p. 1.

[3] de caeteris regnis incidenter tantum et ad ostendendam rerum mutationem disputans. p. 4.

[4] Vgl. oben S. 331, Anm. 3.

[5] Sicque in octavo de resurrectione mortuorum fineque utriusque civitatis loquens opus terminavi.

[6] Saepe multumque volvendo mecum de rerum temporalium motu ancipitique statu, vario ac inordinato proventu cet.

[7] Exaggerare hoc loco mutabilium rerum miserias non est necesse. I, 32.

[8] Superiore libro promisisse me recolo de rerum mutatione ac miseriis scripturum.

[9] — — cum non curiositatis gratia, sed ad ostendendas caducarum rerum calamitates scribamus, historiam stringere volumus. II, 32.

Ich denke, man wird vermuthen dürfen, dass das dem Kaiser Friedrich I. überreichte Werk Otto's den Titel de mutatione rerum, vielleicht mit dem Beisatze libri octo führte — was dem Muster seiner römischen Geschichtsbüchertitel nahe käme, auch einigermassen an Orosius' adversus paganos historiarum libri septem erinnert. Kaiser Friedrich selbst aber hat es, wie wir sahen, kurzweg als Chronik bezeichnet, und dieser Titel hat dann bei den Nachkommen überwogen.

§. 3.

Die Eintheilung.

Zunächst hat er sich ja auch nach seiner eigenen Darstellung an Orosius für den weltlichen Staat gehalten und wohl eben deshalb von Anfang an seinen entsprechenden Stoff in sieben Bücher getheilt und sogar wie jener spanische Schüler das erste Buch mit der Gründung Roms durch Romulus geschlossen. Aber nicht nur alle die folgenden Eintheilungen der Bücher, auf die wir sogleich zurückkommen, lassen unmittelbar den ächten universalhistorischen Genius erkennen, sondern schon diese erste am Orosianischen Gängelbande vorgenommene, von Adam beginnende Abtheilung hat einige Weihe erhalten, indem Otto auch Orosius' Meister Augustinus grundsätzlich und von Anfang zu Rathe zog.

Gerade hiebei bemerkt man, wie überhaupt in diesem ersten Buche eine gewisse Ungelenkigkeit in der Handhabung des Materiales, die wohl Lord Bolingbroke's Spott nicht entgangen wäre, wenn er sie gekannt hätte: die Epoche der Gründung Roms wird mit einer freien Wiederholung von Worten Augustin's[1] dem angeblich ersten Sturze des assyrisch-babylonischen Reiches durch die Meder gleichzeitig gesetzt.

---

[1] Procas . . . cuius tempore quia jam quodammodo Roma parturiebatur, illud omnium regnorum maximum Assyriorum finem tantae diuturnitatis accepit; ad Medos quippe translatum est . . . Procas autem regnavit ante Amulium. De civitate Dei XVIII, 21. Cum igitur regnum Romanorum, ut ita dixerim, parturiret, regnum illud nobilissimum ac potentissimum Babyloniorum longo diurturnitatis senio marcescere coepit. Otto I, 30.

Aber absichtlich weicht Otto von Augustin's Berechnungen ab, wenn er die entsprechende Gleichzeitigkeit der hebräischen Geschichte zwar bei Ahaz oder Hiskias[1] nicht unerwähnt lässt, aber unter den Propheten Elias und Elisa[2] besonders hervorhebt.

Denn hier tritt das noch zu erörternde mystische Motiv des Geschichtschreibers in seine Rechte, welches gerade die edelsten Zeitgenossen und vollends Otto's Ordensbrüder, die Cistercienser, erfüllte.

Um so bemerkenswerther ist, wie gesagt, der helle Blick, mit welchem er die weiteren Epochen gewinnt. Die nächste wird ihm von Cäsar's Ermordung oder Octavian's Aufkommen[3] bezeichnet, mit welchem ja ungefähr Christi Geburt zusammenfalle,[4] während Orosius' sechstes Buch diese mit der scheinbaren Genauigkeit des Dilettanten innerhalb der Regierung des Kaisers Augustus mit dem auf den Befehl desselben angestellten Census zu erreichen sucht. Die Theorie von den vier Weltmonarchieen, mit welcher sich noch im sechzehnten Jahrhundert Melanchthon und Sleidanus müde geschleppt haben,[5] existirt für Otto, obwohl er sie dem Kanzler Reinald als ein selbstverständliches Dogma bezeichnet,[6] nur in unsrem heu-

---

[1] Tempore igitur, quo Roma condita est . . . rex tunc erat in Juda, cuius nomen erat Achaz, vel sicut alii computant, qui ei successit Ezechias, quem quidem constat optimum et piissimum regem Romuli regnasse temporibus; in ea vero Hebraici populi, quae appellatur Israël regnare coeperat Osee. Augustinus l. l. XVIII, 22.

[2] qui eximiis vitae meritis coelum claudere ac rursum aperire . . . a Domino meruere. Otto I, 29.

[3] — ad Octaviani Caesaris tempora. Prologus libri tertii. So beginnt auch das dritte Buch selbst, wie ich meine, ganz correct: anno ab Urbe condita 710, interfecto Gaio Julio Caesare, Octavianus, qui testamento cet. So muss man eben universalhistorisch den Principat beginnen lassen.

[4] — quatenus ad eam quae sub Augusto ex nativitatis Christi adventu toti mundo reddita est pacem dicendam festinemus. Zweites Buch am Ende.

[5] ‚Ueber Darstellungen der allg. Gesch.' a. a. O. 121 flgde.

[6] Quatuor principalia regna, quae inter caetera eminerent, ab exordio mundi fuisse in finemque eius secundum legem totius (ein seltsam rationeller Ausdruck in diesem Munde!) successive permansura fore ex visione quoque Danielis percipi potest. Horum ergo principes secundum cursum temporis enumeratos, primos Assirios, post suppressis Chaldaeis . . .

tigen Sinne der Aufeinanderfolge von Weltreichen bis auf das römische,[1] ohne dass seine universalhistorische Eintheilung hiedurch beeinflusst würde.

Wenn er dann das dritte Buch mit Constantinus' Bekehrung schliesst, so ist er, wie früher bemerkt wurde,[2] über die Richtigkeit dieser nicht einmal bis zur Katholicität des Reiches führenden Epoche später selbst zweifelhaft geworden. Wie vollkommen richtig die vierte bis auf Odovakar[3] geführte Abtheilung gerade dem heutigen Stande universalhistorischer Kenntniss entspricht, habe ich neuerlich in unseren Schriften[4] auszuführen gesucht. Factisch führt das vierte Buch freilich — wie ebenfalls theoretisch richtig — bis zum vollen Siege Chlodovech's oder, wie er zu Beginn des fünften Buches sagt, bis zur Besetzung des Römerreiches durch die Barbaren.[5]

Welche Wirkung auf ihn selbst die nächste von ihm angenommene Epoche, die der Theilung des Frankenreiches unter Ludwigs des Frommen Söhne hatte, ist früher (S. 330) erörtert worden. Ob nicht des Frankenfürsten Karl Sieg über die Araber bei Cenon vom 25. October 732[6] eine bessere Epoche bilde, wird wohl heute mindestens fraglich sein. Dass aber für einen Beobachter aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts die Wirksamkeit Gregor's VII., deren Folgen in Staat und Kirche noch überall sich geltend machten, den letzten natürlichen Abschnitt bot — für Otto also das Ende des sechsten Buches — dürfte wohl nicht bestritten werden.

Medos et Persas, ad ultimum Graecos et Romanos posui eorumque nomina usque ad praesentem imperatorem subnotavi. p. 4.

[1] Et de potentia quidem humana, qualiter a Babyloniis ad Medos et Persas, ac inde ad Macedones et post ad Romanos . . . derivatum sat dictum arbitror. Prologus libri V, p. 218. Ita nimirum potestas temporalis a Babylone devoluta ad Medos unde ad persas, post ad Graecos ad ultimum ad Romanos et sub Romano nomine ad Francos translata est. V, 36.

[2] Vgl. oben S. 332, Anm. 4.

[3] Quartus ad Odoacrum regnique invasionem a Rugis kündigt er selbst schon in dem Prospecte p. 9 an.

[4] S. B. XCVII, S. 917 flgde.

[5] Occupato a barbaris Romanorum imperio cet.

[6] Breyssig, Karl Martell (Jahrbücher des fränkischen Reiches) 56; G. Weil Geschichte der Chalifen, I, 646.

§. 4.

Verhältniss zu Bernhard von Clairvaux.

Der geistliche Charakter, in welchem Otto den ganzen Ablauf der Universalhistorie betrachtet, ist für ihn nicht nur das eigentlich Erhebliche, sondern auch durchaus das Ursprüngliche und gleichsam Pflichtgemässe in seiner Arbeit. Es bildet den Berührungspunkt seiner Weltanschauung mit der seines Ordens der Cistercienser. Diese Anschauung entspricht durchaus dem mystischen Zuge, welcher in diesem Orden damals an dem Abte Bernhard von Clairvaux den vorzüglichsten Vertreter hatte.[1]

Mit diesem hat er allem Anscheine nach längere Zeit, auch nachdem er in den Cisterzienserorden getreten war, Beziehungen nicht gepflegt. Trotz der unläugbaren Thatsache, dass er gleichzeitig, wenn auch vielleicht nur ganz kurze Zeit,[2] das nächst Clairvaux angesehenste Cistercienserkloster Morimond leitete, und trotz der für Otto's nächste Verwandte, die hohenstaufischen Brüder, so fruchtbar gewesenen Vermittlung Bernhard's bei Kaiser Lothar,[3] hat Otto gleichsam keine Notiz von ihm genommen.[4] Erst als ‚der Geist des Gottes der Pilger-

---

[1] Zu dieser Anschauung ist auch Wilmans bei der Edition gekommen: Supra vidimus, Ottonem intimo ex animo Cisterciensium ordini se adscripsisse. Nullum dubium, quin et mentis eo tempore duce S. Bernhardo florentissimus et in omnibus regni et sacerdotii negotiis potentissimus agebatur, particeps factus sit. Quod quidem mystica indoles totius chronici, praesertim autem libri VIII . . . affatim testatur. p. XXI.

[2] Wilmans' Vorrede zur Ausgabe p. X.

[3] Jaffé, Lothar 159, und genauer: Giesebrecht, deutsche Kaiserzeit IV, 103, 441.

[4] Imperator . . . Fridericum et Conradum duces interventu Clarevallensis abbatis Bernhardi in graciam recepit, VII, 19, ist denn doch schon die kühlste Form der Mittheilung von Bernhard's Verdienst in dieser Sache. Es ist mir aber doch sehr zweifelhaft, ob die Aeusserung VII, 23 über König Roger: ‚sunt tamen qui dicant, eum haec potius intuitu justiciae quam tyrannidis exercere' in der That mit Wilmans gerade auf S. Bernhard zu beziehen sei, dessen Intervention zu Roger's Gunsten doch erst im Jahre 1150, als er sie selbst theilte, zu Otto's voller Kenntniss gekommen und bemerkenswerth erschienen sein dürfte; dazu bedurfte es zu einer Behauptung, wie sie die sunt qui aufstellten, nur einigen guten Willens zu Gunsten Roger's.

fahrt'[1] auch seiner sich bemächtigt hatte, scheint die Verehrung gegen den hochsinnigen, als Redner nur mit Cicero und Edmund Burke[2] vergleichbaren Prediger entstanden und derart gewachsen zu sein, wie er ihr nach Bernhard's Tode (20. August 1153) so enthusiastischen Ausdruck gegeben hat.[3] Wenn aber Otto bei dem Berichte über die während seiner Kreuzfahrt in Rheims gehaltene Disputation Bernhard's mit dem Bischofe Gilbert de la Porrée[4] von Poitiers eher für diesen Partei nimmt und eine Selbsttäuschung Bernhard's in Folge menschlicher Schwäche für möglich hält,[5] wie Aehnliches ja auch anderen heiligen und weisen Männern begegnet sei,[6] so muss man doch sehr bedenken, dass auch das Cardinalcollegium als solches gegen Bernhard und den Papst selbst wegen einer bei eben diesem Anlasse von dem erstern veranlassten Erklärung sehr entschieden Stellung nahm.[7]

Am einfachsten wird sich doch wohl auch auf diese Weise der Widerspruch erklären, dass er, seinen eigenen

[1] Spiritus peregrini Dei; den wunderlichen Ausdruck, den Giesebrecht IV, 254, 474 schwerlich treffend als ‚Geist des Pilgergottes' fasst, hat Otto, wie auch Wilmans Archiv X, 144, Anm. 4 bemerkt, keineswegs aufgebracht; er entschuldigt seinen Gebrauch — ac si quisquam a nobis peregrinus Deus putetur — mit einer damals entstandenen apokalyptischen Schrift, die ihm curios gefallen hat (Gesta Frid. I, prooemium p. 9); immerhin ist zu bemerken, dass der Ausdruck sich bereits in der Widmung an Isingrim ankündigt: Haec est civitas Dei, Hierusalem coelestis, ad quam suspirant in peregrinatione positi filii Dei, confusione temporalium tanquam Babylonica captivitate gravati. p. 5.

[2] Burke's universalhistorische Stellung ist auch nach der gedankenreichen Ausführung über denselben bei Leslie Stephen (history of English thought in the eighteenth century II, 219 sqq.) noch einer Erörterung werth.

[3] Gesta Frid. I, 34. Erat illo in tempore . .: abbas quidam, Bernhardus dictus, vita et moribus venerabilis, religionis ordine conspicuus, sapientia literarumque scientia praeditus, signis et miraculis clarus; . . . ab eo . . . tanquam a divino oraculo consulendum decernunt; . . . apud omnes Galliae ac Germaniae populos ut propheta ac apostolus habebatur.

[4] Bonif. Huber 57, 138.

[5] Utrum autem praedictus abbas Clarevallensis in hoc negocio ex humanae infirmitatis fragilitate tanquam homo deceptus fuerit; vel episcopus . . . ecclesiae iudicium evaserit, discutere vel iudicare nostrum non est. Gesta I, 57.

[6] Quod enim sancti et sapientes viri . . . frequenter in talibus fallantur, et novis et antiquis probatur testimoniis. Ibid.

[7] Clarevallensis abbas verba, quae cardinalibus displicerent, protulit. Gesta I, 56 und die Erklärung gegen den Papst I, 57.

früher offen ausgesprochenen Ansichten entgegen,[1] nach der Rückkehr von der kläglich misslungenen Kreuzfahrt nach einem Wunsche und gleichsam im Dienste Bernhard's[2] sich zu einer Vermittlung zu Gunsten des Königs Roger bei seinem Halbbruder König Konrad bestimmen liess, die bei demselben eine sehr ungünstige Aufnahme fand. Otto's scheint Bernhard seinerseits mindestens in den von Mabillon veröffentlichten Schriften nicht zu gedenken.[3]

Es dürfte hienach ausser Zweifel stehen, dass eine irgend erhebliche schriftliche oder mündliche Einwirkung auf Otto's Gedankengang in dem universalhistorischen Versuche von Seiten Bernhard's nicht anzunehmen ist. Immerhin bedarf die Sache noch einer gründlichen Erörterung von theologischer Seite. In der Frage über die Erscheinung des am Ende des universalhistorischen Verlaufes erscheinenden Antichrist, welche für Otto, wie wir noch sehen werden, so erheblich war, verhält sich Bernhard geradezu ablehnend.[4] Auch über den künftigen

---

[1] Janssen, Wibald von Stablo 145. Giesebrecht, Kaiserzeit IV, 338, 488. Wilmans p. XIV betont die Feindseligkeit Otto's gegen Roger mit Recht: in libris tam infesto erga Rogerium Siciliae regem se praebuit animo, ut tyrannum eum constanter nominare soleret; aber die folgenden Sätze sind weder in dieser Allgemeinheit noch in ihrer Schlussfolgerung richtig: neque S. Bernhardum ea veneratione prosecutus est, qua plurimi homines erga ipsam imbuti erant. (Das gilt doch nur der Zeit vor dem Kreuzzuge.) Res igitur miranda, quod Otto his conatibus Germaniae gloriae inimicis intercessorem se gessit (es handelt sich vielmehr um ein allgemeines oder, im Sinne jener Zeiten, kirchliches Interesse und nicht um ein nationales im modernen Sinne, vollends bei der gefährlichen Politik der Staufer gegen Italien), nisi quod ipsum hoc tempore a Conrado discessisse statuamus. (Die ‚Discession' war denn doch eine auch im deutschen Interesse sehr berechtigte.) Vgl. Giesebrecht IV, 339 flgde.

[2] Vgl. Jaffé, Gesch. des deutschen Reiches unter Conrad III. S. 180—188.

[3] Doch sollte, obwohl ich gleich meinen Vorgängern hierin nicht glücklich war, bei genauerer Prüfung sich wohl eine Anspielung auf das Werk Otto's finden lassen, da Bernhard doch mindestens für das achte Buch Interesse haben musste und allem Vermuthen nach aus Morimond Kenntniss von demselben erhalten haben dürfte.

[4] De Antichristo cum inquirerem (Norbertum) durante ad huc ea, quae nunc est generatione revelandum illum esse se certissime scire protestatus est. At cum eandem certitudinem unde haberet sciscitanti mihi exponere vellet, audito quod respondit non me illud pro certo credere debere putavi. Ad summam tamen hoc asseruit, non visurum se mortem, nisi prius videat

Gottesstaat, das in des heiligen Augustinus Buch schon so vielfach vorgeführte himmlische Jerusalem, scheint Bernhard in echten Schriften nur einmal gesprochen zu haben.[1]

Eine andere mystische Bilderreihe dagegen, welche auch für Otto als einer der Ecksteine seines universalhistorischen Aufbaues hohe Bedeutung hatte, beschäftigte Bernhard wiederholt und ernstlich. Sie knüpft sich an die Person des Propheten Elias,[2] welche Otto gegen das Ende des ersten Buches mit solchem Nachdrucke, ja solcher, sein Vorbild Augustinus weit überragender Beredsamkeit[3] geschildert hat, dass man bald

generalem in ecclesia persecutionem. An Ludwig VI. um 1128. S. Bernhardi opera ed. Mabillon (1690) I, 60. Einige Stellen über den damaligen Glauben an die Nähe der Ankunft des Antichrist bringt Mühlbacher zu Scheibelberger's Ausgabe von Gerhoh's de investigatione Antichristi p. 379.

[1] Sed novimus quandam aliam Jerusalem ab ea, quae nunc est, in qua regnavit David, significatam, multo ista nobiliorem, multo diciorem. De laudibus virginis Mariae homilia quarta. I, 749 c. In dem von Mabillon für wahrscheinlich unecht erklärten sermo de duodecim portis Jerusalem heisst es freilich (II, 761[b]): qui sacramento regenerationis accepto, si mox aut paulo post a corpore solvuntur, procul dubio in caelestem Jerusalem per portam innocentiae ingrediuntur.

[2] Per Eliam quippe, qui interpretatur Dominus vel Dominus fortis, intelligitur quilibet justus qui persecutionem patitur propter justitiam — doch wohl nur wegen des ‚Treuen und Wahrhaftigen' in der Apokalypse 19, 11. — Sermo 94 (al. 65) I, 1216 E. — Quis enim Elias stans in vertice montis, nisi (tu), domine Jesu, qui sursum patri assistis. Meditatio in passionem, de resurrectione domini c. 14 (II, 517 B). — Sed noli oblivisci pallium Eliae; alioquin torrens tibi sine illo non dividetur. Sunt et alii torrentes iniquitatis, pelagus peccatorum meorum cet. — Ibid. c. 11 (II, 514 E). — Nonne tibi videtur Elias ascendentis domini signare personam, Elisaeus vero chorum apostolicum in ascensione Christi anxie suspirantem? Sicut enim Elisaeus ab Elia nullo pacto avelli poterat, sic nec Apostoli a Christi praesentia poterant separari. Sermo III in ascensione Domini (I, 916 A). Wie Otto bei Elias eine universalhistorische Epoche sieht, darüber vgl. oben S. 334.

[3] Augustinus de civitate Dei XVII, 23 und 22 (Wilmans' Zahlen sind nicht genau): Itemque in regno Juda pertinente ad Hierusalem etiam succedentium regum temporibus non defuerunt prophetae; sicut Deo placebat, eos mittere vel ad praenuntiandum quod opus erat, vel ad corripienda peccata praecipiendamque justitiam. (22:) ibi (in regno Israël) extiterunt et magni illi insignesque prophetae, qui etiam mirabilia multa fecerunt, Elias et Elisaeus discipulus eius. Etiam ibi dicenti Eliae: ‚Domine, prophetas tuos occiderunt, altaria tua suffoderunt, et ego relictus sum solus, et

erkennt, wie seine Seele hier bei einem ganzen Abschnitte der Universalhistorie von dem Vorbilde des Lebens Christi ergriffen ist. Dieses Gleichniss nimmt nun Bernhard von Clairvaux ebenfalls sehr ernst.

Bernhard findet, dass Elias in mehrfacher Beziehung vorbildlich für Christi Wirken sei: sowohl nach seinem Namen, als auch, wie er auf dem Berge, beim Durchschreiten des Wassers[1] mit seinem Mantel, endlich wie er bei der Himmelfahrt im feurigen Wagen geschildert wird. Es sind das Alles ältere Vorstellungen, die wohl auch meist schon längst zu künstlerischer Darstellung gekommen sein mögen. Elias' Himmelfahrt wird ja sehr artig unter den übrigen Parallelschilderungen des prächtigen Altaraufsatzes aus dem Jahre 1181 in Otto's einstigem Stifte Klosterneuburg dargestellt.[2]

Aber dies ist nun recht eigentlich der Vorstellungskreis, aus welchem — wie für Eusebius aus dem Kampfe gegen das Heidenthum, wie für Bolingbroke aus der aggressiven Philosophie der Freidenker — auch für Otto der künstlerische Drang universalhistorischer Betrachtung erwachsen ist.

Zunächst wäre hier darzulegen, wie weit der im Jahre 1140 gestorbene regulierte Chorherr Hugo von S. Victor zu

quaerunt animam meam,' responsum est, illic esse septem millia virorum, qui non curvaverunt genua ante Baal.

Und nun höre man, wie Otto dies umgestaltet (I, 29): Habuit tamen utrumque regnum, qui peccantes populi ac praevaricatorum regum excessus reprehenderent, regni Christi cives. Inter quos in regno Israel Helias et Hellisaeus floruere, qui eximiis vitae meritis coelum claudere ac rursum aperire, mortuos suscitare, regibus imperare, ac innumera prodigiorum ac signorum miracula facere a Domino meruere. Horum prior ignes curru in aera vivus transvectus, adhuc manere creditur superstes, alter vero mortuus mortuum suscitasse invenitur. Et ne quis parvam tunc temporis fuisse civitatem Dei arbitretur, audiat de Israel tantum ad Heliam a Domino dictum: ‚reliqui mihi septem milia virorum', qui in scriptura frequenter numerus pro infinito poni solet.

[1] Könige II, 2, 8 und 14

[2] Camesina und Heider im vierten Bande der Berichte und Mittheilungen des Alterthumsvereins zu Wien S. 4 und 63 mit der Tafel XXII und XLII. Zu wünschen wäre, dass von sachkundiger Seite einmal den Vorgängern, künstlerischen in der Ausführung wie literarischen für die Ideen, ernstlich nachgegangen würde, nach welchen der Verfertiger des Altaraufsatzes, Nicolaus von Verdun, arbeitete. Literarisch müsste man über Hugo von S. Victor hinausgehen, auf den auch schon Heider aufmerksam geworden ist.

Paris auf Otto's Anschauungen Einwirkungen geübt hat. Eines der Werke desselben, einer Erklärung zu der pseudodionysianischen himmlischen Hierarchie, habe ich noch in der Darlegung über die Ausführung des achten Buches (§. 9) zu gedenken. Ich meine aber, dass man in ihm, obwohl ihn Otto gar nicht nennt, einen Lehrer desselben zu erkennen haben wird, und ich gebe mich der Hoffnung hin, dass von der vor Allem competenten theologischen Seite die Beziehungen Beider die hier dringend nöthige Aufklärung erhalten werden. Doch will ich bemerken, dass Hugo in einem Aufsatze seiner vermischten theologischen Schriften schon von den beiden Staaten handelt, deren Anfang er bei Kain und Abel findet.[1]

§. 5.

Verhältniss zu Gerhoh von Reichersberg.

Unter Belehrungen, Einwürfen und Hemmungen anderer Gelehrten muss auf alle Fälle Otto's Werk zu Stande gekommen sein.

Von Otto's äusseren Leiden, durch die Fehden von Wittelsbachern, Welfen und Babenbergern auf Freisingischem Gebiete, haben seine Biographen in alter und neuer Zeit genug gehandelt; von seiner eigenen trüben Gemüthsstimmung bei der Arbeit hat uns Otto selbst so oft gesprochen, dass man an der Ungemischtheit dieser seiner Empfindungen in jener Zeit irre zu werden beginnt. Um aber die Gegenströmungen voll zu würdigen, unter denen er zu arbeiten hatte, wird sein Verhältniss zu einem der gelehrtesten, thätigsten und strengst gesinnten geistlichen Wortführer der Zeit, der in seiner Nachbarschaft lebte, erst noch zu erörtern sein.

Gerhoh hatte unter anderen Schulen auch die zu Freising besucht. Während er von 1132 bis 1169 dem Stifte Reichersberg vorstand, hatte er mit dem Bisthume Freising mancherlei amtliche und mit dessen Bischofe Otto mehrfach literarische und persönliche Beziehungen. Die volle Ausscheidung des

[1] Hi duo populi duas civitates ab initio suo aedificaverunt: Babylonem, quae a Cain initium cepit, et Hierusalem, quae ab Abel. Eruditionis theologicae miscellanea, lib. I, tit. 48. De duabus civitatibus et duobus populis et regibus p. 108, col. 2 C. (ed. Rothomag. t. III).

Geistlichen vom Weltlichen war nun freilich nicht, auch nicht wie Gerhoh sie wünschte, nach Otto's Sinne. Wenn aber Gerhoh ein wahrscheinlich noch nicht zum Vorschein gekommenes Schriftchen gegen die Schüler Peter Abälard's gerade an Otto richtete,[1] so sind wir über Otto's Stellung hinlänglich unterrichtet,[2] um eine freundliche Aufnahme der Arbeit voraussetzen zu dürfen. Gerade in der Trinitätslehre, in welcher Otto zu Gerhoh's noch zu erörternden Aerger vielleicht wirklich eher mit Gilbert stimmte, hat sich nun auch eben Gerhoh abweichende selbständige Ansichten gebildet, die ihn in einen heftigen dogmatischen Conflict zunächst mit dem Bamberger Bischof brachten; nach vergeblichen Religionsgesprächen, gefahrvollen Anklagen wegen Verdachtes von Häresie, die bis an die Curie gebracht wurden, endeten sie damit, dass Papst Alexander III., der schon früher, durch einen Cistercienser aus Otto's einstigem Kloster Morimond, Gerhoh mündlich seiner fortwährenden Achtung hatte versichern lassen, am 22. März 1164 ihn wie seine Gegner in freundlicher Weise ermahnte, den Gegenstand lieber nicht weiter zu erörtern.[3]

Persönlich war Gerhoh im Jahre 1150 mit Otto zusammen bei einer Untersuchung gegen fehlbare Geistliche zugegen, welche im päpstlichen Auftrage Cardinal Octavian in Augsburg vornahm,[4] und am 13. December desselben Jahres bei einer Synodalentscheidung[5] in Salzburg zwischen zwei dortigen Klöstern.

---

[1] Jodok Stülz, historische Abhandlung im ersten Bande unserer Denkschriften S. 113, 123, 165. Ich bin doch nicht sicher, ob nicht das ‚opusculum contra discipulos Petri Abailardi ad episcopum Frisingensem' identisch ist mit dem noch zu erörternden ausführlichen Briefe über Gilbert und dessen Ausleger. Epistola XXIV, ed. Migne patrol. CXCIII, 586 bis 604.

[2] Vgl. oben S. 337 und besonders Gesta Friderici I, 47.

[3] Stülz 151 bis 155. Die irrige Datierung von 1163 corrigiert sich aus den nach Stülz' Arbeit erschienenen Jaffé'schen Regesten n. 7370.

[4] Stülz 141. Danach modificiert sich auch Wilmans' Meinung praefatio p. XIII sq., dass man nicht wisse, ob Otto nach seiner Rückkehr vom Kreuzzuge noch im Jahre 1150, speciell zur Zeit von Wibald's Briefe vom 20. April d. J. (vgl. oben S. 338, Anm. 2 und 3), ‚in Gallia an in Germania moratus sit', und erst ‚circa finem anni 1150 in patriam redux' scheine.

[5] Andreas von Meiller, Regesten der Salzburger Erzbischöfe (1866) S. 63, n. 40. Von Wilmans übersehen.

In einem nach Otto's Tode geschriebenen Memorial Gerhoh's an die Cardinäle über das Schisma findet sich vielleicht eine Reminiscenz an Otto's früher[1] gerühmte Schilderung von Elias' frommem Anhang.[2]

Das Buch Gerhoh's, in welchem man noch die meisten Berührungen mit Otto's achtem Buche zu finden erwarten dürfte, das ‚über die Erforschung des Antichrist', scheint sie mindestens nach den in der Reichersberger Handschrift erhaltenen und publicierten Stücken nicht zu bieten,[3] die ja sonst an sogenannten historischen Thatsachen aus neuester Zeitgeschichte mancherlei bieten. Ohnehin ist das kurz nach dem Anfange des Schisma vom 7. September 1159 begonnene[4] Buch zwar nach Otto's Tode, aber so viel ich sehe, ohne Benutzung von Otto's Werke[5] geschrieben; auf einzelne Aeusserungen[6] über

---

[1] Vgl. oben S. 340, Anm.

[2] Es handelt sich um die Siebentausend, welche non curvarunt genua sua ante Baal, sic tamen se occultando, ut eos etiam propheta Helias ignorans diceret: Relictus sum ego solus cet. — was freilich auch wieder auf eine Reminiscenz aus Augustin (vgl. oben S. 339, Anm. 3) zurückgehen kann. Die Stelle bei Mühlbacher, Archiv XLVII, 377. Bei genauerer Prüfung von Gerhoh's Werken werden sich wohl noch manche Beziehungen auf Otto nachweisen lassen. Die frühe Benutzung von Otto's Werk in Reichersberg bemerkt Wattenbach in der Edition der dortigen Annalen Mon. Germ. SS. XVII, 442.

[3] Ebenfalls von Stülz im zwanzigsten Bande unseres Archivs S. 127 flgde bruchstückeweise und vollständig von Scheibelberger, Gerhohi opera hactenus inedita t. I (Linz 1875) publiciert, nach welchem ich citiere.

[4] Cum librum hunc primum investigationis Antichristi scriberem et recensiam scisma de contentione papatus Alexandri atque Octaviani, quem Victorem dicunt, ferveret cet. Praefatio II (d. h. die ursprüngliche), p. 11.

[5] Mit Otto's Auffassung begegnet sich wohl: suspicandum relinquitur, quod sicut Greci a Romanis propter avaritiam, ut dicunt, se alienaverunt, sic et Ungari se incipiunt alienare, ut magis magisque augeatur illa discessio cet. I, 82, p. 160.

[6] Gerhoh ist Phantasiegebilden nicht geneigt: Nam omnes fere scriptores de ducessibus facienda, de persecutione Antichristi, de signis et prodigiis illis mendacibus, de duobus testibus ab eo occidendis, de Judeorum reliquiis convertendis se in futurum tempus extendunt; ego vero praeteritos ecclesie agones et iniquorum ecclesiam persequentium regum saevitiam extendens in hoc ipsum pensabo, si forte ad iniquitatis mysterium complendum sufficientes inveniri valeant. Praefatio I (d. h. die spätere), p. 9.

den Antichrist kommen wir immerhin vielleicht noch zurück. Wie entschieden sich aber Gerhoh gegen die willkürlichen Schilderungen dieser Zukunftszeit erklären durfte, mag doch hier schon erwähnt sein.[1]

Bei dem ersten Anblicke von Gerhoh's Buch über den Antichrist bekommt man den Eindruck, dass es sich hier um eine Widerlegung eben des achten Buches unseres im vorigen Jahre verstorbenen Otto handle. Denn mit einigem Ingrimm wendete sich Gerhoh[2] sofort gegen die aus der Wunderquelle[3] genommene erste Theorie Otto's, dass der Antichrist aus dem Stamme Dan geboren sein werde, dann gegen seinen Auszug aus Babylon, gegen seinen Sitz in Gottes Tempel zu Jerusalem, was denn in den nächsten drei Capiteln gründlichst widerlegt wird; aber weitere Zusagen[4] bleiben zunächst unerfüllt. Immerhin kann auch diese Polemik als ein Zeugniss der verhältnissmässig freien kirchlichen Anschauungen gelten, welche in dieser Zeit überhaupt zulässig waren und von Gerhoh stets bekannt wurden, der ja auch Arnold's von Brescia Hin-

---

[1] Totus vero sermo noster ad hoc tendit, ut demonstret preterita ecclesie et inimicorum eius contra eam gesta sufficientia esse ad inpletionem scripturarum de Antichristo loquentium, etiam si non veniat talis bestia, qualis vulgo estimatur venturus Antichristus. — — — qui . . . duos testes Enoch et Heliam materialiter occidat ac cetera peragat, que de illo ecclesiastica magis opinio quam fides tenet; fides enim nobis solum in deum patrem et in dominum Jesum atque in amborum spiritum est et esse debet . . . . . De Antichristo vero nichil aliud nobis in fide esse debet, nisi quod per eius adventum et operationem scripturae de illo prophetantes compleri necesse est. Praefatio I, p. 16. Hieher gehört neben I, 1 und I, 90, p. 13 und 180 auch noch in der Schrift de corrupto ecclesiae statu (Migne patrol. CXCIV, 73, c. 109): nam plures, quorum beatus Gregorius est praecipuus, Eliam et Henoch asserunt corporaliter venturos et cum Antichristo pugnaturos atque ab illo corporaliter interficiendos; alii, quorum vir illustris Hieronymus est praecipuus, Moysem et Eliam duos iam designatos interpretantur, qui cum Domino in monte apparuerunt.

[2] I, 1, p. 13.

[3] Vgl. unten S. 353 flgde.

[4] Videndum quibus innitatur fundamentis . . . quod duos testes Enoch et Heliam in personis materiali gladio occisurus dicitur, quod tres reges Aethiopiae, Lybiae et Africae superaturus et post trium annorum et dimidii regnum a Domino interficiendus perhibetur. Eben dies ist Otto's Meinung: VIII, 5 und 6; vgl. unten S. 355 flg.

richtung und vollends durch päpstliche Beamte mit unzweideutigen Worten verurtheilte.[1] Doch hat er sich in Bekümmernissen noch im Herbste des Jahres 1167 verleiten lassen, eine Theorie von vier Serien antichristlicher Erscheinungen aufzustellen, in denen Pharao und Julian, alte und neue Ketzerführer Platz gefunden haben.[2]

Mit den Augustineischen Fragen über das Verhältniss des irdischen und himmlischen oder geistlichen Staates, hier Babylon und Jerusalem genannt, hat sich Gerhoh nach seiner eigenen Aussage erst zu einer Zeit beschäftigt, als Otto's Buch, wenn nicht vollendet, so doch der Vollendung nahe war; er gab sie in einem Vorworte zu der Erklärung des 64. Psalms, die aber vielmehr die Mängel des gegenwärtigen Zustandes der Kirche behandelt.[3] In diesem Vorworte sagt er, dass er in der Zeit des Papstes Eugen III.[4] eben jenen Psalm nur zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen über die beiden Staaten gemacht habe.

Von den beiden auf uns gekommenen Briefen Gerhoh's an Otto[5] wird der gegen Gilbert von Poitiers und seinen häretischen Ausleger gerichtete wohl der ältere sein, theils weil er der geschehenen Verdammung Gilbert's durch Bernhard bei der Rheimser Versammlung von 1148 nicht gedenkt,[6]

---

[1] Quem ego vellem pro tali doctrina sua quamvis prava vel exilio vel carcere aut alia pena preter mortem punitum esse vel saltim taliter occisum, ut Romana ecclesia seu curia eius necis questione careret. I, 42, p. 88.

[2] Gerhohi de quarta vigilia noctis ed. Scheibelberger (Oesterr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, zehnter Band 1871), S. 597 bis 601.

[3] Psalmo sexagesimo quarto de duabus civitatibus inter se contrariis. Jerusalem videlicet et Babylonia earumque civibus inter se contrariis agitur. De quorum permistione ac distinctione in tempore papae Eugenii largo tractatu agentes, hunc ipsum psalmum pro materia tunc habuimus eumque ipsi beatae memoriae pontifici legendum presentavimus. Migne patrol. CXCIV, 9. Aber geht der nüchterne Gerhoh irgendwo näher auf das himmlische Jerusalem der Apokalypse (21) ein?

[4] 15. Februar 1145 bis 8. Juli 1153.

[5] Eine Zehntenschenkung Otto's an Reichersberg zu Gerhoh's Zeit und auf dessen Bitte setzt Meichelbeck hist. Frising. I, p. 1, 344 unter Huber's Billigung S. 11 um das Jahr 1142. Die Annalen setzen die Gabe in 1155 (SS. XVII, 465); doch lassen einzelne Handschriften das Jahr weg.

[6] Vgl. oben S. 337.

theils weil das Verhältniss zu Otto noch ein kühles und rein amtliches ist,[1] wenn man nicht — wozu doch kein Anlass vorliegt — eine Trübung der Beziehungen Beider gerade durch diese Gilbertinische Theorie annehmen will. Auch den Umstand darf man vielleicht für die frühere Datierung in Anspruch nehmen, dass von Gilbert nur als Magister und nicht als Bischof die Rede ist, wenn auch von Gerhoh's Seite eine Oppositionsschrift gegen ihn[2] schon früher Otto oder doch den Freisingern, wenn ich recht verstehe, zugekommen war.[3] Die Polemik ist hier von ungemeiner Heftigkeit: die neue Häresie wird für schlimmer als die arianische erklärt, von den Gilbertinern als solchen, die Diebstahl begehen, gesprochen.

Nach Otto's Rückkehr vom Kreuzzuge übersendete Gerhoh an ihn den ersten Theil seines Werkes über die Psalmen mit einer Zuschrift von ergreifender Innigkeit.[4] Im Anblicke von Engeln[5] der Kirche lehre der Psalmist zu jubeln, sagt er im Eingange; Otto aber gehöre nach dem Apostelworte zu den treuen und guten Verwaltern, die der Herr über sein Gesinde gesetzt habe.[6] Aber Gerhoh gibt doch auch sehr deutlich zu

---

[1] In der Ueberschrift nur Venerabili . . . devotas orationes cum obsequio. Nuper venit in manus nostras quidam libellus vestrae prudentiae destinatus, tanquam a vobis examinandus et approbandus. Migne patrol. CXCIII, 586.

[2] Möglicher Weise doch die S. 342, Anm. 1 genannte Arbeit.

[3] Qui (libellus) cum de doctrina magistri Gilberti sit contextus, qualem in glossis eius deprehendimus et reprehendimus in scriptis, quae antehac vobis et vestris misimus, cet. l. l. 587. Vgl. Stülz, historische Abhandlung, 146. Wilmans' praefatio XXIII setzt den Brief, wie es scheint sogar ohne Bedenken, in Otto's spätere Zeit.

[4] Te namque in peregrinatione manente, ille unus (Eberhard I. von Salzburg) angelus in hac provincia mihi fuit electus (25. April 1147) cuius me judicio committerem. — Nunc autem, quia de camino exsilii te quasi aurum probatum, Deo donante recepimus, tu annuente gratia divina mihi angelus es in testimonium sanae doctrinae advocandus. Migne CXCIII, 492.

[5] Der hier wiederholt auftretende Ausdruck sieht wie eine Lesefrucht der pseudodionysianischen himmlischen Hierarchie aus (vgl. unten S. 362), zu deren Bewunderern Gerhoh gehörte: ab antiquo patre Dionysio divinitus illustrato. De investigatione Antichristi III, 2, p. 362.

[6] Attamen quantum ad humanum spectat examen, ego G. pauperum Christi minimus tibi angelo ecclesiae Frisingensis arbitror neutrum deesse, quem ex divino munere multa mihi experimenta ostendunt fidelem pariter et prudentem. (Matthaeus 24, 45) l. l. 491.

erkennen, dass er mit Otto's eingehenden philosophischen Studien nicht einverstanden ist; er sei froh, den Krug der Neugierde, den er einst in die Philosophenströme getaucht, wieder bei Seite gesetzt zu haben.[1]

Dass auch Otto des wackern Gelehrten[2] und frommen Klostervorstehers Persönlichkeit und Schriften achtete, wird man wohl glauben dürfen. Aber einleuchtend ist auch, dass der grosse Universalhistoriker, der Aristotelische Schriften zuerst nach Deutschland gebracht hat[3] und mit den mächtigsten Geistern der Zeit Beziehung fühlte, an solchem Verkehre Genüge nicht finden konnte.[4]

§. 6.

Verhältniss zu Reinald von Dassel.

Dagegen scheinen seiner würdige und für seine philosophische wie universalhistorische Auffassung bedeutende Beziehungen zu einem ebenfalls hochgebornen Gelehrten,[5] dem Reichskanzler und spätern Erzbischof von Köln, dem Grafen Reinald von Dassel, bestanden zu haben. In dem Empfehlungsschreiben an Reinald, das er seinem grossen Werke mitgab, als er dasselbe dem Kaiser überreichen liess, spricht er zu demselben wie zu einem sachkundigen und philosophisch vollkommen gebildeten Collegen. Denkbarer Weise datiert ihre Bekanntschaft aus der Zeit, da sie, die etwa gleichalterig

---

[1] Nam et ego de torrentibus philosophorum aliquando in via bibi et in fontes eorum curiositatis hydriam misi; sed hac hydria tandem relicta cum muliere Samaritana Salvatoris admonitiones in simplicitate auscultavi. l. l. 491.

[2] Heinzel, Heinrich von Melk (Berlin 1867): ‚Wir werden ihm ehrliche Leidenschaften und eine gewisse handfeste Rhetorik nicht absprechen können; aber er ist ein Mann, der nicht auf der Höhe der Zeit steht.'

[3] ut . . . philosophicorum et Aristotelicorum librorum subtilitatem in topicis, analyticis atque elencis fere primus nostris finibus apportaverit. Ragewin, gesta Friderici IV, 11, p. 244. Vgl. Wilmans, Archiv X, 155. Praefatio p. XVII.

[4] Gerhoh stellt sich selbst freilich überaus hoch: sicut Christus . . . putabatur a discipulis esse phantasma . . . . ita pro phantasmate habitum est, quod ego tunc scripsi. Gerhohi de quarta vigilia noctis l. l. 577.

[5] Vgl. Julius Ficker, Reinald von Dassel. Köln 1850. S. 5 flgde.

gewesen sein mögen, in Frankreich studierten. Der so rücksichtslos auf Errichtung einer mächtigen Kaisergewalt und gegen das Papstthum stürmende Kanzler, der, wie es scheint, Kaiser Friedrich zu mehr als einem falschen Schritte fortgerissen hat, mag wohl in praktischen, politisch-kirchlichen Fragen nicht gerade häufig mit Otto übereingestimmt haben; aber nach Otto's eigener Ueberzeugung war er zum Verständnisse der universalhistorischen Conceptionen desselben nicht nur vollkommen befähigt,[1] sondern, wie es scheint, auch mit der wunderlichen Quellenschrift bekannt, auf welche Otto wie auf ein Orakel baute und von der er wiederholt Gebrauch gemacht hat.

Am Schlusse dieses Empfehlungsschreibens bemerkt er nämlich, er habe in seinem Werke gezeigt, wie ein Reich von dem andern bis auf das römische Reich verdrängt worden sei; aber er glaube, dass dieses das Reich sei, von welchem prophezeit sei, dass es von ‚einem Steine, der herausgehauen ward' ohne Hände, erst am Ende der Zeiten zermalmt werden solle. Das Bild ist von einer Danielischen Prophezeiung genommen[2] und diese von Otto in dem Werke selbst zweimal verwerthet worden: zuerst vor Cyrus' Tode. Da meinte Otto noch, das hier angedrohte Ende selbst erleben zu müssen, behielt sich aber eine nähere Darlegung vor.[3] Am Ende des sechsten Buches, nach dem Berichte von Heinrichs IV. Excommunication durch Gregor VII. und vor demjenigen von dessen Vertreibung aus Rom, kommt er auf die Sache zurück. Er versteht nunmehr unter dem Steine die Kirche, die das Königthum zermalme,[4] und man kann das Gleichniss für jene

[1] Eapropter non ut rudi, sed ut philosopho, de libro quem domino imperatori transmisi, vestrae industriae confidentius scribo.

[2] Capitel II, Vers 34 und 35. Die gefälligen Verse des erregten Autors aus der Makkabäerzeit werden anderseits von Gerhoh de investigatione Antichristi III, 7, p. 369 sq. auf den glücklichen Kampf der Trinität gegen das regnum diabolicum peccati videlicet et mortis gedeutet.

[3] donec a lapide exciso de monte sine manibus percussum funditus subrueretur, suo loco, adiuvante Deo, dicemus. Nos enim circa finem (eius) positi id quod de ipso praedictum est experimur, futurumque in proximo quod vestat timendo expectamus. II, 13.

[4] Quid enim aliud . . . lapidem sine manibus excisum nisi ecclesiam . . . dixerim? . . . . regem urbis non tanquam orbis dominum vereri, sed

Zeit der Hilflosigkeit Konrad's III. passend genug finden.[1] Aber dieses Gleichniss von der siegreichen Kirche war immer hin einem Imperialisten, wie dem erbarmungslosen Kanzler Reinald gegenüber, nicht wohl anzuwenden. Dasselbe ist überdies auch Otto nach der von ihm selbst in dem Dedicationsschreiben an Kaiser Friedrich abgegebenen Erklärung zweifelhaft geworden, dass jede auf Erden lebende Person, mit Ausnahme der über den Gesetzen stehenden Könige, weltlichem Gesetze unterthan sei;[2] geradezu bezeichnet er Friedrich, und keineswegs den Papst, als denjenigen, welcher der Welt den Frieden bereitet habe.[3] Daher legt er auch die Danielische Prophezeihung jetzt ganz anders als am Ende des sechsten Buches aus: das Felsstück, welches das Reichsbild zu zertrümmern hat,[4] ist noch nicht wirksam geworden, sondern wird erst ‚am Ende der Zeiten' seine zermalmende Gewalt

---

tanquam de limo per humanam conditionem factum fictilem gladio anathematis ferire decuit. Ipsa vero, quae antea parva fuit et humilis in quantum montem excreverit, ab omnibus iam (im Jahre 1145 etwa) videri potest. VI, 36.

[1] Wie Wilmans (Archiv X, 139, Anm. 2) ‚die Ausführung des Bildes nicht klar' finden konnte, ist doch auffallend.

[2] Praeterea cum nulla inveniatur persona mundialis quae mundi legibus non subiaceat, subiacendo coerceatur, soli reges, utpote constituti supra leges, divino examini reservati, seculi legibus non cohibentur. p. 1.

[3] Vos . . . re et nomine Pacificus . . . pacem amabilem mundo reddidistis, Deo . . . perseverantiam largiente. p. 2.

[4] Ich darf doch bemerken, dass Otto's geschichtsphilosophische Behandlung überhaupt nicht selten etwas Gewaltsames hat, das ihn selbst zu Correcturen nöthigte, wo es die Gegenwart angieng. Aber besonders stark trägt er im Prologe des dritten und vierten Buches die sogenannten Nothwendigkeiten mit bedauernswerther Sicherheit vor: Est ratio quare hoc potissimum tempore . . . . Christus nasci voluit, p. 120, solvendum puto, quare . . . Dominus orbis voluerit, p. 121. Dominus, qui civitatem suam ante constitutionem mundi praeordinatam ad tempus latere voluit, p. 121. Diese leidenschaftlichen Ueberzeugungen werden ja auch von Otto in die Gegenwart getragen; hätte man es aber bei ihm mit absichtlichen ‚Geschichtsfälschungen' zu thun, wie sie ihm neuerlich wieder Clemens Schmitz, Oesterreichs Scheyern-Wittelsbacher (München 1880) S. 41 und sonst zuschiebt, so wäre er überhaupt gelesen zu werden unwerth. Wie hätten die Babenberger einen so nützlichen Abstammungsanspruch nie geltend machen sollen! Die positiven Gegenbeweise gegen Schmitz bringen nun: Giesebrecht, deutsche Kaisergesch. [5]I, 57 (1881), Nachträge S. 24 flgde und Alfons Huber (Mitth. d. Inst. f. öst. Gesch. II) 374.

üben. Die Reinald wie ihm bekannte Autorität, auf die er sich hiebei stützt, ist eben Methodius.

Eben diesem haben wir zunächst umsomehr nachzugehen, als er bisher durchaus unbeachtet geblieben ist. Wir betrachten hier vor Allem seine Benutzung bei einem französischen Zeitgenossen.[1]

§. 7.

Pierre le Mangeur.

Mehr als bei Gerhoh mag man bei dem Magister Peter, der wegen seiner literarischen Wissbegierde den seltsamen Beinamen des Essers oder Verschlingers, lateinisch: Comestor oder Manducator erhielt,[2] eine Otto's Wünschen entsprechende Bibelauslegung finden, wie sie in der lange nach Otto's Tode, etwa um 1173 verfassten Schulgeschichte[3] niedergelegt worden ist. Ueber Comestors' Studien, ehe er um 1140 als Lehrer n Troyes auftrat, scheint sich keine Nachricht erhalten zu haben; die Oberleitung des Unterrichtes in Paris übernahm er erst 1164 als Kanzler des dortigen Bisthums. Sein eigenes genanntes Hauptwerk ist vielleicht aus öffentlichen Vorlesungen entstanden. Es ist dem Schwager des Königs Ludwig VII., dem Cardinal-Erzbischofe von Sens, Grafen Wilhelm von Champagne,[4] gewidmet.

Die Möglichkeit, ihn zu Otto's und Reinald's Studiengenossen, z. B. bei jenem Hugo im Kloster S. Victor, zu zählen, bleibt offen, aber doch erst noch nachzuweisen. Was mich bestimmt, ihn hier aufzunehmen, ist eine Verwerthung

[1] Die Herausgeber des im Jahre 1677 erschienenen dritten Bandes der maxima bibliotheca patrum, p. 727[a], bemerken zuerst die Benutzung der sogenannten revelationes S. Methodii, die sie als falsissimus liber bezeichnen, durch Petrus Comestor.

[2] Ottonis Frisingensis continuatio Sanblasiana c. 12, p. 431 der Schulausgabe. Histoire littéraire de la France, t. XIV (1817), p. 12 suiv.

[3] Historia scholastica magistri Petri Comestoris. Argentine 1503. Die in Ersch und Gruber's Encyklopädie als beste bezeichnete Venetianer Ausgabe des Cardinals Quirini von 1729 war mir nicht zugänglich.

[4] Ich entnehme der Gallia christiana I, 517 und 634, die hier hoffentlich Richtiges bringen wird, dass er in Sens am 22. December 1168 als Erzbischof von Sens geweiht und 1175 nach Rheims versetzt worden ist.

der Enthüllung des sogenannten Methodius, die durchaus Otto's und, wie es scheint, Reinald's Anschauungen entspricht.[1]

Hier liest man nun zuerst zum 25. Capitel der Genesis,[2] dass die Offenbarungen, welche Methodius — von Pataria, Märtyrer der Diocletianischen Verfolgung — auf sein Gebet über Anfang und Ende der Welt empfieng, von ihm aufgezeichnet und, wenn auch ‚einfach geschrieben', hinterlassen worden seien.[3] An diese Weisheitsquelle hält sich denn auch unser Comestor wiederholt und wohl weit mehr, als ich bei einer flüchtigen Durchsicht des Buches gesehen habe: selbst er hat doch aber zuweilen[4] Zweifel über die Quelle, die ihm sonst für mögliche und unmögliche Dinge dient.[5] Man bemerkt eben mit Bedauern, mit welch nichtigen Dingen ein sonst für gelehrte Forschung sehr geeigneter Mann seine Zeit vergeudet hat.

---

[1] Zwei andere Mittheilungen des Buches will ich doch hier einzufügen.

Zu Daniel Capitel III (Bogen v, Blatt 6, Seite 1, Columne 2) bemerkt der gelehrte Peter: fornax succensa erat malleolis, id est sarmentis, et pice et stupa et napta, quod secundum Salustium historiographum quoddam genus fornitis est apud Persas. Kritz (t. III), Sallustii historiarum fragmenta (1853), p. 308 bringt als fr. 14 aus liber IV: naphtha und dazu eine Stelle aus Hieronymus ad Danielem, den Petrus Comestor auch vor Augen hatte: Sallustius scribit in historiis, quod naphta sit genus fomitis apud Persas, quo vel maxime nutriantur incendia. Ob Philologen mit Peter's Fassung etwas anfangen können, muss sich zeigen.

Die andere Nachricht wird denen willkommen sein, welche Kambyses' Mitregierung neben seinem Vater in den Inschriften erkannt haben. ebenfalls zu Daniel c. 20 oder c. 8 de Susanna (Bogen y, Blatt 1 verso, Columne a): Cambises adhuc vivente patre XII annis tenuit regnum Assyriorum Nini, unde eo mortuo monarchiam septem annis tenuit.

[2] Bogen b, Blatt 1 recto, Columne 2.

[3] S. Methodius oravit, dum esset in carcere, et revelatum est ei a spiritu de principio et fine mundi; quod et oravit et scriptum licet simpliciter reliquit, dicens quod virgines egressi sunt (Adam et Eva) de paradiso et anno vite Adam XV natus est ei Cain et soror eius Chalmana.

[4] Zu Genesis c. 37, Bogen b, Blatt 4 verso, Columne 2. Zu einer Notiz über Noah's Sohn Jonithus, den Erfinder der Astronomie: Obicitur secundum Methodium de Jonitho: quia non genuerat eum Noë ante diluvium, quia non fuit in arca, non fuerit mortuus . . . . forte non est vera ratio Methodii.

[5] Zu Genesis 49 (Bogen c, Blatt 1 recto, Columne a). ‚hic erit ferus homo'; Hebreus habet phara, quod sonat onager. Propter hoc, ut dicit Methodius, dictum est: onagri et capree a deserto omnem bestiarum

§. 8.

Methodius als Quelle Otto's.

Die Benutzung des selbst für jene Zeit schier unglaublichen Machwerkes bei unsrem Pierre le Mangeur zeugt genügend für das Ansehen, dessen sich dasselbe damals in Frankreich erfreute, wo ja auch Otto einst seine Studien gemacht und von wo er Reliquien, Klosterregeln und Mönche in seine österreichische Heimat gebracht hatte.[1]

Der Entstehung und dem Verfasser dieser angeblichen Revelationen des heiligen Methodius nachzugehen, muss ich Anderen überlassen. Ich bemerke nur, dass sie Fortsetzungen erhalten haben, welche sie namentlich der Prophezeiungen über die Türken halber noch im sechzehnten Jahrhundert einem gläubigen Leserkreise empfahlen, wie denn noch im Jahre 1504 Sebastian Brant eine mit grausigen Holzschnitten versehene Basler Ausgabe der Revelationen besorgt hat. Auch müssen wohl sonst sehr erheblich abweichende Recensionen

---

supergredientur rabiem. — (Ib. Columne b:) hoc autem praecipue futurum erat secundum Methodium, quando quatuor principes de genere Hismael, quos etiam filios vinee vocat, forte pro vesania tanquam ebrios, Oreb scilicet et Zeb et Zebee et Salmana, egressi sunt de solitudine, contra filios Israel. Auch das Daniel c. XII visio decima Gesagte (Bogen x, Blatt 4 verso, Columne 2): ‚Et desiderabat Daniel scire, quanto tempore duraret persecutio Antichristi et vidit principem Persarum stantem in ripa fluminis' wird wohl aus Methodius sein, wenn ich es gleich in den mir vorliegenden Recensionen nicht gefunden habe.

[1] Ob sich nicht auch ein von Otto nach Klosterneuburg, Heiligenkreuz oder Freising gebrachtes Exemplar von Methodius' Revelationen nachweisen lässt? Im Uebrigen berichtet die Klosterneuburger Chronik (Mon. Germ. SS. IX, 610), dass Markgraf Leopold studii causa misit eum (Ottonem Parisium. Unde dum post aliquos annos rediret, ecclesiam suam videlicet Niwenburgensem veneratus, attulit ei reliquias .... Ut autem eidem ecclesie perpetuo manerent, nomen reliquiarum ut dicitur prodere noluit. Die Gründungsurkunde von Heiligenkreuz (Hieron. Pez, historia Sancti Leopoldi, p. 96. Weiss, Urkundenbuch in den Fontes rerum Austriacarum, t. XI, p. 1. Vgl. Meiller, babenbergische Regesten S. 22 und 216, n. 252), vor dem 3. Juni des Jahres 1136 ausgestellt, erzählt: Ottone dilecto filio meo, qui se apud Morimundum ordini subiecit Cisterciensi adhortante, fratres a praefato Morimundensi cenobio evocavimus et in loco, qui actenus Satelbach dicebatur, . . . collocavimus.

des Machwerkes vorhanden gewesen sein, wie denn eben die Brant'sche in ihren Einleitungsworten mit der von Petrus Comestor benutzten stimmt,[1] während der auch sonst abweichende Abdruck in der Lyoner Sammlung[2] nichts von diesen Worten hat.[3]

So finde ich gleich zu dieser ersten Erwähnung der Revelationen in dem Schlusse des Briefes Otto's an Reinald in beiden Recensionen[4] kein völlig stimmendes Zeugniss. Eine Erwähnung Danielischer Prophezeiungen vor dem Ende der Zeiten bei dem siebenten Millennium der Welt[5] deckt sich doch auch nicht gut mit Otto's Worten.

Erst mit diesem seltsamen Orakelbüchlein und etwa des falschen Dionysius noch zu besprechender himmlischer Hierarchie in der Hand, dazu mit der Erinnerung an das andere, uns verlorene Orakelbüchlein über den Geist der Pilgerfahrt,[6] versteht man, wie mich dünkt, die Absicht des achten, dem flüchtigen Leser so überaus befremdlichen und für die Würdigung des ganzen Werkes so unentbehrlichen Buches. Es ist eben keineswegs nur ‚eine mystische Abhandlung von der Auferstehung', [7] schon eher wie Otto es Isingrim schildert, eine Abhandlung ‚vom Antichrist, von der Auferstehung der Todten und von dem Ende beider Staaten', obwohl auch diese Inhaltsangabe nur des Autors ursprünglicher Absicht, aber keineswegs

---

[1] Hier heisst es ähnlich und ist bildlich dargestellt wie oben S. 351, Anm. 3: revelationum . . . quas a sanctis angelis, cum erat carceri mancipatus propter fidem Christi, recepisse fertur scribens de principio et commutatione seculi.

[2] Vgl. oben S. 350, Anm. 1.

[3] Methodii Patarensis episcopi et martyris de rebus quae ab initio mundi contigerunt, quaequae deinceps contingere debent revelationes per paraphras in translatae incerto authore.

[4] Herr Dr. Heinrich Kitt, jetzt in Montevideo, hat im Jahre 1868 als Mitglied des Züricher historischen Seminars eine eingehende Vergleichung mit dem, wie sich nun zeigt, meist entsprechendern Abdrucke der bibl. maxima vorgenommen, die mir hier bestens zu Statten gekommen ist.

[5] Daniel quoque hoc praedicens . . . . . in septimo ipso tempore annorum, hoc est in septimo millenario mundi, eo quod appropinquabit consummatio saeculi et non erit longitudo temporum amplius, bibl. max. III, 730 b.

[6] Vgl. oben S. 337, Anm. 1.

[7] So Wilmans Archiv X, 135 und ähnlich in der Vorrede p. XXI: . . . libri octavi, in quo de interitu huius mundi et resurrectione mortuorum agit.

ganz der Ausführung desselben entspricht, wie wir noch unten (§. 9) sehen werden.

In wie edlen und zuweilen hinreissenden Formen er sich bewegt: eine ganze Anzahl seiner leitenden Gedanken ist doch jenen wüsten und ausserdem den enthusiastischen pseudodionysianischen Revelationen entnommen. Es ist das um so bemerkenswerther, als Otto doch wahrlich, wie längst erkannt wurde,[1] wiederholt Zeugnisse einer gesunden Kritik abgibt.

Er beginnt mit einer Gerhoh's[2] Grundsätzen durchaus entgegengesetzten Schilderung des Antichrist. Dessen Herkunft aus dem Stamme Dan hat er sofort den Revelationen entnommen.[3] Früher hatte er die Meinung nicht abgelehnt, dass Kaiser Nero der Antichrist sei;[4] jetzt erinnert er sich wohl dieser früheren Auffassung;[5] aber er hält sich an die Orakelquelle; da fand er, dass das von dem Apostel Paulus im zweiten Thessalonicherbriefe, Vers 3 und 6 als dem Antichrist entgegenstehend genannte Hemmniss vielmehr das römische Reich sei.[6] Nach einer längern Darlegung oder eigentlich lauten

---

[1] Besonders: I, 26, II, 25, IV, 1, V, 3, VII, 7. Die Kritik der letztern Stelle, welche die Muhamedaner gegen den Vorwurf der Götzendienerei in Schutz nimmt, schiesst freilich über ihr Ziel hinaus, da es eben gerade im östlichen Syrien Scheinmuhamedaner gab, bei denen mindestens im zehnten Jahrhundert noch der alte westsemitische Kult herrschte. (Vgl. Chwolson, die Ssabier und der Ssabismus. Petersburg 1856. I, 469, 660, 664 flgde.) In dem von Otto hier corrigierten Liede über die passio Thiemonis archiepiscopi Salisburgensis (Mon. Germ. SS. XI, 29 sqq.) und dem danach concipierten Stücke der Gesta Salisb. (ibid. p. 58 sqq.) wird man daher nicht alle Darstellung des Martyriums dichterischer Phantasie zuschieben dürfen.

[2] Vgl. oben S. 343, Anm. 6.

[3] de tribu Dan . . . nasciturus creditur (VIII, 1) sagt Otto; est autem hic (filius perditionis) de tribu Dan secundum prophetiam patriarchae Jacob quae dicit cet. (Genesis 49, 16 bis 18) sagt Methodius 733 b. Wegen Gerhoh's Polemik vgl. oben S. 344.

[4] Arbitrantur Neronem non mortuum, sed humanis rebus vivum subtractum usque ad ultimum tempus in ea qua tunc fuit aetate appariturum ipsumque fore Antichristum. Otto III, 16.

[5] Quod (nämlich jene Stellen II Thesalon. 2, 6 und 3) quidam ad Neronem, cuius tempore Paulus scripsit, interpretantur, sicut supra dixisse me memini.

[6] Quid igitur est de medio tolli nisi Romanorum imperium? Methodius l. l. p. 730 E. Aber Otto's Recension der Revelationen scheint noch etwas mehr enthalten zu haben.

Ueberlegung hat er sich für diese Auslegung noch am ehesten entschieden,[1] indem er jedoch an seine eigene frühere Meinung[2] als eine ebenfalls berechtigte erinnert, dass hier vielmehr Priester- und Papstthum gemeint sei.[3]

Nachdem er nun die Gefahren der Verführung durch die Reden des Antichrist dargelegt hat,[4] lässt er die nach Otto's Tode von Gerhoh so geringschätzig abgewiesene[5] Theorie des Wiedererscheinens von Henoch und Elias zu voller Geltung gelangen; welche Bedeutung der historische Elias für ihn hat, wurde ja ohnehin bemerkt.[6] Ausdrücklich behauptet Otto, dass jene beiden alten Heilbringer noch existieren, die vom Antichrist getäuschte Welt belehren, und dann von demselben Antichrist getödtet werden,[7] der hierauf von einem Geiste des Herrn selbst getroffen wird.[8] Das ist im Wesentlichen der

---

[1] Quidam discessionem et hoc, quod dicitur: ‚qui tenet, teneat donec de medio fiat' ad regnum interpretantur . . . . Unde et aiunt, apostolum haec sub integumento . . . posuisse, ne videlicet Romano imperio, quod ab ipsis aeternum putabatur, calumpniam intulisse videretur cet. Otto VIII, 2.

[2] Vgl. oben S. 348, Anm. 4.

[3] Alii vero eadem verba eodem quo de regno diximus sensu de sacerdotio et Romana sede interpretantur. Otto VIII, 2 am Ende.

[4] Et nota, quod in fide nostra in duobus praecipue calumpniandi materiam invenit qua videlicet alia humanae rationi, alia carnis voluptati contraria praedicat. Otto VII, 4, p. 363 mit näherer Ausführung.

[5] Vgl. oben S. 344, Anm. 4.

[6] Vgl. oben S. 334, Anm. 2, S. 339 und S. 340.

[7]
so daz Êliâses pluot
in erda kitriufit,
so inprinnant diê pergâ u. s. w.,

wie wohl auch noch Otto aus dem Gedichte vom jüngsten Tage gehört hatte. Der VIII, 8, p. 366 erwähnte, der Erklärung entgangene, quidam poëtarum de eadem re ist freilich Ovid metamorph. I, 356 sqq.

Dazu stellt sich auch Gerhoh's diesem ganzen Gedankenkreise sonst so abgeneigte Lehre in Bezug auf illum Christi adventum, quo iudicaturus est vivos et mortuos et saeculum per ignem. De quarta vigilia noctis l. l. 586.

[8] Enoch et Helias, qui adhuc superstites sunt, venturi creduntur, ut eorum, quorum unus ante legem, alius sub lege fuerunt, auctoritate mundus errore deceptus ad agnitionem veritatis redeat. Et de Helia quidem dominum in propheta dicentem habes (Maleachi 4, 5 wird citiert). De

Gedankengang der Revelationen: Wenn die Noth, welche der Antichrist bereitet hat, zu arg ist, schickt die Gottheit ihre erprobten Diener Henoch und Elias, ihn zu widerlegen.[1]

Schon die Revelationen beschäftigen sich mit der Frage, wie weit der Antichrist auch die Auserwählten zu verführen vermöge, lassen sie aber unentschieden.[2] Otto führt das dahin aus, dass er die Weisen durch Vernunftgründe, die Thoren durch weltliche Reize verführe, und dass so das Wort des Evangelisten sich erkläre.[3]

Bei gar zu argen Verstössen gegen die historische Möglichkeit geht Otto über die Angaben der Quelle hinweg. Es ist daher auch nicht auffallend, dass er von den mit dem Antichrist sonst so oft verbundenen Völkern Gog und Magog, die nach Ezechiel (38, 2 flgde) und der Apokalypse (20, 8) von dem Verfasser der Revelationen mit besonderer Vorliebe behandelt werden,[4] in dem achten Buche gar keinen Gebrauch

---

utrisque vero in Apocalypsi scriptum invenies (keineswegs! sondern Evang. Matthaei 11, 14 und 17, 12, Evang. Lucae 3, 37 und Hebräerbrief 11, 5) ubi rursum quod ab Antichristo interficiendi ac quod ipse post haec spiritu oris Domini (dies nach dem 18. Kapitel der Apokalypse) tam ipsorum quam aliorum sanguine ad Deum clamante (ebendas. Vers 24) percussus, finem persecutionis sit imperiturus legitur. Otto VIII, 5.

[1] Cumque multiplicata fuerit tribulatio dierum illorum a filio perditionis, non sinet divinitas aspicere perditionem generis humani, quod redemit proprio sanguine, continuo mittet suos famulos sincerissimos atque carissimos Enoch et Heliam ad redarguendum eum . . . Videns ergo seductor sese durissime increpatum, ab universis contemptum, furore et iracundia calescens interficiet illos sanctos Dei. Methodius 733 G und H.

[2] faciet . . . signa et prodigia multa super terram, inertia vel imbecilla, sophistica et falsa. — . . seducet, si potest fieri etiam electos sicut et Dominus explanavit in Evangelio (Matthaeus 24, 24). Methodius 733 F.

[3] sapientes ergo argumentis ac ratione inducens, stultos rerum temporalium deliciis alliciens, utrosque falsis promissionibus seducet. Quapropter dominus in evangelio (Math. 24, 24) ait, quod tantum erit illius temporis periculum, ut in errorem ducantur, si fieri posset, etiam electi. Otto VIII, 4, p. 363.

[4] Mit unzweideutigen Illustrationen in der Brant'schen Ausgabe. Gog et Magog . . . qui sunt gentes et reges, quos reclusit Alexander Magnus in finibus aquilonis . . . Hi viginti quatuor reges consistunt reclusi intrinsecus portarum, in reditu vero de istis gentibus Alexander a pueris suis extinctus est veneno (Methodius 729 G). Der Nachsatz ist wohl freilich für Otto's bessere Kenntniss der Geschichte Alexander's etwas abschreckend gewesen.

macht, und selbst in der universalhistorischen Darstellung im engern Sinne kommt er auf sie, ohne sie zu nennen, nur einmal in der Geschichte des Kaisers Heraclius[1] zurück. Eher kann man bemerkenswerth finden, dass er von den in den Revelationen vorgetragenen erstaunlichen Herkunftsgeschichten der verwandten Könige Alexander und Romulus[2] doch vielleicht die des erstern mit Ekkehard andeutet.[3]

§. 9.

Die Ausführung des achten Buches.

Wie nun trotz dieser Erkenntniss der Schwächen, welche die sogenannten Revelationen des Methodius einem auch nothdürftig historisch geschulten Geiste bieten, ein Genius von Otto's Kraft sich nicht abschrecken liess, auf diesem losen Grunde weiter zu arbeiten, ist doch ganz begreiflich. Denn er schrieb unter der Erregung der Geister, die in Deutschland unmittelbar vor dem zweiten Kreuzzuge herrschte, da unter einer gleichsam handgreiflichen überirdischen Einwirkung die geistlichen Empfindungen und Sorgen bei Fürsten und Völkern alle anderen zurückdrängten und in dem von Fehden erfüllten und gleichsam aufgelösten deutschen Königreiche auf die Kreuzpredigt allgemeiner Frieden eintreten sollte.

Bis in das siebente Capitel des Buches habe ich die Einwirkung der Revelationen zusammenhängend verfolgen können, wenn auch weitere Forschung noch spätere Stücke auf diese Quelle, besonders etwa in anderer Recension derselben, zurückzuführen in der Lage sein dürfte. Aber so weit ich jetzt erkennen kann, ergeht sich doch Otto von diesem

---

[1] Qua de causa dum (Heraclius) apertis portis Caspiis, gentem saevissimam, quam Alexander Magnus ob immanitatem sui super mare Caspium incluserat, educeret cet. Otto V, 9, p. 232.

[2] Philippus . . . pater Alexandri Magni . . . accepit in conjugem Chuseth, filiam regis Aethiopiae nomine Phool, de qua natus est Alexander. . . — Accepit rex Bisas Chuseth filiam Phool regis Aethiopiae, ex qua nata est filia . . . . ., cum qua nuptus est Romulus. Methodius 729 D, 730 A.

[3] De quo (Alexandro) traditur, quod non Philippi sed cuiusdam magi Aegyptiorum regis Nectanabi filius fuerit. Otto II, 25, p. 84.

zweiten Fünftel des Buches an, bis auf die Augustin und dem Pseudoareopagiten Dionysius entlehnten Stücke, in wesentlich selbständigen Contemplationen, wie er das auch gegen den Schluss etwas zögernd ausspricht. Er erinnert hier Isingrim, dass, was er bringe, nicht Erklärung seiner eigenen Ansicht sei, sondern nur die von Schriftstellen, die er ungenügend formuliert haben möge, aber doch in der Ueberzeugung vortrage, dass er das Buch dem Publicum vorzulegen wenig geneigt sei.[1]

Und gerade im Beginne dieses dem Anscheine nach selbständigen Versuches sagt er denn auch, da sein Geist längst auf andere Dinge abgezogen sei, fühle er sich kaum im Stande, den schwierigen Gegenstand zu behandeln.[2] Er arbeitete nur weiter im Vertrauen auf den, dessen Auferstehung eben gefeiert werde; das muss auf Ostern (31. März) 1146 gehen, da zu Ostern 1147 (20. April) bereits der Frieden im Reiche verkündet und Otto selbst zum Kreuzzuge entschlossen war.

Eben wegen des Festes will er denn auch vor Allem von der Auferstehung der Todten handeln. Aber wie unwillkürlich wird er zu der Versicherung und gelehrten Erweisung der Thatsache getrieben, welche jenem Jahrhundert wohl ohnehin noch für unumstösslich galt, dass Alles in einem grossen Weltbrande zu Grunde gehen werde.[3] Da nun aber ein Bibelwort

---

[1] Novi quippe — und das ist ein edles Wort über historische Composition — sic magna dici oportere, ut semper supersit, quod cum diligentia inquiratur ne vile appareat, si totum vulgariter pandatur. Proinde sicut ea, quae non de nostro, sed scripturarum sensu, quamvis inculto prolata eloquio charitati tuae devote offerimus, sic nolentibus et spernentibus impudenter non digerimus (VIII, 35). Man sollte fast glauben, dass die erste Recension überhaupt nicht publiciert worden und nur in dem Isingrim übersendeten Exemplare vorhanden gewesen, erst die zweite, und zwar von Kaiser Friedrich's Hofe aus einem grösseren Leserkreise zugänglich geworden sei. Dadurch würde sich auch erklären, wie jede Spur der ersten Recension in den Handschriften verschwinden konnte.

[2] Fateor, quia ad plurima sensu iam diu distracto minorem me, imo nullum, ad tam ardua tractanda iudicans, digitum ori supposui, malens dies malos (doch wohl wieder Bedrängnisse des Landes Freising) silentio transigere, quam magnis de rebus in perturbatione temerarie disputare. VIII, 7. Das im Texte Folgende ist in demselben Capitel.

[3] Vgl. oben S. 355, Anm. 6 zu VIII, 8.

besagt, dass die Erde in Ewigkeit bestehen wird, so hilft er sich mit philosophischen und anderen biblischen Beweisen für die Behauptung, dass der Brand nur eine neue Gestaltung sei.[1] Die Auferstehung sucht er dann als eine doppelte, des Leibes wie der Seele, in Texterklärungen aus dem Johannesevangelium zu erweisen, ja er findet sie schon im Buche Hiob und nach einer Stelle des ersten Korintherbriefes in den natürlichen Wandlungen der Jahreszeiten vorgezeichnet.[2]

Indem er zu der Untersuchung übergeht, in welcher Gestalt die Todten auferstehen, hofft er, wie bei dem Weltbrande, irgendwie eine Uebereinstimmung mit der germanischen Anschauung zu finden,[3] dass die Seelen, und mit ihnen die auferstehenden Todten, in die Lüfte fliegen; er sagt nicht: ‚wie Vögel‘,[4] obwohl man es schliessen darf.

Aber trotz seiner Ankündigung und der Meinung Neuerer,[5] dass die Auferstehung der Todten den Hauptinhalt dieses Buches bilden solle, springt er doch sofort wieder von derselben ab, um die apokalyptischen sieben Posaunen gründlich zu erklären, die ihn gleichsam von selbst zur Erörterung des jüngsten Gerichtes bringen,[6] wo denn die Entscheidung zunächst zwischen den beiden Staaten selbst gefällt wird. Daniel's und der Apokalypse Gerichtsbücher werden hiebei als Gewissen erklärt.[7]

Es folgen nun Untersuchungen über die Natur der Gerichtssitze, die Otto mit den Richtern identificiert, und eine

[1] VIII, 9. Die Interpunction, auch die von Wilmans beibehaltene, in diesem Capitel erschwert das Verständniss. So ist in der Mitte zu lesen: . . nequaquam de esse ad nonesse vergere, velut abolenda quae essent, transire ad aliud. Und ferner: puritatis intuitu res mundissimae non mundae iudicantur cet.

[2] VIII, 10 und 11.

[3] Juxta maiorum igitur nostrorum diffinitionem et verum est, quod vivi cum his qui resurgunt, simul rapiuntur in aera. VIII, 13. Die sonst, so viel ich weiss, nicht bezeugte altgermanische Anschauung (maiorum nostrorum) ist doch sehr merkwürdig.

[4] Jacob Grimm, deutsche Mythologie [2]788.

[5] Vgl. oben S. 332 und 353, Anm. 7.

[6] VIII, 13—16.

[7] Sunt ergo libri conscientiae singulorum, semet ipsos ad mortem vel ad vitam judicantes. VIII, 15, p. 377.

Darlegung der Momente moralischer und religiöser Verschuldung,[1] sowie über das Local des jüngsten Gerichtes und die von weltlichem Gerichtsbrauche[2] abweichende Raschheit der Urtheilsfällung.

Gleichsam nach Erledigung dieser Vorfragen kommt der Geschichtschreiber, oder wenn man will: der Dichter — denn schon kündet sich in diesem achten Buche etwas von dem Geiste an, aus welchem Dante's und Milton's Werke geboren wurden — zu dem grossen Probleme des Endes beider Staaten. Otto spricht hier als ob er über die ethischen oder religiösen Ziele seiner Arbeit nie geschwankt hätte.[3]

Den irdischen, dem Untergange geweihten Staat, das grosse Babylon, schildert er mit einem erheblichen Aufwande biblischer Exegese in allen seinen Verlockungen, und indem er sich selbst nicht von den Fehlern desselben ausnimmt.[4] Auf die Höllenstrafen, über die er im Allgemeinen auf Augustinus verweist, näher einzugehen, widerstrebt ihm, der hierin ganz anders als Dante gesinnt ist.[5] Immerhin findet er nicht wie Andere ein Missverhältniss der eventuellen ewigen Strafe zu zeitlicher Versündigung bei dem Mangel echter Reue.[6] Die Möglichkeit der Existenz eines Fegefeuers zieht er in Erwägung, ohne eine Entscheidung zu wagen,[7] während er das Nebeneinander von Feuer und Dunkelheit der Unterwelt doch aus Daniel's feurigem Ofen und dem brennenden Dornbusche Mosis erklären zu können meint.

Mit einer Wendung, die an Milton's Auffassungen erinnert, freut er sich, der Beschreibung dieser Verdammniss

---

[1] VIII, 17.

[2] — ubi omnes tergiversationes et cavillationes, quas in hoc seculo in causis pati solemus — ein Satz, den die deutsche Rechtsgeschichte sich nicht entgehen lassen sollte — perspicua iudicis subtilitas . . . . evacuabit. VIII, 19, p. 380.

[3] Vgl. oben S. 330 flgde.

[4] Sic et nos nati continuo desivimus esse et virtutis quidem signum nullum valuimus ostendere, in malignitate autem nostra consumpti sumus. VIII, 20, p. 386.

[5] De quibus omnibus curiosius non est investigandum, sed potius ne experiamur praecavendum. VIII, 21.

[6] VIII, 23 und 24.

[7] cuius tamen rei assercionem, quia incerta nondum (?) auctoritate invenimus, Dei iudicio relinquamus. VIII, 25, p. 393.

des irdischen Sündenstaates entgangen[1] und zu der des Ausganges des himmlischen Jerusalem gelangt zu sein. Hiebei wendet er sich unter Anderem, wie es scheint, auch gegen die ihm vorliegenden[2] pseudomethodianischen Revelationen, indem er die tadelt, welche die Herrlichkeit desselben in ein irdisches Millennium setzen.[3] Er bekennt, hier ein seine Fassungskraft überschreitendes Gebiet betreten zu haben,[4] dessen Gestaltung dem irdischen Menschen überhaupt verschlossen sei, so dass er nur über einige Einzelheiten auf dem Wege biblischer Stellenexegese Vermuthungen zu äussern wagt.

Demnächst beschäftigen ihn (c. 28) die Fragen nach der Körperlichkeit der dort aufgenommenen Heiligen und nach der Erinnerung derselben an das irdische Leben, die er nur für das religiös Erfreuliche bejaht.

So weit gelangt, wagt er sich daran, die, wie in der hierarchischen Ordnung der sichtbaren Kirche nach Bibelstellen vorauszusetzende Ordnung des himmlischen Hofes zu schildern.[5] Er ermahnt sich zwar hiebei selbst noch einmal, lieber nicht in Gebiete zu streifen, die menschlicher Einsicht verschlossen seien;[6] aber schon hat er die Erklärung eines zweiten Orakels zur Hand, das ganz anders als jene Revelationen auch auf uns noch wie berauschend wirkt.[7]

---

[1] Tandem decurso laboriosa disputatione fine malorum, quasi gravi pelago enatato ad suavem et iucundum civitatis Christi finem ipsius freti gratia veniamus. VIII, 26.

I who ere while the happy garden sung,
By one Man's disobedience lost, now sing
Recover'd Paradise to all mankind.
(Milton paradise regained I, 1.)

[2] Die von mir eingesehenen enthalten es nicht eigentlich.

[3] Quorum (Judaeorum) errorem quidam sub christiano nomine sectati regnum Christi in terra futurum putaverunt ibique in Hierusalem terrestri, sanctis cum ipso deliciose regnantibus, post mille annos solvendum Satanam et tunc demum praecipitandum sanctosque in regnum coeleste assumendos fore. l. l. p. 393.

[4] Res mistica et profunda prorsus ingenium nostrum excedens. l. l. p. 394.

[5] qualiter illa caelestis curia ordinata sit. VIII, 29, p. 403.

[6] Quorum secretissimas humanumque ingenium transcendentes causas sinuari supra nos est nec praesens opus exposcit. VIII, 30, p. 404.

[7] Dass sich Wilmans um eine so erhebliche und ausdrücklich genannte Quelle nicht bei seiner Edition bemüht hat, ist doch erstaunlich.

Verfasst etwa in Justin's I. Zeit oder in Justinian's Regierungsanfängen, unter Regenten mit masslosen und gleichsam göttlichen Herrschaftsansprüchen, vielleicht während der uns noch heute belehrenden Gesetzgebungsarbeiten, dazu unter dem Drange der alle Gemüther erregenden dogmatischen Kämpfe, sind die unter dem Namen des Areopagiten Dionysius geschriebenen Bücher,[1] namentlich das über die himmlische Hierarchie,[2] eine Fundgrube kühner, scharf polemischer und immer begeisterungsvoller Schilderungen, besonders überirdischer Dinge. Auf Karl's des Kahlen Befehl etwa im Jahre 859 von Johannes Scotus Erigena in das Lateinische übersetzt, sind sie im zwölften Jahrhundert ein Gegenstand eifrigen Studiums gewesen.[3] Gerhoh hat sie, wie früher bemerkt ward, auch bewundert.[4] Von Hugo von S. Victor sind ‚zehn Bücher zur Erklärung der himmlischen Hierarchie' erhalten, welche Collegienhefte darzustellen scheinen, da in denselben wiederholt von dem Verfasser als ‚unsrem Hugo' die Rede ist.[5]

Den Autor nun führt Otto im dreissigsten Capitel ein und bezieht sich auch später noch einige Male auf den-

---

[1] Im Jahre 532 waren die Werke vorhanden, welche doch erst nach 513 entstanden sein können, durchaus von der Absicht der Verschmelzung des Neuplatonismus mit dem Christenthume eingegeben und wahrscheinlich in Antiochia verfasst sind. Vgl. Ersch und Gruber, Encycl. XXV, 351.

[2] περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. Vgl. a. a. O. 349 flgde.

[3] Wie es kommt, dass Migne, dessen Abdruck (patrologia latina, CXXII, 1023 sqq.) ich benutze, nur drei Handschriften vergleichen liess, vermag ich nicht zu sagen. Von den betreffenden beiden Wienern stammt nr. 971, elften Jahrhunderts, aus Salzburg, und kommt, wie sich sofort gezeigt hat, für diese Untersuchung ausser Frage; nr. 754, zwölften Jahrhunderts, war früher Eigenthum des im Jahre 1460 gegründeten Chorherrenstiftes zu Wiener-Neustadt, wie Herr Custos J. Haupt gefälligst festzustellen vermochte. Eben diese muss gleichzeitiger Randbemerkungen halber noch auf ihr Verhältniss zu Otto untersucht werden. Dasselbe gilt von der Münchner Handschrift, die ich nicht gesehen habe: elften Jahrhunderts, cod. Ratisbonensis S. Emmerammi nr. 137.

[4] Vgl. oben S. 346, Anm. 5.

[5] Ich benutzte nicht den Migne'schen Abdruck von Hugo's Schriften, sondern wie oben S. 341, Anm. 1 bemerkt, die dreibändige Ausgabe von Rouen 1648, in deren erstem Bande die hier in Betracht kommenden libri decem in explanationem coelestis hierarchiae abgedruckt sind.

selben.[1] Aber er nennt doch eigentlich nirgends den richtigen Titel des Werkes, und einmal sagt er fast mit den Worten Hugo's von S. Victor, er handle von den Hierarchien der himmlischen Geister.[2]

Die Stellen, welche er zunächst im dreissigsten Capitel wörtlich anführt, sind nun in der That dem sechsten von Scotus Erigena's Uebersetzung der himmlischen Hierarchie[3] und auch dem siebenten ist noch eine Stelle entnommen.[4] Aber schon das pseudodionysianische dreizehnte Capitel[5] ist doch von Otto kaum gestreift worden. Das neunte, ‚von den Oberhäuptern und Erzengeln und ihrer letzten Hierarchie', mit curiosen Aufschlüssen über Melchisedech (p. 1056) in Otto's erstem und achtem Buche so ganz unbenutzt zu finden, ist doch auffallend. Auch Folgendes ist bemerkenswerth. Otto von Freising übersetzt gleich im ersten von ihm aus Pseudodionysius citierten Satze das in der That unübersetzbare, wie es scheint, in dieser Form in allen Handschriften stehende Wort: teletarchiam[6] ohne weitere Erklärung, als ob das so von dem Uebersetzer geschrieben sei, mit perfectionis principem. Die Wiedergabe ist schwer verständlich,[7] aber doch nicht unrichtig; Johannes Scotus würde sie vielleicht nicht verschmäht haben. Stammt

[1] Tres angelorum hierarchias . . . praecipuus theologorum ponit Dionisius — —, juxta eundem Dionisium, . . . item Dionysius (c. 30, p. 402, 405, 407) teste Dionisio (c. 32, p. 410) cet. Dazu wird er öfter nur als theologus bezeichnet.

[2] — de caelestium spirituum hierarchiis — — incidenter disputavimus. Otto c. 31, p. 407. Hugo sagt von den fünfzehn Capiteln des Werkes: in quibus coelestium spirituum dona et officia . . . enumerat. I, 474.

[3] p. 1049. Quanti quidem — — mysteria docuit. Dann wieder: omnes theologie — — ternas dispositiones. Endlich: sanctissimos thronos — — Seraphim nominatos.

[4] (Apud se) ipsas deliberant — — inditam illuminationem p. 1052, B. Otto, c. 30, p. 406.

[5] Quare a Seraphim dicatur purgatus fuisse Isaias p. 1061 verglichen mit Otto p. 405 über die Reinigung der Lippen des Propheten.

[6] pro summa divinitate atque adeo pro trinitate. Stephanus Thesaurus Graec. ed. Londin. 1824, VI, p. 41. τελετήν schreibt der Uebersetzer einmal p. 1071 A direct griechisch, sonst teletarchia und adjectivisch tetarchica öfter: c. 3, p. 1044, c. 7, p. 1052, c. 8, p. 1054 u. s. w.

[7] Was sich Abschreiber und Editoren unter der ‚beschauenden Fürstin der Vollendung', contemplativa perfectionis princeps, gedacht haben, ist freilich noch schwerer zu sagen.

die Uebertragung von Otto selbst, so beweist sie mehr als all die einzelnen Wörtchen und Worterklärungen in seinen Schriften, die man anzuführen pflegt, seine gute Kenntniss mindestens des Kirchengriechischen.

Nun findet sich aber auch ein Satz, den Otto irrig dem Pseudodionysius zuschreibt,[1] der jedoch nur eine künstliche und schwerlich richtige Auslegung einer Stelle desselben zu sein scheint,[2] und überdies gebraucht Otto einige Male[3] die Wendung: ‚es ist gesagt worden'. Die betreffenden Sätze müssen wohl auf einen Ausleger der Hierarchie zurückgehen, bei erklärenden oder umschreibenden Sätzen vielleicht eben auf Hugo von S. Victor, obwohl ich wenigstens sie bei diesem vergeblich gesucht habe.

Diese Beobachtungen machen es nun freilich zweifelhaft, ob Otto, während er dem treuen Ragewin dictierte, wirklich ein volles Exemplar des Dionysius[4] und nicht vielmehr einen Commentator oder ein Vorlesungsheft vor sich hatte.

---

[1] Ait itidem de hoc saepe nominatus theologus: ad quas, id est supercoelestes essentias, secundum differentiam progressionum et incrementa illuminationum proportionaliter nobis ipsis ascendimus per gradus spiritualium profectuum in nobis vel differentiam donorum inter nos. Otto VIII, 31, p. 407.

[2] Addiderim . . . quia et secundum seipsum unusquisque et coelestis et humanus animus speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes, addictas per unumquodque ierarchicarum illuminationum proprias anagogas proportionaliter manifestatas, per quas unumquodque in participatione fit, sicut idipsum et fas est et possibile super incognitissim*ae* purgation*is* plenissimi luminis anteperfectae perfectionis. De coelesti hierarchia. c. 10, p. 1059. Es wird doch aber wohl super incognitissim*am* purgation*em* zu lesen sein; unser griechischer Text (Migne, patrologia graeca III, 274) scheint freilich von dem, welcher Johannes Scotus vorgelegen hat, abzuweichen, da er lautet: Κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτόν τε καὶ ἐφικτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτὸς, τοῦ προτελείου τελειώσεως.

[3] Schon am Schlusse der ersten Citate aus dem sechsten Capitel (c. 30, p. 403:) Et est dictum: Incassum ad comprehensionem supercoelestium misteriorum laboramus, cum nec — — plene illa posse comprehendere credamus — also nur eine kathedermässige Umschreibung des früher Gesagten. Ebenso folgt auf das irrige Citat (Anm. 1): Et est dictum, quod sicut praesenti cet. wieder eine ähnliche, diesmal aber eben nur eine zweite Paraphrase.

[4] Wegen der immerhin noch vorzunehmenden handschriftlichen Prüfung vgl. oben S. 362, Anm. 3.

Seine eigenen Auffassungen gibt er, so viel ich sehe, erst im dreiunddreissigsten Capitel wieder. Da schildert er begeistert die Art der Glückseligkeit der in jenes himmlische Jerusalem Versetzten, und diese Ausführungen sind so rein empfunden, wie bescheiden vorgetragen. Er schliesst mit der Frage nach der Art der Anschauung Gottes im Himmelsstaate, in welchem eine ewige erste Abendstunde des wöchentlichen Ruhetages herrsche, zu deren Genusse er selbst einst zu gelangen hofft.[1]

Hat er diese Schlussworte unmittelbar vor dem Antritte des Kreuzzuges, wie ja nicht unmöglich, hinzugefügt, so gewänne dieser durch sie und Otto's Erguss übersinnlicher Hoffnungen in dem achten Buche, ja sein ganzes Werk durch den Kreuzzug eine höhere Weihe.

Schluss.

Wie uns das Werk von der Wandlung der Dinge nun entgegentritt, ist es, obwohl zum Theil auf Fälschungen ruhend, und obwohl des Verfassers Anschauungen sich im Verlaufe der Arbeit mehrfach geändert haben, ein künstlerisch abgeschlossenes Ganzes. Dieser fürstliche Autor ist eben der Erste gewesen, der die Erscheinungen der Universalhistorie, soweit sie seiner Forschung erkennbar waren, in freier Gestaltung wiedergegeben und zugleich in die ewigen Ordnungen einzufügen gesucht hat.

[1] Ibi, ut ait Augustinus (?), vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus.

INHALT.

VII. SITZUNG VOM 9. MÄRZ 1881.

Der Classe werden folgende Subventionsgesuche vorgelegt:

1. Von Herrn Regierungsrath C. Ritter von Wurzbach um den üblichen Druckkostenbeitrag für den gleichzeitig eingesendeten 42. Theil des ‚Biographischen Lexikons des Kaiserthums Oesterreich‘;

2. von Herrn Dr. Felix Ritter von Luschan um eine Reiseunterstützung, welche die Theilnahme an einer Expedition nach Kleinasien ermöglichen soll.

Von Herrn Anton Nagele, k. k. Reallehrer in Marburg, wird eine Abhandlung, betitelt: ‚Chronologie der Sprüche Walthers von der Vogelweide‘, mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Sitzungsberichte eingesendet.

Die Abhandlung wird einer Commission zur Begutachtung überwiesen.

Herr Gymnasial-Professor Dr. Arthur Steinwenter in Graz übersendet eine Abhandlung: ‚Studien zur Geschichte der Leopoldiner', und ersucht um deren Aufnahme in das Archiv für österreichische Geschichte.

Die Abhandlung geht an die historische Commission.

Der Obmann der Grabreliefs-Commission, Freiherr von Sacken, übergibt zur Veröffentlichung in den Sitzungsberichten den dritten, von dem c. M. Herrn Director Dr. Conze in Berlin ‚über die Vorarbeiten zur Herausgabe der griechischen Grabreliefs attischen Ursprungs' erstatteten Bericht.

Das w. M. Herr Professor Dr. Hartel übergibt eine Abhandlung des Herrn Friedrich Schubert in Prag, welche den Titel führt: ‚Eine neue Handschrift der Orphischen Argonautika', und um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte ersucht wird.

Die Abhandlung wird zur Begutachtung einer Commission überwiesen.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Werner überreicht im Namen des Verfassers das Werk: ‚Theismus und Pantheismus', eine geschichts-philosophische Untersuchung von Dr. W. Deisenberg, Docent der Philosophie.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Academia nacional de ciencias de la República Argentina: Boletin. Tomo III. Entrega 2 y 3. Cordoba, 1879; 8⁰.

Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique: 50e année, 3e série, tome 1, No. 1. Bruxelles, 1881; 8⁰.

— imperiale des Sciences de St. Pétersbourg: Bulletin. Tome XXVII, No. 1. St. Pétersbourg, 1881; 4⁰.

Alterthums-Verein zu Wien: Berichte und Mittheilungen. Band XIX. Wien, 1880; 4⁰.

Bibliothèque de l'école des Chartes: Revue d'érudition. XLI. Année 1880, 6e Livraison. Paris, 1880; 8⁰.

Central-Commission, k. k., zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale: Mittheilungen. VII. Band, 1. Heft. Wien, 1881; 4⁰.

— k. k. statistische: Ausweis über den auswärtigen Handel der österr.-ungarischen Monarchie im Jahre 1879. VI. Abtheilung, XL. Jahrgang. Wien, 1880; gr. 4⁰.

Genootschap, Teylers godgeleerd: Verhandelingen rakende den natuurlijken en geopenbaarden Godsdienst. N. S. negende Deel, 1e en 2e Stuk. Haarlem, 1880; 8⁰.

— provincial utrechtsch van Kunsten en Wetenschappen: Verslag gehouden den 24. Juni 1879 und 29. Juni 1880. Utrecht, 1879—1880; 8⁰. — Aanteekeningen van het Verhandelde in de Sectie-Vergaderingen gehouden den 24. Juni 1879. Utrecht, 1879; 8⁰. — Naamlijst der Leden. Utrecht, 1880; 8⁰. — Registers. Utrecht, 1879; 8⁰. — De Polybii fontibus et auctoritate. Disputatio critica; scripsit J. M. J. Valeton. Utrecht, 1879; 8⁰. — Het Leven en de Verdiensten van Petrus Camper door C. E. Daniëls. Utrecht, 1880; 4⁰. — Het Klooster te Windesheim en zijn Invloed, door Dr. J. G. R Acquoy. Derde Deel. Utrecht, 1880; 8⁰.

Gesellschaft, k. k. mährisch-schlesische, zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde, in Brünn: Mittheilungen. 1880. LX. Jahrgang. Brünn; 4⁰.

Maatschappij de nederlandsche Letterkunde te Leiden: Handelingen en Mededeelingen voor het Jaar 1880. Leiden, 1880; 8⁰. — Levensberichten der afgestorvene Medeleden. Leiden, 1880; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII, Band 1881, II. Gotha, 1881; 4⁰.

Rostock, Universität: Akademische Schriften pro 1879/80. 20 Stück 4⁰ u. 8⁰.

Society, the royal asiatic of Great Britain and Ireland: N. S. Vol. XIII, part. I, January. London, 1881; 8⁰.

— the royal geographical: Proceedings and monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 3, March 1881. London; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 5. Wien, 1881; 8⁰. — Ausserordentliche Beilage Nr. IV. — Jahresbericht 1880/81. V. Vereinsjahr. Wien, 1881; 8⁰.

Dritter Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe der griechischen Grabreliefs attischen Ursprungs.

Von

Dr. Alexander Conze,
correspondirendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Ueber die Herausgabe der attischen Grabreliefs [1] ist Seitens der kais. Akademie der Wissenschaften ein Verlagscontract mit Herrn W. Spemann in Stuttgart abgeschlossen, in Folge dessen die Herstellung der Tafeln für ein erstes Heft in der akademischen Kupferstichschule des Herrn Professor Jacoby in Wien begonnen hat.

Zur letzten Ergänzung des Materials sind inzwischen in Griechenland, Frankreich und Deutschland weitere Schritte gethan.

In Athen hat Herr Postolakkas die Verzeichnung neu zum Vorschein gekommener Stücke fortgesetzt und die Aufnahme von einzelnen Exemplaren ausserhalb der Stadt durch Herrn Konstantin Athanasiu bewirkt, wobei auch Herr Lolling hilfreich war. Ausserhalb der Stadt Athen war bisher nur der Bestand im Piräeus und in Tatóï (Dekeleia) photographisch aufgenommen; hinzugekommen sind jetzt Trachones, Chasani, Markopulo, Marathon, Menidi und Salamis. Die Hauptbereicherungen bilden zwei Reliefs in Chasani und Trachones, letzteres Landgut in unmittelbarer Nähe des reichen Demos Aixone gelegen, Eigenthum des Herrn Komnenos. Derselbe hat mit dankenswerthester

---

[1] Vgl. Anzeiger 1879, S. 33 ff.

Bereitwilligkeit die Aufnahme eines in seinem Empfangszimmer befindlichen Reliefs gewährt, welches, wenn es, wie ich mit Herrn Postolakkas annehme, ein Grabrelief ist, einzig unter den uns erhaltenen Tausenden dasteht. Am nächsten käme ihm das grosse Akroterion in der Galleria lapidario des Vatikans (Stackelberg, S. 44, Müller-Schöll, Taf. VI am Ende), wo das Brustbild der Verstorbenen in der Palmette erscheint. Das Relief Komnenos zeigt dagegen die Verstorbene in ganzer Figur vor einer hohen Palmette, das Ganze etwa einen Meter hoch. Was für die Erklärung der Figur auf eine Göttin statt auf eine Verstorbene und damit für Ausscheidung aus der Reihe der Grabreliefs geltend gemacht werden kann, ist das als Alltagstracht auffallend hohe Diadem; sonst ist die Tracht die eines jungen Mädchens, der Chiton mit Kreuzbändern über der Brust, und in den Händen gehalten ein leichtes Umschlaggewand. Das Relief gehört etwa dem vierten Jahrhunderte an und hat keine Inschrift; letztere könnte sich auf der Stele oder einem andern Untersatze befunden haben.

Auf Salamis konnte nur ein Relief an der Kirche des heiligen Andreas photographirt werden, da für zwei andere bei dem Geistlichen Dimitri in Ambelakia der Besitzer die Erlaubniss verweigerte.

Die Hauptlücke unserer Apparate lag, wie im letzten Berichte erwähnt wurde, in Frankreich. Dem dortigen Bestande galt im Herbste vorigen Jahres eine Reise des Herrn Schneider nach Südfrankreich und für Paris kam ein Aufenthalt des Unterzeichneten daselbst im December v. J. zu statten.

In Paris wurden mit geneigter Unterstützung der Herren Vorsteher der Antikensammlungen die schon früher von Michaelis ausgeführten Verzeichnungen und Nachvergleichungen, namentlich im Louvre,[1] wo ich fünfzig attische Reliefs oder Bruchstücke von solchen zählte, wieder aufgenommen. Von sieben Reliefs

[1] In den Louvre ist kürzlich das Blouet'sche Marmorfigürchen aus Mykonos gelangt (Exp. scientif. de Morée III, 22, 2), welches von Ch. Lenormant, Welcker und Siebold (Müller, Arch. §. 392, 4) mit Unrecht mythologisch gedeutet wurde. Die Zusammenstellung mit einer neuerworbenen Sirene im Louvre, welche ganz genau im Ausdrucke und Gesten mit jenem Figürchen übereinstimmt, sowie die Analogie der knieenden Klageweiber in zwei attischen Grabsteinakroterien, machten es

gewährte die Direction mir Abklatsche, drei wurden in Photographie bestellt. Von letzterem Verfahren ausgedehnteren Gebrauch zu machen, verhindert die Art, wie die Reliefs an vielfach ungünstiger Stelle befestigt sind. So wird ebenfalls ein sehr gut erhaltenes attisches Grabrelief einer Melitta aus dem vierten Jahrhundert im Cabinet des Médailles seiner Aufstellung halber in Zeichnung wiedergegeben werden müssen.

Im Privatbesitz zu Paris fand ich eine mit modernem, sehr sorgfältig gearbeitetem Relief als Fälschung versehene antike Grabstele vor, welche, obwohl im Auctionskataloge nicht zu finden, als aus der Sammlung Pourtalès herstammend bezeichnet wurde, aus welcher in der That auch sonst bereits eine gefälschte Grabstele nachzuweisen ist.

Als Curiosum mag erwähnt sein, dass ich nach Adolf Klügmanns Anweisung ein Grabrelief aufsuchte, welches als Schmuck des Grabes Bory de St. Vincent und Morawski auf dem Père la Chaise angebracht ist. Es stellt eine Frau und einen Knaben dar, ist sehr verwittert und wird nicht attisch sein. Zu Häupten desselben Grabes steht ein oblonger Grabaltar (0·77 Met. lang, 0.34 Met. hoch und dick), mit Bukranien und Guirlanden und der Inschrift: Μεγίστη Πινδάρου καὶ Μεγίστης Χία χρηστὴ χαῖρε.

Zwei im Museum zu Amiens befindliche und (Catalogue, nos. 1607, 1608) als aus Athen herrührend bezeichnete Grabstelen, die eine eines Ammonias, die andere eines Serapias, habe ich an Ort und Stelle untersucht; sie rühren gewiss nicht aus Athen her.

Herr Schneider berichtet über seine Bereisung Südfrankreichs wie folgt:

‚Unter den Museen im südlichen Frankreich weisen nur die Sammlungen von Avignon und Marseille eine grössere Anzahl griechischer Grabreliefs auf.

Das Musée Calvet in Avignon bewahrt dreiundzwanzig, von welchen sechzehn im Jahre 1841 aus dem Museo Nani zu Venedig erstanden wurden. Sie sind nebst den anderen aus derselben Samm-

---

mir evident, dass das Figürchen ebenfalls ein Klageweib als Grabaufsatz ist. Obwohl ich von Herrn Furtwängler höre, dass diese richtige Deutung bereits vor einiger Zeit unter unsern jüngeren Fachgenossen in Athen als ausgemacht galt, so mag sie doch hier ausgesprochen werden.

lung erworbenen Bildwerken in einem Kataloge: Marbres grecs et romains provenant du Musée Nani &c., in-8⁰, kurz beschrieben. Obgleich bis auf ein Stück (no. 43 C. J. Gr. 6872) in den Werken von Paciaudi, Passeri, Biagi u. A. bereits veröffentlicht, erforderten sie bei der Unzuverlässigkeit dieser Abbildungen, sowohl nach der stilistischen als nach der sachlichen Seite hin, durchgängig eine neue, vielfach berichtigende Untersuchung. Zwei derselben zeigen unverkennbar attischen Charakter (no. 5, 23), während die übrigen grösserentheils aus dem Archipele stammen mögen. Von dem vorzüglichsten Stücke (no. 5), welches ein Mädchen mit einer Puppe in beiden Händen und eine in kleineren Proportionen gehaltene Dienerin mit einer Ente darstellt, wurde eine neue photographische Aufnahme veranlasst. Schon vor dieser grösseren Erwerbung hatte dasselbe Museum 1833 vier bisher unedirt gebliebene Grabstelen aus der Sammlung Sallier zu Aix angekauft: ein stylistisch eigenthümliches Familienmahl, fünf Miglien von Marseille gefunden, mit griechischer Inschrift (Conte de Villeneuve Statistique du département des Bouches-du-Rhône II, p. 375. Mérimée notes d'un voyage dans le midi de la France, p. 157 sv.); ein sehr flaches Relief mit dem neben seinem Pferde stehenden Verstorbenen im Reisekleide, welchem ein bärtiger Mann von rechtsher als Adorirender entgegentritt (Letzterer von Stark, Städteleben, Kunst und Alterth. in Frankreich, S. 582, irrthümlich Hygiea genannt), ein Grabstein mit drei aufrecht stehenden Figuren und nicht mehr leserlicher Inschrift, und ein anderer aus Thessalonike mit zwei weiblichen Büsten über dem Inschriftfelde (Villeneuve a. l. c. p. 376, Mérimée p. 158). Zwei Reliefs mit liegenden Gestalten, vielleicht französischen Fundortes, dankt das Museum einem Legate des Herrn Clément in Marseille, 1850. Einzeln gelangte in dasselbe ein zu Vernegues (Département Bouches-du-Rhône) gefundenes Fragment mit zwei einander gegenüber sitzenden, die Hände sich reichenden Frauen.

Die Antikensammlung im Château Borély bei Marseille besitzt sieben Grabstelen und zwei Grabaltäre. Das bedeutendste, jetzt in einer neuen Photographie vorliegende, leider fragmentarische Relief (Penon Catalogue raisonné no. 25) — eine sitzende Frau, dem vor ihr stehenden Manne die Hand reichend,

und eine Dienerin mit einem Wickelkinde im Hintergrunde — ist durch den Grafen Choiseul-Gouffier aus Athen gebracht worden. Ein zweites Bruchstück (no. 171), nur mit dem Kopfe und dem Brusttheile einer verschleierten Frau, dürfte auch attischer Herkunft sein, während der Altar des Philytos (no. 18. C. J. Gr. 2310) zwar von Choiseul geschenkt wurde, nach einer Notiz Fauvels aber aus Delos stammt. Ein Grabstein mit einer im Profile sitzenden Frau (no. 95) ist in Marseille selbst gefunden worden, bei den übrigen (no. 19, 84, 91, 94, 157) ist die Provenienz nicht bekannt.

Ausser diesen beiden Sammlungen besitzen noch die Museen von Toulouse, Narbonne, Aix und Grenoble je ein Grabrelief attischer Herkunft. Toulouse bewahrt das Fragment einer Grablekythos mit den Figuren beigeschriebenen Namen (Roschach, cat., no. 249), Narbonne eine Stele mit einem Jünglinge, der in der Rechten einen Vogel hält (Tournal, cat., no. 100), Aix eine mit der Darstellung eines zu einem Altare tretenden Jünglings in Chlamys nnd Petasos, dem sein Pferd und eine Frau nachfolgen (Gibert, cat., no. 288), Grenoble einen Stein von ansehnlicher Grösse und vortrefflicher Arbeit, mit dem Bilde einer Frau und eines jungen Mannes in traulichem Beisammensein (cat., no. 396). Letzteres Relief liegt bereits in einer guten Publication vor (Gazette archéologique II, pl. 28),[1] und von der Stele in Aix besitzt der Apparat der Grabreliefs seit längerer Zeit eine Photographie. Eine photographische Aufnahme der Grabvase in Toulouse wird erst nach der neuen Aufstellung des jetzt in Umbau begriffenen Museums zu beschaffen sein.

Nach Ausscheidung einiger Stücke, welche dieser Denkmälerclasse nicht mit völliger Sicherheit zugetheilt werden können, ergibt sich für die südfranzösischen Museen ein Gesammt-

[1] Herr Vallentin hat vor Kurzem auf diesem Grabrelief folgende bis dahin ganz übersehene und auch von mir nicht bemerkte Künstlerinschrift, wie er brieflich anzugeben die Güte hatte, ‚intérieurement dans la partie du pilastre qui fait face au bras droit de la femme', gefunden:

ΑΡΙΣΤΟΚΛΗΣ
ΝΙΚΟΜΑΧΟΥ
ΡΟΔΙΟΣ
ΕΠΟΙ

Vgl. Bulletin épigraphique de la Gaule, I, 1881, p. 43—44.

bestand von sechsunddreissig Grabreliefs. Acht davon sind attischen, drei französischen Fundorts. Zu der letzteren, zwar kleinen, aber nicht unwichtigen Gruppe gehört noch das jetzt im Privatbesitze zu Paris befindliche Fragment eines Familienmahles aus Nimes, auf dem der von links nach rechts sich bewegende Zug der Adorirenden nebst dem grösseren Theile der am Fussende der Kline sitzenden Frau sich erhalten hat (Gazette archéologique, II, pl. 23, 1), und wahrscheinlich auch der Grabstein des Telesphoros (C. J. Gr. 3383. Clarac 157, 291 und 292), welcher vor der Revolutionszeit im Museum zu Marseille aufbewahrt worden war, später aber, und zwar aus der Sammlung Choiseul-Gouffier, in den Louvre gelangt ist.

Für freundliche Förderung meiner Studien schulde ich den Herren A. Deloye in Avignon und C. J. Penon in Marseille wärmsten Dank.'

In Deutschland war der Bestand von Grabreliefs attischer Provenienz im königl. Museum zu Berlin bisher als jederzeit zugänglich vorbehalten geblieben. Von den mit Abrechnung geringer Bruchstücke dreiundzwanzig attischen Reliefs des Museums rühren sechs aus den im Jahre 1820 vom Herrn v. Sack in Athen selbst veranstalteten Ausgrabungen, fünf aus der Pourtalès'schen Versteigerung her, unter letzteren das Grabrelief der Frau mit den zwei Sirenen im Akroterion (Panofka antiques du cabinet du comte de Pourtalès pl. XXIV) und der adorirende Priester (Catalogue Pourtalès n. 28). Ausser diesen beiden Hauptstücken wurden noch drei andere neu photographisch aufgenommen, die Sack'sche Hochrelieffigur (Katalog Nr. 21), das bei Lebas, voy. arch. mon., fig. pl. 60, I abgebildete Heroënrelief und das schöne Fragment eines Reiterreliefs (Arch. Zeit. XXI (1863), Taf. 169).

Ausser der Sammlung im königl. Museum befindet sich augenblicklich in Berlin die höchst werthvolle Antikensammlung Sr. Excellenz des russischen Botschafters, Herrn v. Saburoff, deren Studium uns in freundlichster Weise gestattet ist. Unter den Sculpturen derselben befinden sich auch fünfzehn attische Grabreliefs oder Bruchstücke von solchen.

- - -

VIII. SITZUNG VOM 16. MÄRZ 1881.

Das w. M. Herr Hofrath Robert Zimmermann legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung vor, welche den Titel führt: ‚Henry More und die vierte Dimension des Raumes'.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Accademia, R. della Crusca: Atti. Adunanza publica del 21 di Novembre 1880. Firenze, 1881; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königl. preussische, zu Berlin: Monatsbericht. November 1880. Berlin, 1881; 8⁰.

Akademija umiejętności w Krakowie: Zbiór wiadomości do Antropologii Krakowéj. Tom. IV. Krakow, 1880; 8⁰. — Scriptores rerum polonicarum. Tom. V. Krakow, 1880; 8⁰. — Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału filologicznego. Tom. VII i VIII. W Krakowie, 1880; 8⁰. — Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału historyczno-filosoficznego. Tom. XII. W Krakowie, 1880; 8⁰. — Katalog rękopisou Biblioteki uniwersitetu Jagiellońskiego. Zeszyt 5 i 6. Krakow, 1880; 8⁰. — Rocznik. Rok 1879. W Krakowie, 1880; 8⁰.

Gesellschaft, deutsche, für Natur- und Völkerkunde Ostasiens: Mittheilungen. 22. Heft. December 1880. Yokohama; 4⁰.

— deutsche morgenländische: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band, Nr. 2. Leipzig, 1879; 8⁰.

— k. k. geographische, in Wien: Mittheilungen. Band XXIV (N. F. XIV), Nr. 2. Wien, 1881; 8⁰.

Giessen, Universität: Akademische Schriften pro 1879/80. 9 Stück 4⁰ u. 8⁰.

Die geistlichen Schriften Peters von Zittau.

Von

J. Loserth.

Die Thätigkeit des Königsaaler Abtes Peter von Zittau auf dem Gebiete der Historiographie hat in den letzten Jahren bekanntlich eine genugsam umfassende Darstellung gefunden, so dass in dieser Beziehung nur wenig nachzutragen ist.[1] Von den in Königsaal gemachten historischen Aufzeichnungen erfreuten sich namentlich die sogenannten Annales Aulae regiae im Lande grosser Beliebtheit und wurden in Folge dessen nicht blos fortgesetzt, sondern auch in eigenthümlicher Weise umgebildet.[2] Ebenso machte man aus dem Hauptwerke des Peter von Zittau Auszüge, von denen sich jüngstens ein Fragment gefunden hat.[3] Noch im XV. Jahrhundert hat man gern seine

---

[1] Die gesammte Literatur bei Lorenz, Deutschl. Geschichtsq. I. pag. 244 ff.

[2] Die Annales Aulae regiae hat schon Wattenbach im XVII. Bande von Pertz SS. pag. 719 als Annales Boh. brevissimi abgedruckt. Vgl. darüber meine Bemerkungen im XIV. Bande der Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen. Eigenthümliche Fortbildungen sind uns mehrfach aufgestossen, s. Cod. der Olmützer Studienbibliothek I. 2. 21.

[3] Mitgetheilt durch die Güte des nunmehrigen Leitmeritzer Bischofs A. Frind. Das Fragment enthält zuerst einen Auszug aus dem ersten Buch der Königsaaler Geschichtsquellen, und zwar Incip. De actibus Ottacari regis bis Et primo heredem Bohemie Bohemis restituit, a quo ista chronica inchoatur. Dann folgen die Verse:

Wenceslaus

Sic reddit (!) ad propria rex procurante Maria,
Quam plus quam fari possim cepit venerari,
Hoc mihi dixerunt, qui secum crebro fuerunt.

Und dann weiter Cum autem puer — Anno ergo incarnacionis 1282 (!) rex iuvenis rediit ad terram annoque etatis sue XI. Hoc scriptum est de cronica Aule regie; vgl. Kgs. Geschichtsq. in Font. rer. Austr. VIII. pag. 60, 61.

Verse benützt, etwa um ähnliche Verhältnisse zu schildern, wie sie Peter in seinem Geschichtswerke so anschaulich erzählt hat.[1] Vor Allem erscheint es bemerkenswerth, dass man in Königsaal unter der Leitung dieses Abtes der Anlegung eines Diplomatars grosse Sorgfalt zugewendet hat.

Von diesem haben sich vor einigen Jahren einige Bruchstücke vorgefunden,[2] deren Schriftzüge eine sehr grosse Aehnlichkeit mit jenen des zweiten Buches der Königsaaler Chronik haben, welches sich in der Bibliothek des Vaticans befindet und als Autograph Peters von Zittau gilt. Man hat daher auch in den Fragmenten des Königsaaler Diplomatars die Hand des Abtes Peter zu erkennen geglaubt. Die Ueberreste dieser Aufzeichnungen, wie sie heute vorliegen, sind dürftige Trümmer eines gross angelegten Werkes, in welches mit Sorgfalt jede Urkunde eingetragen wurde, die auf Königsaal Bezug nahm. Eine jede solche Urkunde war in dem Diplomatar als eigenes Capitel eingetragen, und dass man den Verlust des ganzen Werkes auf das Lebhafteste beklagen muss, geht aus dem Umstande hervor, dass sich Königsaal kaum vierzig Jahre nach der Gründung in dem Besitze von 158 und mehr Privilegien befand, wenigstens ist eines von diesen als Cap. 158 in den Fragmenten verzeichnet.[3]

---

[1] So werden beispielshalber im Cod. univ. Lips. 1387 fol. 277 die Zustände unter dem Könige Wenzel IV. in der Weise Peters geschildert:

Est pecus ablatum . . . .[a] quod ante datum
Iam neque mercator nec tutus veste viator
Ambulat in strata, quia pax est inde fugata.
Ecclesie postes gladiis et fustibus hostes
Intrant armati non parcientes deitati,
Ecclesias vastant et imagines undique cassant,
Monachos claustrales expellunt et moniales . . .

man vgl. Kgs. Geschichtsq. in Font. rer. Austr. VIII. p. 240. Die Verse sind allerdings nicht aus dem Zusammenhang bei Peter genommen.

[2] Auf einem Blatte, das an den inneren Einbanddeckel eines Buches (im Archiv des Prager Domcapitels) angeklebt war. Die Fragmente sind im XV. Bande der Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen (pag. 157 und 158) publicirt worden.

[3] Die Ueberschriften lauten beispielshalber: Abrenunciacio Gablone per Petrum sub Petro abbate. Capitulum centesimum quinquagesimum

[a] Fehlt ein Wort.

Leider ist auch der Verlust der Briefsammlung, die es in Königsaal gegeben und aus der uns Peter von Zittau einige höchst charakteristische Proben mitgetheilt hat, sehr zu bedauern.[1]

Eine andere Seite der Thätigkeit des Abtes Peter von Zittau, die gleichfalls von grossen Erfolgen begleitet gewesen ist,[2] nämlich die auf dem Gebiete der praktischen Theologie, ist bisher ziemlich unbeachtet geblieben. Peter hat es einmal als einen besonderen Vorzug eines tüchtigen Menschen bezeichnet, seine Studien den jeweiligen Verhältnissen entsprechend anpassen zu können, sich bald mit göttlichen Dingen, bald mit irdischen zu befassen.[3] Einen solchen Wechsel in der Beschäftigung — Peter nennt ihn einen vernünftigen — hat er zuerst bei seinem älteren Freunde, dem Cistercienserabte Johann III. von Waldsassen — gesehen,[4] denn dieser habe sich nicht blos mit der Lectüre der Bibel und der heiligen Väter beschäftigt, sondern ein Erbauungsbuch auch über das Leben der in Waldsassen verstorbenen Klosterbrüder zu Nutz und Frommen, d. h. zur Nachfolge für die Lebenden geschrieben.[5] Diese Thätigkeit des Abtes von Waldsassen hat Peter von Zittau nicht blos angestaunt, sondern auch nachgeahmt, denn in dem-

---

septimum. Erhalten ist von dem ganzen Diplomatar blos der Schlussbestandtheil von Nr. 156, ziemlich vollständig Nr. 157 und der grösste Theil von 158.

[1] Quia ut ipse imperator per se ore proprio disposuerat, dominus Conradus abbas Aulae regiae non infimum locum in consiliis apud Iohannem regem habuit, sibi caesar epistolam hanc misit. Kgs. Geschichtsq. pag. 349 u. A.

[2] Wie sich aus dem verhältnissmässig häufigen Vorkommen der unten erwähnten Formula in verschiedenen Klöstern ausserhalb Böhmens ergibt.

[3] Solet itaque homo quilibet virtuosus studium suum secundum circumstancias temporis alternare, ut nunc ad sublimia, nunc ad humilia, nunc ad mistica, nunc etiam se grossiora transferat ad exempla.

[4] Pater reverende sine fuco adulacionis loquendo talem alternacionem racionabilem experimento didici vos habere.

[5] Vidi quociescunque apud vos fui, in libris orthodoxorum patrum tempore congruo vos legere . . . produxistis quoque semel coram me, cum tempus affuit opportunum, librum quendam edificatorium exemplorum, quem de conversatione sancta monachorum et conversorum in Waltsassen monasterio defunctorum ad utilitatem legentium (egentium Kgs. Geschichtsq. pag. 31 ist ein Druckfehler) compilastis.

selben Sinne und zu dem gleichen Zwecke schrieb Peter den liber secretorum Aulae regiae,[1] der von den Wundern handelt, die seit der Gründung von Königsaal sich in diesem Kloster zugetragen haben und von denen er einen kleinen Theil unter dem Titel: De quibusdam miraculis Aulae regiae als 18. Capitel in das zweite Buch seiner Chronik aufgenommen hat. Dass er selbst Verfasser des liber secretorum gewesen, sagt er an einer Stelle ausdrücklich.[2]

Derselben, dem Gebiete der praktischen Theologie zugewandten Richtung gehört jenes Gedicht an, welches sich als Formula domini Petri abbatis Aulae regiae (composita in aedificationem fratris et monachi devoti) noch in einer Anzahl alter Handschriften vorfindet. Die Formula ist ein Lehrgedicht, an der Spitze stehen dreizehn leoninische Hexameter, dann folgen fünfzig Strophen, welche aus je vier gereimten Langzeilen im trochäischen Versmaass bestehen. Wie schon der Titel besagt, enthält die Formula[3] gewisse Lebensregeln, welche dem angehenden Cleriker ertheilt werden. Es wird in derselben in ausführlicher Weise auseinandergesetzt, wie sich der Mönch in den verschiedenen Lagen des Lebens, als da sind: im Verkehr mit Seinesgleichen und der Aussenwelt, in freudigen und leidvollen Momenten, im Chore und im Capitel, bei Andachtsübungen und im Refectorium zu benehmen habe.[4]

Dass Peter derlei Studien mit besonderer Vorliebe betrieben, dafür kann man zahlreiche Belege aus seinem Geschichtswerke beibringen. Man wird in demselben überhaupt die Bemerkung machen können, dass er seine Stellung als Mönch stark in den Vordergrund treten lässt. So weigert er sich namentlich, von festlichem Gepränge, von prunkhaften Aufzügen u. dgl. viel zu erzählen, das stehe einem Mönche

---

[1] Si plura de hac materia legere volueris, require in libro secretorum Aulae regiae.

[2] Inceperam primitus in cronica quaedam conscribere miracula, sed iudico esse melius, ut speciale volumen habeant.

[3] Gedruckt ist die Formula in den Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, Bd. XIV. pag. 149.

[4] Moribus insiste, vitiis orando resiste, motibus resiste pravis, despice ridere, cum psallis etc.

gar schlecht an.[1] Ja er spricht es ganz offen aus, dass er den theologischen Studien einen weit höheren Werth beilege, als jenen historischen Arbeiten, die seinen Ruf begründet haben.

Es gebe, sagt er unter Anderem, manche Leute, die grosse Mühe anwenden, um sich eine vollkommene Belesenheit in der Bibel anzueignen, andere geben sich mit den verschiedenen Arten der Auslegung derselben ab, wieder andere suchen sich durch die Lectüre von Geschichten und Chroniken zu erbauen. Freilich, fügt er hinzu, ist nicht das Studium aller dieser Dinge in gleicher Weise zu empfehlen.[2] So sucht er denn auch in der Einleitung zu seiner Chronik eine förmliche Entschuldigung ob dieser seiner Beschäftigung.[3] An einer andern Stelle macht er die Bemerkung, dass diejenigen, welche einen Geschmack daran finden, von den Thaten der Könige und dem Zustande der Königreiche zu schreiben oder zu lesen, sich noch mehr an jenen Dingen erfreuen sollten, welche göttlicher Einwirkung beizumessen sind.[4] In diesem Sinne hat er auch die Mirakelgeschichten von Königsaal und die eben erwähnten Instructionen zur Erziehung und Erbauung der Cleriker niedergeschrieben.

---

[1] Er entschuldigt sich da, wo er von der Vermälung der Prinzessin Elisabeth mit Johann von Lützelburg spricht, dass er von den hohen Festlichkeiten nicht ausführlicher berichte:

De tantis festis
  et factis regis honestis
plurima scripsissem,
  si non coenobita fuissem.

Ebenso später:

Dicere non poterit
mea mens nec talia querit
scribere, que mundus
hic exercuit furibundus,
nam sum sub tali
degens habitu monachali,
cui non est cura,
quis pugnet proelia dura.

[2] Omnium horum studium non aequaliter censeo commendandum.

[3] Ex hoc perpendo, quod non solum pure theologica, verum eciam secundum apostolum quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.

[4] Arbitror esse dignum, ut qui scribere vel legere de regum actibus regnorumque statibus delectantur, multo magis in hiis, quae divinis attribuenda sunt operibus, debeant delectari.

Von weitaus grösserem Umfange ist ein anderes, bisher gänzlich unbekanntes Werk des Abtes Peter, das gleichfalls zu dieser Kategorie seiner literarischen Arbeiten gehört — seine zwei Bücher Predigten. Ich habe dieselben in dem abgelaufenen Sommer in einer sehr gut erhaltenen Handschrift [1] der Leipziger Universitätsbibliothek vorgefunden. Es ist dies der Codex lat. 434 in Folio. Derselbe enthält 180 Blätter in Pergament, von denen jedoch einzelne (1^a, 2^b, 101, 102^a, 170, 171, 172, 179) ganz unbeschrieben sind. Die äussere Anordnung ist fast dieselbe wie in der Iglauer Prachthandschrift der Königsaaler Chronik. [2] Wie dort, so finden sich auch hier auf jeder Seite 2 Columnen, und zwar gleichfalls zu je 41 Zeilen. Auch hier sind die Initialen abwechselnd roth und blau, und wo sich zufällig in dem Texte ein leoninischer Vers findet, ist er auch hier entweder durch das Wort versus oder das dem Worte entsprechende Abkürzungszeichen angemerkt. An den Rändern finden sich hie und da Correcturen oder erklärende Bemerkungen. An dem unteren Rande ist in kurzen Schlagworten der Inhalt des obenstehenden Textes angedeutet. Die Predigten sind — da sie für Mönche bestimmt gewesen — in lateinischer Sprache verfasst. [3] Im Ganzen sind es, wie bemerkt, zwei Bücher, beide enthalten Predigten über die wichtigeren Festtage des Kirchenjahres, [4] und zwar finden sich über ein Fest in der Regel mehrere, vier, fünf, sechs, ja selbst zehn Predigten vor.

An die Spitze derselben hat er einen Prolog gestellt, der in mehrfacher Hinsicht von Interesse ist. [5] Zunächst ersieht man aus demselben wieder das bescheidene Wesen des Abtes, welches man auch aus zahlreichen Stellen der Klosterchronik zu erkennen vermag.

[1] Dass ich dieselbe in Czernowitz bequem benutzen konnte, danke ich der grossen Liberalität der Bibliotheksverwaltung der Leipziger Universität.

[2] Auf den mit Leder überzogenen Holzdeckeln findet sich aussen die Ueberschrift: Sermones domini Petri abbatis (Aulae regiae) de festis principalibus. Innen: Item registrum (dasselbe ist Fol. 1^b—2^a).

[3] Ihre Anordnung s. unten in der Beilage Nr. 2.

[4] Fol. 1^b: Incipit primus liber sermonum primi libri sermonum domini Petri abbatis aulae regiae. Fol. 2^a: Expliciunt inicia sermonum domini Petri abbatis Cisterciensis ordinis Pragensis diocesis in Aula regia.

[5] Fol. 3^a, s. unten Beilage Nr. 1. Inpicit prologus etc.

Er halte, sagt er, von seinen Predigten eben nicht viel, er beabsichtige auch gar nicht, dieselben weiteren Kreisen zu übergeben, die äussere Form, in der dieselben vorliegen, sage ihm sehr wenig zu, er hätte sie gern in eine andere, zutreffendere Anordnung gebracht.[1] Er entschuldigt sich deswegen bei dem Leser, seine zahlreichen Amtsgeschäfte hätten ihn von Verbesserungen abgehalten, auch sei er nicht gelehrt genug, seine Unwissenheit hätte ihn verhindert, die Predigten in eine schickliche Form zu bringen. Unter derselben versteht er die Gliederung in Capitel. Daher habe ich auch, sagt er, selten die Nummer des Capitels angefügt.[2] Diese Ausdrucksweise erinnert sehr lebhaft an eine ähnliche im Prolog zu dem liber secretorum Aulae regiae,[3] wo er sagt, dass er zur Abfassung des Werkes unfähig sei, denn die Beschäftigung seines Amtes hindere ihn öfter, und selbst wenn er in keine weltlichen Geschäfte verwickelt wäre, würde doch sein schwacher Sinn nicht die schickliche Art zu schreiben haben.[4] Diese Ausdrucksweise erinnert aber noch an eine ähnliche in der Vorrede zu seiner Klosterchronik, wo er gleichfalls von seinem geistigen Unvermögen spricht und betont, dass nur der Gehorsam, der mehr werth sei als das Opfer, ihn gehorchen heisse.[5] Seine Predigten, sagt er weiter, seien eher Fabeleien (fabulaciones) zu nennen, er beschwört denjenigen, in dessen Hände sie zu-

[1] Non presumo has (collaciunculas) ad lucem producere, eo quod tam occupacione, quam ignorancia prepeditus, modum debitum in ipsis et ordinem non servavi.

[2] Raro quoque capitulorum ordinem allegavi. Er wollte demnach hier eine ganz analoge Gliederung wie im Diplomatar und der Chronik vornehmen.

[3] Kgs. Geschichtsq. pag. 443.

[4] Auch in formeller Beziehung findet sich zwischen beiden Erörterungen eine grosse Aehnlichkeit:

siehe unten.	Kgs. Geschichtsq. pag. 443.
Non presumo has ad lucem producere, eo quod tam occupatione quam ignorancia prepeditus modum debitum in ipsis et ordinem non servavi.	Fateor, inhabilis sum, occupatio mei officii frequentius impedit me, quin immo si ego nullo implicarer seculari negotio, adhuc tamen sensus meus hebes descriptionis modum debitum non haberet.

[5] Hebetudo sensuum meorum contremiscit aggredi hunc laborem, ingenii mei tenuitas . . . .

fällig fallen möchten, dass er dieselben nach ihrem inneren Gehalte und nach ihrer äusseren Form verbessere. Ganz in diesem Sinne lautet auch die bekannte Stelle in der Chronik: Faciam in hoc libro, qui cronica Aulae regiae nuncupatur, quemadmodum lignorum lapidumque praecisores facere consueverunt: rudem quidem primo latomis expertis architectisque offerunt materiam, illi vero ex arte sua introducunt rudi posthac materie pulchram formam. Sic et ego ea, quae vidi, quae certissime cognovi, ruditer conscribere laborabo. Veniet post me et alius, qui hanc solidam et veram, sed ruditer conscriptam materiam lima poliet venustatis. Und so sagt er endlich auch in dem Prolog zu dem liber secretorum, dass der Leser desselben die fromme Intention und den Vorsatz seines guten Willens im Auge behalten möge.

Nur auf den besonderen Wunsch einiger frommer, dem Abte besonders befreundeter Klosterbrüder habe er sich, sagt er in dem Prologe weiter, an die Arbeit begeben, vor welcher sein Herz zurückschrecke: denn mit ungeheurer Angst bin ich immer, fügt er hinzu, an die Verkündigung des Wortes Gottes gegangen, mit Mühe bin ich im Reden selber vorwärts gekommen und nicht selten schamgeröthet abgetreten, in dem Bewusstsein, dass ich dieses Werk des Herrn nachlässig verrichte. Trotzdem er nun selbst von seinen Predigten nicht viel hält und an ihnen namentlich tadelt, dass sie nicht in gehöriger Weise angeordnet seien, begegnen wir fast in allen einer sorgfältigen und streng logischen Gliederung des Stoffes, die auch schon äusserlich zu Tage tritt, da sie, wie schon bemerkt, in der Handschrift am unteren Rande durch einzelne Schlagworte angegeben ist.[1] An die Spitze einer jeden Predigt

[1] Betrachten wir beispielshalber die Adventpredigten, so finden sich in ihnen folgende Schlagworte, bei der ersten Predigt: Christus venit sicut consolator, secundo sicut viator, tercio sicut pulsator. Fac in cenaculo primo lectulum, secundo mensam, tercio sedem, quarto candelabrum; bei der zweiten Predigt: Patrum clamor, patrum promissio. Causa triplex adventus Christi, prima ammonicio gaudiosa, secunda promissio graciosa, tercia consolacio fructuosa. Dicit dominus: Lauda et letare primo angelice nature, secundo humane nature, tercio Marie, quarto devote anime. Venit Christus tripliciter: mirabilis in concepcione, despicabilis in passione, invincibilis in ascensione. Adventus in nos, ad nos, super nos, nobiscum etc.

stellt er das Thema, im zweiten Theile der Predigten sendet er der Predigt selbst eine Exhortatio, d. h. eine fromme Ermahnung oder Erinnerung voraus. Die Predigten sind auch inhaltlich weitaus bedeutender, als man nach dem eigenen Urtheile Peters meinen sollte.

Dem Beispiele des heiligen Bernhard von Clairvaux folgend, erweist er namentlich der heiligen Maria eine glühende Verehrung und lässt dieselbe an zahlreichen Stellen hervortreten. Wären alle unsere Glieder, lässt er sich vernehmen, Zungen, wir würden doch ausser Stande sein, ihren Ruhm und ihre Ehre völlig zu schildern.[1] Ihr Name dient ihm dazu, um ein längeres Wortspiel zu machen.[2] Was soll ich, ein Armer am Geiste — klagt er an einer anderen Stelle mit dem heiligen Augustinus — von ihr sagen? Was ich immer sagen könnte, ist viel weniger, als was ihr Lob verlangt und verdient. Von der Gottesjungfrau hätten so viele Propheten und Doctoren gesprochen und doch nicht genug.[3] Er zergliedert ihren Namen nach den Buchstaben,[4] ein jeder der letzteren deute auf eine andere Eigenschaft, sie sei die Mittlerin (*m*ediatrix) zwischen Gott und den Menschen, die Helferin (*a*diutrix) der Elenden, die Wiederherstellerin (*r*eparatrix) der Sünder, die Erleuchterin der Uebrigen, die Kaiserin der Engel (*i*lluminatrix, *i*mperatrix), der Beistand der Guten (*a*uxiliatrix). Seine inbrünstige Sehnsucht zu ihr bekundet er in seiner ersten Predigt an Maria Himmelfahrt, wo er fast nach jedem Satz den Refrain anführt: Revertere, revertere.

Seine Darstellung ist ganz schlicht und sachlich gehalten, sie beschränkt sich durchaus auf die Erläuterung jener Bibelstelle, die als Thema an die Spitze einer jeden Predigt gestellt ist. Die Beispiele, die er nur zum Theile der Bibel entnimmt, sind allgemein verständlich. So wie das Weib, lässt er sich (Fol. 117[b]) vernehmen, welches nicht ehrbar lebt, Schande

[1] Quia si omnia membra nostra essent lingue, non sufficeremus enarrare eius gloriam et honorem.

[2] Siehe unter dem, was unten über seine Verse und Wortspiele gesagt wird.

[3] Unde cum beato Augustino dicere valeo: Quid de te dicam pauper ingenio, quidquid dixerim, minus est, quam quod tua laus exigit et meretur. De hac virgine locuti prophete et doctores defecerunt.

[4] (Nomen) Maria habet quinque literas, nam est mediatrix etc

macht dem Vater, der Mutter, Bruder und Schwester und den anderen Verwandten, so fügt der Mensch, der seine Natur nicht rein bewahrt, Schande zu dem Vater, d. i. dem Gott im Himmel etc. Einzelne Belegstellen sind auch — aber nicht allzuhäufig — den Kirchenvätern entnommen. Dass seine Gleichnisse nicht besonders gesucht sind, ersieht man aus dem oben angeführten. Es sei hier noch eine Probe angemerkt: die Taube ist ihm das Sinnbild der wahren Demuth. Sie fliegt nicht hoch, nistet auf Felsen und liebt das Alleinsein nicht. Diese drei Dinge ersehe man auch an dem, der die wahre Demuth besitze: Er fliegt nicht hoch — nämlich im Geiste, er wandelt nicht unter den Grossen einher und strebt nicht nach Ehren und Gunstbezeugungen, er brüstet sich mit seiner Tugend nicht, er nistet auf dem Fels, der Fels aber ist Christus etc. . . Am seltensten sind seine Beispiele der Profangeschichte entnommen, an einer Stelle wird Alexander der Grosse genannt: Magna arbor fuit Alexander, qui toti mundo dominabatur (Fol. 26[a]). Oefter nimmt er dieselben aus der Natur und, wie schon oben bemerkt, aus dem gewöhnlichen Leben. Wenn Jemand, sagt er, vor Fürsten spricht oder mit ihnen, so muss er seine Rede besser setzen, als es unter anderen Umständen der Fall ist.[1] Sowie es an den Höfen der Fürsten Leute gebe, die man Kanzler nenne, so gebe es auch im Himmel Kanzler; so sei Michael der Kanzler der Gerechtigkeit, der auf der Wage alle unsere Thaten abwäge etc.[2] An einer Stelle bemerkt er, es komme mitunter vor, dass weltliche Fürsten in ärmlichem Aufzuge eine Stadt betreten; halten sie dann den rechten Moment für gekommen, so machen sie ihre Macht und Glorie in solcher Weise offenbar, dass die Zuschauer hievon geblendet sind.

Anspielungen auf irgendwelche bedeutsame Zeitereignisse fehlen fast gänzlich, es gibt vielleicht nur eine einzige Stelle, die in dieser Beziehung in Betracht kommen kann. Er sagt nämlich in einer Predigt: Wenn irgend ein berühmter ‚Kaiser' seinen ‚Erstgeborenen' in ein fremdes Land schickt, damit dieser dasselbe beherrsche, so pflege er fünf Dinge zu besorgen. Fürs erste sendet er mit dem Sohne eine anständige Begleitung

[1] Fol. 73[a]. [2] Fol. 79[a].

mit, fürs zweite passt sich der Sohn in Bezug auf die Sitten und Gebräuche jenem Volke an,[1] zu welchem er komme, zum dritten ruft er die benachbarten Fürsten zusammen, damit er von diesen Dienstleistung und Ehre erhalte, zum vierten schmückt er sich und seine Umgebung mit neuer Gewandung, zum fünften lässt er ein Gastmahl herrichten. Hier wird man zweifelsohne mit Lebhaftigkeit an die Erwerbung Böhmens durch den Sohn Heinrichs von Lützelburg, an die Verheirathung Johanns mit der Prinzessin Elisabeth und an den Einzug derselben in Böhmen erinnert. Mit denselben Worten spricht Peter in seiner Chronik von dem Kaiser Heinrich, der seinen Erstgebornen nach Böhmen sendet.[2] Daselbst wird auch der Hofstaat Johanns oder, genauer gesagt, dessen Begleitung nach Böhmen in ausführlicher Weise geschildert,[3] von der Jugend Johanns wird gesprochen und dabei auch das oben angeführte Motiv betont: er wird die Gebräuche des fremden Landes um so eher erlernen, je jünger er ist,[4] und auch das Gastmahl, dessen die Predigt gedenkt, fehlt in der Chronik nicht.[5]

Leider fehlt es in Peters Predigten an allen Hinweisen auf die Stellung des Abtes zu den religiösen Fragen seiner Zeit, die ja eine Zeit hindurch auch in Böhmen lebhaft erörtert worden sind und von denen er auch in seiner Chronik berichtet. Ebenso fehlt es an Andeutungen über den Stand der Kirchenzucht in Böhmen oder mindestens in den Cistercienserklöstern daselbst, wie sich ähnliche Andeutungen ein Menschenalter später in den Predigten eines Conrad von Wald-

---

[1] Secundo filius illi genti, ad quam venit se conformat in ceremoniis eius.

[2] Cap. 97 des ersten Buches Peters von Zittau. Die dortige Ueberschrift lautet: Quomodo Heinricus imperator Iohannem primogenitum suum in Bohemiam miserit.

[3] Cap. 108 der Chronik: Erant autem cum Iohanne rege multi principes et nobiles: fuerunt namque in suo exercitu Petrus Maguntinus archiepiscopus, Rudolfus dux Bavariae comes Palatinus, dominus Philippus Eistetensis episcopus, Fridericus de Nurenberg etc.; vgl. auch pag. 318.

[4] Adolescens iste faciliter mores terrae nostrae discet, cum filiis nostris crescet ipsosque ex hoc semper plus diliget.

[5] Cap. 109, libri 1.

Omnes laetantur lautosque cibos epulantur,
Laudat conviva, regis convivia diva.

hausen vorfinden. Freilich sind unsere Predigten einfache Klosterpredigten, mehr wollen sie nicht darstellen, und die mönchische Zucht scheint, nach einigen Bemerkungen im liber secretorum Aulae regiae zu schliessen, in Königsaal eine gute gewesen zu sein; der Abt hatte demnach keinen Grund, auf derartige Verhältnisse in seinen Predigten einzugehen.

Auch an chronologischen Andeutungen, aus denen man entnehmen könnte, in welches Jahr die Abfassung der Predigten gesetzt werden dürfte, fehlt es ganz und gar.

Sehr zu beachten ist eine Stelle aus der sechsten Predigt über die Geburt Christi im zweiten Theile der Predigten. Dort (Fol. 116[a]) heisst es: Nota, fratres karissimi, huius festivitas michi quandam sublimiorem materiam huius festi ministravit, quam non possum plene in vulgari lingwaio exprimere. Crastino dicam, quam hodie vestre proponere decrevi caritati. Cras vero aliquid magis, quod simplicibus convenit, volente domino sum magis simpliciter locuturus. Sollte man den Ausdruck in vulgari lingwaio etwa dahin deuten dürfen, dass er in der — wir sagen heute — Umgangssprache — im Kloster Königsaal wohl der deutschen — gepredigt habe? Das Thema, über welches er in der genannten Predigt sprach, lautet: In principio erat verbum. Joh. 1[0]. Wenn man diese Predigt liest, so wird man finden, dass sie etwas tiefer ausholt und viel gelehrter aussieht als die vorhergehenden,[1] er verbreitet sich über die Bedeutung des Wortes principium und citirt Stellen aus einigen Philosophen etc.; es mochte wohl Einzelnes aus dieser Predigt den Klosterbrüdern weniger verständlich gewesen sein, weshalb er am Schlusse derselben die Bemerkung

---

[1] Man vergleiche beispielshalber die folgende Stelle im Eingange der genannten Predigt mit der unten folgenden Probe seiner geistlichen Beredsamkeit: Philosophus 5[0] metaphysice distingwens causam a principio dicit. Amplius est dicere principium quam causam, quia in plus se extendit et ibidem determinat, quod principium multis modis sumitur. Est enim principium motus, principium temporis . . . . Omnes vero modos principii accipere possumus in presenti dupliciter, de quibus duobus modis omnes philosophi et sapientes mundi nichil aut parum intellexerunt. Unus modus est per modum creacionis, secundus modus est per modum recreacionis. Modum creacionis negaverunt aliqui philosophi dicentes: Ex nichilo nichil fit, sed omnia fiunt ex preiacenti materia . . .

macht, er werde morgen sprechen, wie es sich für einfache Leute zieme.

In Bezug auf die äussere Form soll noch eine Anmerkung gemacht werden. Nach dem, was über die Liebhaberei Peters für Vers und Reim bekannt ist, würde es sehr Wunder nehmen, wenn es in den Predigten ganz ohne Reimspiele abginge. In der That fehlen die in dem Geschichtswerke Peters so häufig vorkommenden leoninischen Hexameter auch hier nicht ganz, und zwar werden sie, wie oben bemerkt, auch hier schon äusserlich kenntlich gemacht. Einige Proben dieser Reimereien seien hier angeführt. An den Vers in seiner Chronik:

Nunc potest hora,
quod prius non potuit mora

erinnert Fol. 68[a]:

Felix hora
Sed brevius mora.

Fol. 18[b] findet sich der bekannte Vers:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Fol. 130[a] finden sich drei Verse von den Lilien:

Est domus, ancilla vacat unica, nexa famescit,
Se parat ancilla, fuga, sola, manens benedicta,
Fructificat: sunt hec sex lilia pulchra Marie.

Fol. 155[b]:

Pane tuo Christe,
Quo clam nobis tribuis te,
Digne rex fortis
Nos pascas tempore mortis.

Fol. 160:

Aurora { noctem terminat,
diem inchoat,
aves excitat,
rorem generat,
stellas obscurat,
homines excitat,
sanguinem augmentat:

Sic Johannes { legem determinat,
rorem gracie inchoat,
omnes laudare docet.

Fol. 165 Unde versus:

Vita, salus, cibus, ops, pulc.[1] nobile pax bona cuncta.

Auch die in der Chronik so häufig erscheinenden Wortspiele vermisst man nicht ganz:

Maria mare amara (!), stella maris, illuminatrix Ave, oder

Terra quam gerimus
Terra quam terimus
Terra quam querimus.

[1] pulc. = pulchritudo bezieht sich auf eine vorhergehende Reimerei, ops wird daselbst durch divitiae gegeben.

BEILAGEN.

1.

Incipit prologus sermonum per dominum Petrum abbatem compilatorum. fol. 3[a].

Hortati sunt me quidam fratres devoti, familiares michi, qui corde perfecto et optimo audiunt verbum dei et custodiunt illud, quatenus collaciones, quas in nostris quandoque feci capitulis, conarer commendare scriptis, ne quod

semel elapsum volet irrevocabile verbum.[1]

Istorum devocionem approbo, sed exhortacionem expavesco: Christum quippe se multum indicant diligere, qui verba ex ore infancium et lactancium ad laudem Christi quamvis balbucienter elapsa non paciunter muentum transire. Diligunt isti transitorium et actramento depictum verbum propter eum, qui in principio erat verbum. Expavescit autem cor meum intra me ipsum exhortacionibus talium obedire: cum ingenti etenim pavore semper ad pronunciandum verbum dei accessi, cum labore in sermocinando processi et cum rubore faciei mei frequenter abinde recessi et sciens pro certo, quod tale opus domini facerem negligenter.

Volunt forsitan isti, quod sicut diploide induar confusione mea, instant siquidem, ut ruditatem meam pingam ipsamque ante oculos meos statuam, ut peramplius hanc cognoscam. Hac itaque occasione ut cyrographum simplicitatis mee et ruditatis testimonium penes me habeam et ut contra tumorem superbie colirio proprie ignorancie oculos meos ungam, dilectorum meorum instanciis, non temeritatis ausu victus ipsis clandestine

[1] Horatii epp. 1. 18. 71.

obedivi. Signavi enim sub notula manu mea propria aliquas collaciunculas, quas cogente officio et obediencia quandoque in capitulis nostris feci.

Non presumo has ad lucem producere, eo quod tam occupacione quam ignorancia prepeditus modum debitum in ipsis et ordinem non servavi, raro quoque capitulorum numerum allegavi. Hec igitur que notavi, magis fabulaciones reputo quam sermones. Si autem ista ad alicuius manum casualiter pervenerint, obsecro, in eis sensum, modum, formam et ordinem corrigat et pro me oret misero peccatore.

Explicit prologus. Incipiunt sermones in festivitatibus summis secundum ordinem Cisterciensem in capitulis faciendi, per dominum Petrum abbatem Aule regie compilati.

2.

Uebersicht der Predigten Peters von Zittau in der Leipziger Handschrift 434.

1. De Adventu domini sermo primus (fol. 3^{a}—4^{b}), secundus (fol. 4^{b}–5^{b}), tercius (fol. 5^{b}—7^{a}), quartus (fol. 7^{a}—8^{b}), quintus (fol. 8^{b}—9^{b}), sextus (fol. 9^{b}—10^{a}).
2. De Nativitate primus sermo (fol. 10^{b}—11^{a}), secundus (fol. 11^{a}—12^{b}), tercius (fol. 12^{a}—13^{a}), quartus (fol. 13^{a}—13^{b}).
3. De Epiphania domini sermo primus (fol. 13^{b}—14^{b}), secundus (fol. 14^{b}—15^{b}), tercius (fol. 15^{b}—16^{a}), quartus (fol. 16^{b}—17^{b}), quintus (fol. 17^{b}–19^{a}).
4. De Purificacione sermo primus (fol. 19^{a}—20^{a}), secundus (fol. 20^{a}–21^{a}), tercius (fol. 21^{a}—21^{b}), quartus (fol. 21^{b}).
5. De Annunciacione sermo primus (fol. 21^{b}—23^{a}), secundus (fol. 23^{a}—23^{b}). Incipiunt sermones septem
6. De festo Palmarum, sermo primus (fol. 24^{a}—24^{b}), secundus (fol. 24^{b}—25^{b}), tercius (fol. 25^{b}—26^{b}), quartus (fol. 26^{b}—27^{b}), quintus (fol. 27^{b}—28^{a}), sextus (fol. 28^{b}–29^{a}), septimus (fol. 29^{a}—30^{a}).
7. De Passione sermo primus (fol. 30^{a}–31^{a}), secundus (fol. 31^{a}—32^{a}), tercius[1] (fol. 35^{a}—35^{b}), quartus (fol. 35^{b}—36^{b}), quintus (fol. 36^{b}–37^{b}), sextus (fol. 37^{b}—39^{a}).

[1] In der Handschrift sind diese Predigten an den unrichtigen Ort gestellt, denn nach den beiden ersten Passionspredigten folgt noch ein Stück de

8. De festo Pasche sermo primus (fol. 32ª—33ª), secundus (fol. 33ª–34ª), tercius (fol. 34ª–35ª), quartus (fol. 39ª—40ª), quintus (fol. 40ª—41ª),[1] de Resurreccione domini sermo septimus (fol. 41ª–42ª), octavus (fol. 42ª–43ᵇ), nonus (fol. 43ᵇ—44ᵇ), decimus (fol. 44ᵇ—46ᵇ).
9. De Ascensione sermo primus (fol. 46ᵇ—47ª), secundus (fol. 47ª–48ª), tercius (fol. 48ª—49ᵇ), quartus (fol. 49ᵇ–50ᵇ), quintus (fol. 50—52ª).
10. De festo Pentecostes sermo primus (fol. 52ª—53ᵇ), secundus (fol. 53ᵇ—55ª), tercius (fol. 55ª—56ᵇ), quartus (fol. 56ᵇ—58ª), quintus (fol. 58ᵇ—59ᵇ), sextus (fol. 59ᵇ—60ᵇ).
11. De Corpore Christi sermo primus (fol. 62ᵇ—64ᵇ),[2] secundus (fol. 64ᵇ–66ª), tercius (fol. 66ª).
12. De sancto Johanne Baptista sermo primus (fol. 60ᵇ–61ª), secundus (fol. 61ª—62ᵇ).
13. De sanctis Petro et Paulo sermo primus (fol. 66ª–68ª), secundus (fol. 68ᵇ–70ª),[3] tercius (fol. 70ª—71ᵇ), quartus (fol. 71ᵇ—72ᵇ), quintus (fol. 72ᵇ—73ª).
14. De Assumpcione beate virginis Marie sermo primus (fol. 73ᵇ—75ª), secundus (fol. 75ª—76ª), tercius (fol. 76ª—77ᵇ), quartus (fol. 77ᵇ—78ᵇ), quintus (fol. 78ᵇ–80ª).
15. De Nativitate beate virginis sermo primus (fol. 80ª—81ᵇ), secundus (fol. 81ᵇ—83ª), tercius (fol. 83ª—85ª).
16. De Omnibus sanctis sermo primus (fol. 85ª–86ᵇ), secundus (fol. 86ᵇ—88ª), tercius (fol. 88ª—89ᵇ).
17. De Dedicacione sermo primus (89ᵇ—91ª), secundus (fol. 91ª–92ᵇ).

Annunciacione sermo primus, das zu fol. 21ᵇ gehört, de festo Pasche 35ª heisst es aber: Nota, post istos tres sermones de Pascha secuntur alii sex sermones de eodem festo circa talem numerum XXXVI., ante hos autem sermones de Pascha circa talem numerum XXIX debent stare hii quatuor sermones immediate de Passione Christi; und fol. 39 steht dem entsprechend: Reverte quatuor folia et invenies tres sermones de Pascha.

[1] Die sechste Predigt fehlt überhaupt.

[2] Auch hier stehen die Predigten an unrichtiger Stelle: Nota, quod isti duo sermones de Corpore Christi debent precedere duos sermones precedentes de sancto Johanne Baptista et debent stare circa tale signum †.

[3] Nota quod hoc scilicet ‚Constitues etc.‘ potest fieri sermo specialis.

18. De Visitatione sermo primus (fol. 92ᵇ—93ᵇ).
19. De Sacerdote sermo primus (fol. 93ᵇ—95ᵇ), secundus (fol. 95ᵇ—97ᵃ), tercius (fol. 97ᵃ—98ᵃ).

Explicit sermonum primus liber.

Fol. 98ᵇ: Notandum quod ista tabula (reicht bis fol. 100ᵇ) comprehendit in se omnes distincciones et notabilia sermonum prime partis primi libri sermonum domini Petri abbatis Aule regie ordinis Cisterciensis Pragensis diocesis. Et hec tabula est facta secundum ordinem alphabeti et ostendit, ubi singula sind querenda: Adam, adiutrix, adventus . . . .

Fol. 102ᵇ: Incipit (secundum) volumen [1] sermonum domini Petri abbatis.

1. De Adventu sermo primus (fol. 102ᵇ—103ᵇ), secundus (fol. 103ᵇ—105ᵃ), tercius (fol. 105ᵇ—106ᵇ), sermo quartus. Exhortacio [2] (fol. 106ᵇ—108ᵇ).
2. De Nativitate Christi sermo primus (fol. 108ᵇ—109ᵇ), secundus (fol. 109ᵇ—111ᵃ), tercius (fol. 111ᵃ—112ᵇ), quartus (fol. 112ᵇ—114ᵃ), quintus (fol. 114ᵃ—115ᵃ), sermo sextus ‚ad clerum' per modum exhortacionis (fol. 115ᵃ—116ᵇ), septimus (fol. 116ᵇ—118ᵃ).
3. De Epiphania domini exhortatio primi sermonis (fol. 118ᵇ—119ᵇ), sermo secundus (fol. 119ᵇ—121ᵃ), exhortacio ad sermonem tercium (fol. 121ᵃ—122ᵇ), sermo quartus (fol. 122ᵇ—124ᵃ).
4. De Purificacione. Exhortatio ad sermonem primum (fol. 124ᵃ—125ᵃ), secundum (fol. 125ᵇ—126ᵇ), tercium (fol. 126ᵇ—127ᵇ), quartum (fol. 127ᵇ—128ᵇ).
5. De Annunciacione beate Marie virginis. Exhortacio ad primum sermonem (fol. 128ᵇ—131ᵃ). Iste sermo est inordinatus, sed sequens melior est. Nota quod iste sermo primus scriptus de Annunciacione non est bene formatus, sed sequens sermo est melior in forma super eadem verba

[1] Ueber die Bedeutung dieses Wortes s. Arch. f. österr. Gesch. 51. 457.

[2] Einer jeden Predigt schickt er in diesem Theile eine kurze Exhortacio voraus, enthaltend das Thema, das zur Behandlung gelangt und eine demselben entsprechende kurze Ermahnung (zum Gebete etc.).

de eadem materia. Sermo de Annunciacione secundus, (fol. 131^{a}—133^{b}), exhortacio ad sermonem tercium (fol. 133^{b}—135^{a}), [1] quartum (fol. 135^{a}—136^{a}). Nota: iste sermo quartus iam scriptus est tantum de quatuor liliis compilatus, unde si vis ipsum prolongare, tunc queras in primo sermone, qui pertractat sex lilia.

6. De festo Palmarum exhortacio ad primum sermonem (fol. 136^{b}—138^{a}), secundum (fol. 138^{a}—138^{b}), tercium (fol. 138^{b}—140^{b}).
7. De Passione Christi sermo primus (fol. 140^{b}—142^{a}), secundus (fol. 142^{a}—144^{a}), tercius (fol. 144^{a}—144^{b}), quartus (fol. 144^{b}—146^{b}), quintus (fol. 146^{b}—147^{b}).
8. De Ascensione domini sermo primus (fol. 147^{b}—150^{b}).
9. De Sancto spiritu exhortacio in sermonem primum (fol. 150^{b}—152^{a}).
10. De Corpore Christi exhortacio in sermonem primum (fol. 152^{a}—154^{a}), secundum (fol. 154^{a}—155^{b}), tercium (fol. 155^{b}—156^{a}), quartum (fol. 156^{a}).
11. De sancto Johanne Baptista sermo primus (fol. 156^{b}—157^{b}), secundus (fol. 157^{b}—159^{a}), tercius (fol. 159^{a}—160^{a}), quartus (fol. 160^{b}—162^{b}).
12. De sanctis apostolis Petro et Paulo exhortacio sermonis primi (fol. 162^{b}—164^{b}), in sermonem secundum (fol. 164^{b}—165^{b}).
13. De Assumpcione Marie exhortacio in sermonem primum (fol. 165^{b}—167^{b}).
14. De festo Omnium sanctorum (fol. 167^{b}—169^{a}).
15. De Dedicacione sermo primus (fol. 169^{a}—169^{b}).
16. Exhortacio ad bonum (fol. 173^{a}—176^{a}).
17. In Eleccione prelati (fol. 176^{b}—178^{b}). [2]

[1] Fol. 135^{a} si prolongare volueris sermonem, quere in quinto folio de liliis.

[2] Die beiden letzten Predigten rühren aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr von Peter her, am allerwenigsten die zweite, was sich, abgesehen von den Schriftzügen, die nun andere sind, auch aus dem Stile erkennen lässt. Was die Predigt ‚In Eleccione prelati‘ betrifft, so findet sich kein Hinweis auf die Zeit Peters, es wird im Gegentheil von dem Tode eines Abtes und der darauf erfolgenden Wahl des Abtes gesprochen, wobei zu bemerken ist, dass sowohl Peters Vorgänger Konrad, als auch Peter selbst, freiwillig abgedankt haben.

3.

Exhortacio primi sermonis de passioni Christi.[1]

fol 140[b]. *Vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus.* Tre.[2]

Alio tempore invocatur Christi gracia, hodie passio, alio tempore Mariam de gaudio, hodie de dolore ammonemus, alio tempore oculos levamus, hodie deicimus, alio tempore cantamus, hodie non, alio tempore altaria et ecclesias ornamus, et alio tempore nos vestimus, hodie nudamus, alio tempore pulsamus hodie non, quia campana Christi fracta est, alio tempore gaudemus, hodie anima, que afflicta non fuerit, delebitur de populo, quia filius dei mortuus est. Ergo ut participes efficiamur eius passionis, ad Mariam recurramus ipsam monendo pro gracia in presenti, ne in futuro pereamus. Sermo: *O vos omnes* etc. Bernh.: *Circa Christi dolorem et vehementem passionem tria sunt notanda: scilicet opus, modus et causa.* In opere paciencia, in modo humilitas, in causa caritas commendatur. Clamat igitur de cruce Christus, ut attendamus eius humilitatem et caritatem nimiam. Christi passionem hodie factam diu autem sancti prophete deplanxerunt, Christi passionem Jerusalem et templi destruccio preparavit, ipse scilicet[a] deplanxit, quando obtenebratus fuit. Ipsa tota natura abhorruit, quando petre scisse fuerunt et velum templi scissum est, quando mortui resurrexerunt et intraverunt hodie sanctam civitatem et apparuit (?) multis. Quantum eciam planxerit hodie Maria mater Christi cum filiabus Jerusalem, vix capit noster animus. Igitur ut et nos compaciamur ipsi Christo hodie pro nobis mortuo, ipse clamat ad nos de cruce pro nobis ibi pendens dicens: *O vos omnes* etc. Nos quidem hodie omnes pertransivimus per viam. Hec via est ipse Christus nobis in ligno ostensus, qui dicit: *Ego sum via, veritas et vita.* Vel hec via est nostra vita, que habet duas metas vel terminos, nam hec via huius vite ducit nos sursum ad deum vel deorsum ad supplicium.

Duplex est ergo via: una est ad dexteram bonorum, alia ad sinistram malorum, primi sunt benedicti, secundi maledicti,

---

[a] ita cod. recte sol mit Rücksicht auf Isaiae 13. 10.

[1] Als Probe der geistlichen Beredsamkeit Peters von Zittau. [2] 1. 12.

utrisque clamat: *O vos omnes* etc., ut isti stent, alii revertentur(!) a peccatis. Ut ergo hec vita ducat nos sursum ad celestem Jerusalem, audire debemus, quid clamat, in cuius clamore celum contremiscit. Dicit ergo: *O vos omnes* etc. Bernhardus docet nos tria considerare in hoc dolore scilicet: opus modum et fol. 141a.
causam. In opere paciencia, in modo humilitas, in causa caritas invenitur, quod bene tangit apostolus dicens: *Christus factus est obediens.* Ecce paciencia usque ad mortem, ecce caritas, mortem autem crucis, ecce humilitas, quia crux erat supplicium malorum. Primo ergo in opere huius doloris et passionis notemus magnam pacienciam, de qua Bernhardus. Paciencia est singularis, quod videlicet, cum supra dorsum eius fabricant peccatores, cum sic extenderunt in ligno, ut dinumerarentur omnia ossa eius, cum confoderentur manus eius et pedes tamquam ovis ad occisionem ductus, et quasi agnus coram tondente se obmutuit et non apperuit suum os. Non adversus patrem murmurans, a quo missus fuit, nec adversus humanum genus, pro quo, que non rapuit, exsolvebat, non circa populum peculiarem, a quo pro tantis beneficiis tanta mala recipiebat. Plectuntur aliqui pro peccatis suis et humiliter sustinent et hoc opus eis pro paciencia reputatur. Quomodo non maxima censeantur in Christo, qui ab hiis, quibus salvator advenerat, crudelissima morte mulctabatur.

Quatuor modis fit impaciencia: aut in corde tantum, aut in corde et verbo, quandoque in facto sine verbo, quandoque corde et verbo et facto contumelioso, que omnia non carent peccato, ut ostenditur in evangelio Matth. 5°. Christus autem nullo istorum modorum impaciens fuit. Isa. 42. *Non clamabit neque audietur foris vox eius*, ecce paciencia in verbo: *calamum quassatum non conteret*, ecce paciencia in facto, *non erit tristis*, ecce paciencia in corde, *neque turbulentus*, ecce paciencia in omnibus, que omnia in evangelio inveniuntur. O homo, si impaciencia te apprehendit, respice in faciem Christi tui. Secundo circa dolorem Christi consideretur modus secundum Bernhardum, qui fuit humilitas. Dicit enim, si diligenter attendas, non tantum mitem agnosces sed humilem corde, nempe in humilitate iudicium eius sublatum est, cum nec (ad) tantas blasphemias nec ad falsissima, que sibi obiciebantur crimina, responderet. Vidimus inquit eum, et non erat aspectus. non formosum pre filiis

hominum forma sed tamquam leprosum et novissimum virorum, virum dolorum et a deo percussum et humiliatum. O altissimum et novissimum, o humilem et sublimem. O obprobium hominum et gloriam angelorum. Nemo illo sublimior et nemo humilior, sputis illitus, obprobriis saturatus, morte turpissima condempnatus et cum sceleratis deputatus est. Non modica est hec exinanicio, exinanivit enim se ipsum usque ad carnem, usque ad crucem, usque ad mortem, exinanivit se ut fieret minor patre, minor se ipso, minor angelo et minor hominibus. Ex hiis superbia nostra confunditur, qui nullum gradum humilitatis habemus, immo omnes gradus superbie habemus. Christus per omnes gradus humilitatis ascendit crucem. Propter hoc pingitur
fol. 141b. scala circa passionem aut | ideo fit, quia crux scala celi est. Nos autem inferiores despicimus, licet naturam humanam habeant, quam Christus sibi assumpsit, eciam quandoque superiores nostros contempnimus, qui iuste nos reprehendunt et sepe contumeliis laceramus. Ex superbia eciam nostra fit, quod nullam tribulacionem pati pro deo volumus nec penitenciam sustinemus. Ideo Christus clamat ad nos: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* O superbi, videte in me caput inclinatum, manus perforatas, latus apertum, videte coronam spineam et sub capite spinoso non debent esse membra delicata. Tercio circa Christi passionem consideranda est causa. Hec fuit caritas infinita, que pacienciam et humilitatem commendat. Nempe propter nimiam caritatem, ut servum redimeret, nec pater filio nec filius sibi ipsi pepercit. Vere nimia caritas fuit, quia omnem mensuram excedit. *Maiorem,* inquit, *caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis,* Bernhardus, *tu maiorem habuisti ponens eam pro inimicis.* Cum enim adhuc inimici essemus, per mortem tuam reconciliati sumus patri. Vix pro iusto quis moritur, tu pro iniustis passus es. Si Christus hec fecit pauper, quod faciet dives, si hec fecit in exilio, quid faciet in suo palacio et in regno? Sciendum quod Christi caritas, que eius causa fuit doloris, excedit omnes alios amores: Est amor inter patrem et filium, seu matrem et filium, hunc excedit Christi amor. Is. 49. *Numquid oblivisci potest mater filii uteri sui et si illa fuerit,*[a] *ego autem non obliviscar tui.* Superat eciam amorem

---

[a] sc. oblita.

inter animam et corpus, quia dicit: *animam meam pono pro ovibus meis.* Superat quoque amorem, qui est inter amicum et amicum. Nullus enim amicus tantus est, qui pro amico velit mori, Christus vero pro inimicis mortuus est. Secundo comparatur Christi amor calori ignis. Sunt enim quinque signa intensi caloris, scilicet sudare, sitire, rubere, ebullire, vestimenta de se proicere. Hec omnia Christus ostendit in passione. Ipse enim sudavit et per guttas sudoris manifestavit calorem latentis amoris. Quando quis stat iuxta parvum ignem, sudat in facie, quando autem circa magnum ignem, tunc sudat in toto corpore. Magna quidem fornax amoris fuit in Christo, quando in toto corpore sudavit et sudor in terram decurrebat et sudor in sanguinem versus erat. Prius fleverat oculis, modo flet omnibus membris, ut sic totum corpus ecclesie et omnia eius membra sanaret. Secundum signum, quia sitivet dicens: *Sitio.* Bernhardus: *O domine quid sitis? nostram salutem, nostram fidem, gaudium nostrum.* Magnus ardor amoris erat, qui talem sitim in eo provocabat. Tercium signum est, qui rubicundus erat. Solent homines, qui ad succensam fornacem stant, in facie rubere vel propter solem. Christus autem ex interiori magno amore non solum in facie, sed in toto cor pore rubebat, quia sanguine cruentatus erat.[a] fol. 142a.

Quare ergo rubrum est indumentum tuum etc. In Cantic. sponsa. *Dilectus meus candidus in nativitate et rubicundus in passione.* Quartum signum, quia in cruce sanguis mirabiliter ebullivit. Quando mustum fortiter bullit, si vas apperitur, cum magno impetu foris bullit: sic in corpore Christi pre nimio ardore amoris sanguis fortiter ebullivit per lanceam et clavos aperto instar fluminis cum impetu emanavit. Ps.: *Fluminis impetus letificat civitatem dei Col. 1°. Pacificas per sanguinem crucis eius sive que in terris, sive que in celis sunt.* Quintum signum, quod nudus crucem ascendit, quasi diceret: *tanto igne caritatis succensus quod vestimentum ferre non possum.* Hoc figuratum fuit, quando David ante archam nudus ludebat, archa illa est crux Christi, que continet mirabilia sacramenta. Mycol autem eum despexit, id est synagoga eum derisit, quia stabant ante crucem illudentes ei, *alios salvos fecit* etc. Tercio quandoque amor significatur per vinum. Isto vino Christus fuit plenus et

---

[a] In cod. Ideo angeli, was offenbar nicht hieher gehört. [b] In cod. a.

quasi ebrius. Solent ebrii iniurias et verbera parvipendere, mortem non metuere, inimicos tamquam amicos diligere ad modicas preces magna tribuere: sic Christus vino amoris potatus iniurias et verbera quasi non senciebat, quando demonium habere voratorem eum esse dicebant. Nec verbera senciebat, quando flagellatus erat et colaphizatus et clavis perforatus fuerat. Quia quasi agnus coram tondente se obmutuit. Ipse eciam mortem non metuit, immo ad locum, ubi veniendus erat, ivit. Ipse quoque inimicos tamquam amicos diligebat, quando pro eis rogabat, dicens: *Pater ignosce illis* etc. Ipse quoque ad modicas preces magnalia dei fecit, quando regnum dei latroni contulit dicens: *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso.* Hoc vinum amarum et botrus amarissimus potavit Christum, ut ipse nos potet vino, quod letificat cor hominis et ut nunquam ab ipso separemur, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.

Christi passionem plangit Jeremias dicens: *Plorans ploravit in nocte* etc. Is. *Ipse vulneratus est propter delicta nostra* etc. David: *Fuerunt michi lacrime* etc. Salomon: *Tempus flendi* etc. *Omnes plangunt eum unigenitum* etc. Bernh.: *Sol hodie cecidit meridie. Ideo expavit et expalluit omnis creatura et tota machina mundialis.*

Henry More und die vierte Dimension des Raumes.

Von

Robert Zimmermann,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Ein geist- und geisterreicher Mann, der auf seinem Felde mit Recht berühmte Astrophysiker Zöllner, hat in seinen ‚Wissenschaftlichen Abhandlungen, Bd. 3, p. 578' einen Ueberblick über die Geschichte der von ihm unter Berufung auf Kant und auf Grund seiner mit dem bekannten Medium Slade angestellten experimentellen Untersuchungen in die Wissenschaft einzuführen versuchten ‚vierten Dimension' des Raumes und seine Vorgänger auf diesem Gebiete gegeben. Unter denselben wird von ihm neben dem Apostel Paulus, von dem er jedoch selbst gesteht, dass das vermeintliche Vorkommen der vierten Dimension bei demselben auf einem Missverstand der betreffenden Briefstelle beruhe, ferner einem weiter nicht genannten evangelischen Pfarrer Fricker, auf dessen in ziemlich dunkler Redeweise abgefasste Schrift der schwäbische Theosoph Oetinger aufmerksam gemacht hat, sowie Kant und den Mathematikern Gauss und Riemann, in hervorragender Weise der englische platonisirende Mystiker und Kabbalistiker Henry More angeführt, in dessen 1671 erschienenem aber unvollendet gebliebenem Hauptwerk, das den Titel führt: ‚Enchiridion metaphysicum', und zwar im 28. Capitel, §. 7, die vierte Raumdimension ausdrücklich gelehrt werde. Bei der Verbreitung, welche die Hypothese Zöllners gewonnen, und der wie auch beschränkten Zustimmung, die sie von angesehenen und darunter auch solchen Gelehrten gefunden hat, die, wie zum Beispiel der Physiker Mach, dem dämmernden Zwielicht der

spiritistischen Dunkelkammer, aus welcher sie entsprungen, völlig fremd geblieben sind — scheint es nicht unzeitgemäss, den angerufenen Zeugen einem neuerlichen wissenschaftlichen Verhör zu unterziehen. Um so mehr dürfte dieses gestattet sein, als More seiner unleugbar vorzüglichen Gelehrten- und Charaktereigenschaften ungeachtet, für welche unter anderen das Zeugniss eines Leibnitz angeführt werden kann, in den bisherigen Darstellungen der Geschichte der Philosophie theils nur, wie z. B. bei Ritter, Bd. 11, p. 433—436, vorübergehende, theils gar keine Beachtung erfahren hat. Der Umstand, dass seine Landsleute Bacon, Hobbes und Locke der englischen Philosophie den dauerhaft vorherrschenden Charakter des Empirismus und Sensualismus aufgeprägt haben, trägt die Schuld, dass die neben denselben hergehende rationalistische und mystische Richtung, als deren hervorragendster Vertreter neben Samuel Clarke unser More erscheint, in den Hintergrund gedrängt und mehr als billig verdunkelt worden ist. Ersteren hat Schreiber dieses in einer ausführlichen Abhandlung, die in dem Bande XIX. der Denkschriften unserer Akademie enthalten ist, nach Gebühr zu würdigen versucht, letzterem, dessen Gedächtniss durch die Verbindung seines Namens mit der Modekrankheit des Spiritismus eine unerwartete Auffrischung erlitten hat, ist die nachstehende Abhandlung gewidmet.

Das philosophische Problem des 17. Jahrhunderts bildete die Frage nach der Existenz und dem Wesen des menschlichen Geistes im Verhältniss zum menschlichen Leibe, das problema unionis animae cum corpore. Je nachdem die erstere gelehrt oder geleugnet wurde, schieden sich die Denker in Spiritualisten und Materialisten, je nachdem das Stattfinden einer wechselseitigen Einwirkung zwischen beiden auf Grund der Erfahrung zugegeben oder auf Grund vorgefasster Begriffe vom Wesen des einen oder des anderen der Erfahrung zum Trotz abgewiesen wurde, in Empiristen und Rationalisten. Zu denjenigen, welche dem Geiste die Existenz absprachen und alles, was überhaupt existire, für körperlich erklärten, gehörte Hobbes mit seiner Schule, den sogenannten Hobbianern (Hobbiani); zu denjenigen, welche der Seele als einem unkörperlichen

Wesen (res incorporea) Realität beilegten und dasjenige, was überhaupt existire, nur einem Theile nach für körperlich, dem andern nach dagegen für unkörperlich ausgaben, gehörte Descartes mit den Cartesianern. Erstere, in deren Augen die sogenannte Seele nichts weiter als ein feinerer Körper, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nichts anderes als eine solche zwischen zwei Körperwesen war, fanden so wenig Grund, das Stattfinden derselben in Abrede zu stellen, als sie die Wechselwirkung zwischen Körpern überhaupt auf Grund der Erfahrung zuzugeben Anstand nahmen. Letztere, in deren Augen die menschliche Seele als unkörperliches Wesen von dem menschlichen Leibe als körperlichem Wesen gattungsmässig verschieden, ja eines dem anderen seiner Beschaffenheit nach geradezu entgegengesetzt erschien, fanden sich dadurch bewogen, die wechselseitige Einwirkung zwischen beiden, ungeachtet des Zeugnisses der Erfahrung, aus reinen Vernunftgründen für unmöglich zu erklären. Die Lage der Sache stand so, dass die Einen mit der Erfahrung, welche die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib durch die Thatsache gegenseitiger Uebereinstimmung der psychischen und physischen Vorgänge wahrscheinlich machte, in Einklang standen, aber die selbstständige Existenz der Seele als eines unkörperlichen Wesens darüber preisgaben: während die Anderen zwar die Existenz der unkörperlichen Seele retteten, aber, um die auch von ihnen anerkannte Thatsache der Correspondenz zwischen seelischen und leiblichen Zuständen zu rechtfertigen, zum Wunder (sei es in der unbestimmten Form der Assistenz überhaupt, oder in der bestimmteren occasionellen Eingreifens oder prästabilirter Anordnung Seitens der Gottheit) ihre Zuflucht nehmen mussten.

Solchen, welche weder mit der Erfahrung in Widerspruch treten, noch die Existenz des Unkörperlichen aufgeben wollten, war dadurch zwischen beiden einander ausschliessenden Denkrichtungen der Weg vorgezeichnet. Dieselben mussten sich einerseits gegen den Materialismus kehren und dessen Behauptung der Körperlichkeit alles Seienden zu widerlegen trachten: andererseits mussten sie gegen den Cartesianismus Front machen und dessen Behauptung von dem qualitativen Gegensatze des Körperlichen und Unkörperlichen, welcher jede

Wechselwirkung zwischen beiden undenkbar mache, beseitigen. In ersterer Hinsicht hatten sie, so weit es sich um die Existenz unkörperlicher Wesen handelte, die Cartesianer selbst zu Bundesgenossen; in letzterer Hinsicht konnten ihnen sowohl die extremen Materialisten, welche die Seele nur für eine Function des Leibes, wie die extremen Spiritualisten, welche die Materie für ein blosses Phänomen des Geistes hielten, gegen den metaphysischen Dualismus zu Hilfe kommen. Die dritte Form des Monismus, welche das wahrhaft Seiende weder für körperlich noch für unkörperlich, Körperliches und Unkörperliches weder jedes für sich für das einzige Subsistirende, noch für zwei neben einander befindliche verschiedene Subsistirende, sondern beide für Attribute eines und zwar desselben Subsistirenden erklärt und dadurch die Wechselwirkung zwischen beiden überflüssig, die Uebereinstimmung beider zur Einerleiheit macht, lag als historische Erscheinung für die Stimmführer des Problems noch in unbekannter Zukunft.

England, das Vaterland Hobbes', welcher den durch Bacon zur Nationalphilosophie erhobenen Empirismus in rücksichtsloser Ausbeutung zum consequenten Sensualismus und Materialismus umgebildet, wo der vorherrschenden Richtung entsprechend die mechanistische Erklärungsweise der Cartesianischen Physik und in deren Gefolge die zur Hälfte materialistische, zur Hälfte spiritualistische Metaphysik desselben rasch Boden gewonnen hatte, war gerade der Ort, wo das Bedürfniss eines derartigen Mittelwegs zum Ausdruck kommen konnte. Gegen die ausschliessliche Beschränkung auf die Erfahrung mittelst des äusseren Sinnes erhob sich unter Berufung auf das natürliche Licht der Vernunft, als angebornen inneren Sinns (gleichsam eines ‚Instincts') für das Wahre eine (zunächst auf moralischem und religiösem Gebiete verwerthete) Reaction durch Herbert von Cherbury und die theologischen Freidenker. Gegen die materialistische Metaphysik des Einen und die mechanistische Physik des Anderen erwuchs eine solche zur Wiederherstellung der Natur des Geistes und des Geistes in der Natur durch die antimaterialistischen und antimechanistischen Metaphysiker.

Hier ist es, wo Henry More, der von den meisten Geschichtschreibern der Philosophie (z. B. von L. Feuerbach: Gesch. d. Leibn. Philos.; K. Fischer, Leibnitz und seine Schule

1855, S. 83) nur gelegentlich unter den Gegnern der Cartesianischen Physik genannt zu werden pflegt, thätig, und zwar so nachhaltig in die Entwicklung der Metaphysik eingegriffen hat, dass die jüngste Abart des Spiritualismus, der sogenannte Spiritismus, so weit derselbe überhaupt eine wissenschaftlich zu nennende Grundlegung besitzt, auf die von ihm gelegte Basis mit viel grösserem Recht als auf die vermeintlich von Kant dargebotene zurückgeleitet werden kann. Der von diesem versuchsweise (wie im halben Scherz) hingeworfene Gedanke der Möglichkeit, dass ausser dem uns allein bekannten Raume von drei Dimensionen, Abarten des Raumes vorhanden seien, die vier und mehr Abmessungen besitzen mögen, ist von Fr. Zöllner zum Ausgangspunkt seines spiritistischen Systems gemacht und die Realität eines Raumes von vier Dimensionen mittels der bekannten Slade'schen angeblichen Experimente auf empirischem Wege zu erweisen versucht worden. More hat die Existenz einer vierten Raumdimension in ernsthafter Weise als Bedingung der Giltigkeit seiner Gott und Welt umfassenden Metaphysik aufgestellt, durch welche der Materialismus in der (ihm zunächst vorliegenden) Form des Thomas Hobbes widerlegt und die Existenz des Geistes zugleich mit der durchgängigen Belebung und Beseeltheit der Natur erwiesen werden sollte.

Henry More ist im Jahre 1614 (seiner eigenen Angabe nach: Opp. I, V.) zu Grantham (nicht zu Cambridge, wie es z. B. in Krug's WB. Bd. 2, S. 804 heisst, obgleich er sich auf dem Titel seiner Werke nach der Universität, auf der er studirte und lehrte ‚Cantabrigiensis' nennt) geboren und wurde bis zu seinem vierzehnten Lebensjahr daselbst im Hause seiner Eltern erzogen. Seine eigene Entwicklung muss ihm als Argument wider seine philosophischen Gegner, die Empiristen, dienen, um deren Behauptung, dass die menschliche Seele einer ‚tabula abrasa' gleiche, zu widerlegen. Wäre es wirklich der Fall und besässe die Seele wirklich keine angebornen ‚Sinne und Begriffe' (sensus et notiones) für das Gute und Böse, Schändliche und Löbliche, Wahre und Falsche, so hätten seine eigenen Begriffe sich nach denen seiner Umgebung gestalten, d. h. da Eltern und Lehrer eifrige Calvinisten waren, hätte auch er ein

solcher werden müssen. Statt dessen sei gerade das Gegentheil eingetreten. Schon auf der Schule zu Eton, wohin er auf Geheiss seines Oheims aus dem Vaterhause übersiedelte, um classische Bildung sich anzueignen, bemächtigten sich seiner so schwere Zweifel an der Wahrheit der Calvinistischen Prädestinationslehre, dass er dieselbe seinen Verwandten gegenüber mit Heftigkeit und für sein Alter starken Gründen angriff und dafür den höchsten Unwillen und Drohungen derselben sich gefallen lassen musste. Zugleich aber war seine innere Ueberzeugung von der Güte und Gerechtigkeitsliebe Gottes so mächtig, dass er eines Tages, während seine Mitschüler im Hofe spielten, unterdessen bei sich den Beschluss fasste, er wolle, wenn das Verhängniss es so gefügt hätte, dass er einer der zur Hölle Verdammten sei, mitten unter den Schrecken und Flüchen der Uebrigen nicht aufhören, gegen Gott demüthig und unterwürfig und seinem Willen in allen Dingen gefällig zu sein, denn es könne ja nicht fehlen, dass sich derselbe dadurch rühren lasse, und ihn erlösen werde. Wie er aber diese derjenigen seiner Umgebung entgegengesetzte Ueberzeugung nicht von aussen her erworben, sondern gleichsam als angeboren von Anfang an in seinem Inneren ins irdische Leben mitgebracht habe, so sei er, oberflächlichen und dichterisch eingekleideten Einwänden, wie sie z. B. die bekannten Verse des Claudianus, die er auf der Schule las, aussprachen, zum Trotz der Existenz Gottes schon als Knabe, gleichsam durch ein ‚innerliches Gefühl der Gegenwart desselben' (internus divinae praesentiae sensus) so gewiss gewesen, ‚dass er überzeugt war, nicht ein Werk, noch eine Handlung, ja nicht einmal ein Gedanke könne Gott verborgen bleiben', und von diesem festen Glauben an die Allgegenwart Gottes in der Welt habe ihn keine Ueberredungskunst Aelterer abwendig zu machen vermocht. Als er daher nach absolvirtem dreijährigen Cursus zu Eton die Universität Cambridge bezog, um Theologie oder vielmehr, da seine einzige Freude war, zu wissen, um zu wissen, Philosophie zu studiren, ist es begreiflich, dass er vor allem denjenigen Schulen sich zuwandte, deren Lehren mit dieser seiner Grundüberzeugung, die er nicht der äusseren (sinnlichen), sondern der inneren (mystischen) Erfahrung verdankte, sich in Einklang bringen liessen. Das Studium der Werke des Aristoteles, Cardanus,

Julius Scaliger, das er zuerst vornahm, befriedigte ihn so wenig, dass er mit deren Lecture Zeit und Mühe glaubte verloren zu haben. Der Streit der Thomisten und Scotisten über das Individuationsprinzip brachte ihn nach langer und eindringlicher Beschäftigung nicht so weit, dass er die Uebereinstimmung Aller in der Behauptung, jeglicher Mensch sei Individuum, ungeachtet, bestimmte Merkmale und Eigenschaften aufzufinden im Stande gewesen wäre, die dem Einzelnen als solchem zu eigen verbleiben, wenn gewisse Umstände, die mit ihm selbst nichts zu thun haben, oder gewisse Attribute, die er mit allen Uebrigen seines Geschlechtes gemein hat, von ihm hinweg genommen gedacht werden. So dass er zuletzt auf die lächerlich scheinende, aber durchaus ernsthaft gemeinte Vermuthung gerieth, der Einzelne, und sonach auch sein eigenes Selbst, sei gar kein selbstständiges, gesondert für sich bestehendes Individuum (individuum distinctum et completum), sondern nur ein Glied eines anderen ungeheuren oder vielmehr unermesslichen geistigen Individuums (wie der Daumen ein Glied des Menschen), welchem letzteren allein ‚es gegeben sei, was der Einzelne (also auch ich) sei, vollständig einzusehen (wie ich selbst zwar einsehe, was mein Daumen, aber dieser nicht, was er selber sei)'. Dieser Gedanke entsprach einerseits seiner stets lebendigen Ueberzeugung von der Existenz, seinem lebhaften Gefühl von der unmittelbaren Gegenwart Gottes bei all seinen Worten und Werken aufs Vollkommenste, drohte andererseits aber die Individualität und Geschöpflichkeit des Einzelgeistes aufzuheben, denselben dem allein wahrhaft existirenden untheilbaren Allgeist gegenüber in ein ‚Nichts' zu verwandeln und seinen Urheber, welcher den Schlingen des Atheismus und Materialismus zu entgehen suchte, in das Netz des Pantheismus und Akosmismus zu verstricken. Der Verzweiflung, wie er sagt, weder zu wissen, was er sei, noch, woher er sei, entriss den Einundzwanzigjährigen das Studium der Neuplatoniker, insbesondere des Plotinus und Marsilius Ficinus, und der philosophirenden Mystiker, insbesondere des Hermes Trismegistos und der deutschen Theologie. Von diesen habe er, wenn auch spät, einsehen gelernt, dass nicht das Wissen, sondern das Wollen das Höchste und Göttlichste sei, sowie, dass jenes nicht sowohl durch Betrachtung und Studium als durch die Reinigung

der Seele von irdischen Schlacken erlangt werde. Kein Buch habe auf ihn so tiefen und durchschlagenden Eindruck gemacht, als jenes goldene Büchlein, das auch Luther durch und durch für sich eingenommen habe, die ‚Theologia deutsch'. Zwar seien ihm auch in diesem Spuren genug begegnet einer tiefsinnigen Schwermuth, und nicht wenige philosophische Mängel, das aber, was dasselbe einzuschärfen nicht müde wird, dass wir den Eigenwillen (unser eigen Selbst) ausziehen und tödten, dass wir uns selber sterben, nur Gott allein leben, durch seinen Antrieb und Zulassung allein thun sollen, was wir thun, sei seinem eigenen Wissen und Gewissen so von Grund aus verwandt und gleichsam wie aus ihm selber geboren gewesen, dass ihm nichts klarer und wahrer habe dünken können. Fortan handelte es sich bei ihm nicht mehr um das scholastische principium individuationis, d. h. um die eitle Furcht, das persönliche Selbst an die Gottheit zu verlieren, sondern um den Kampf im Individuum selbst zwischen demjenigen, was thierisch, und demjenigen, was göttlich im Menschen ist, und in welchem der Sieg der thierischen Individualität, d. i. des dem göttlichen Willen sich entgegensetzenden Eigenwillens zwar dem Scheine nach Leben, aber in Wahrheit Tod, dagegen der Sieg der göttlichen Individualität, d. i. des dem göttlichen Willen sich hingebenden Willens zwar dem Scheine nach Tod, aber in Wahrheit Leben ist. Diese Gedanken führten ihn, dem die Ueberzeugung von Gottes Sein und immanenter Gegenwart im Geiste von Jugend auf feststand, vom Zweifel am Sein der eigenen Individualität zur Gewissheit der Gottähnlichkeit und des göttlichen Ursprungs des individuellen Menschengeistes, als Glied eines aus Gott stammenden Reiches von Geisterindividuen, dessen Vertheidigung gegen die Angriffe des Materialismus einer- und des physikalischen Mechanismus andererseits fortan das unausgesetzte Thema seiner zahlreichen Schriften bildete.

Dieselben, soweit sie überhaupt philosophischen und nicht theologischen oder, wie die von ihm zum Theil auf Veranlassung einer Dame, der auch als Gönnerin des Theosophen van Helmont bekannten Lady Conway, niedergeschriebenen Erläuterungen zu den Schriften des alten Testaments, kabbalistischen Inhalts sind, sind theils in gebundener, theils in ungebundener Rede abgefasst und von ihm selbst auf Wunsch und

Kosten eines jüngeren Freundes, Namens John Cockshut, sammt seinen übrigen Schriften in der Gesammtausgabe, nach welcher hier citirt wird (London 1679, III. Bde.), nicht lange vor seinem Tode, der 1687 zu Cambridge, wo er Professor und Mitglied des Christchurch-Collegiums war, erfolgte, ins Lateinische übertragen worden. Unter den ersteren führt er neben einem, wie er selbst sagt, so schwerfällig und dunkel gehaltenen Lehrgedicht unter dem Titel: Psycozoia, dass es ausser dem Dichter niemand würde verstanden haben, drei weitere an, deren eines: Psychathanasia, bestimmt war, den Kämpfern in dem damals (1640) in den drei Reichen der brittischen Inseln wüthenden Bürgerkriege durch die Gewissheit von der Unsterblichkeit des Geistes Muth und Standhaftigkeit einzuflössen, während von den beiden anderen das eine: Antipsychopannychia gegen die Vorstellung des Seelenschlafs nach dem Tode, das andere, Antimonopsychia, gegen die Meinung, dass im gesammten Weltall eine einzige allgemeine Seele existire, gerichtet war. Alle vorgenannten vier Gedichte wurden von ihm im Jahre 1642 unter dem gemeinsamen Titel: Psychodia Platonica herausgegeben.

Ueber das Verhältniss derselben zu seinen später in Prosa verfassten philosophischen Abhandlungen urtheilte der Verfasser, er habe, ungeachtet er über die dort behandelten Fragen bis dahin weder so scharf noch so präcis gedacht habe, wie ihm dies später gelungen sei, jene Dinge durch ein reines und ein ätherisches Wahrnehmungsvermögen der Seele (per puram aethereamque animi sensibilitatem), gleichsam durch ein von Gott geleitetes Tasten ergriffen, die ihm in späterer Zeit gegönnt worden sei, mit hellergewordenem Auge oder Anschauungsvermögen der Vernunft deutlicher und geordneter zu schauen und Anderen darzuthun. Denn als er nachher die ‚Mechanische Philosophie‘ (des Cartesius) kennen gelernt und aufmerksam und sorgfältig geprüft habe, sei er auf seine ursprüngliche Meinung zurückgekommen und habe klarer als je erkannt, dass die Naturerscheinungen nicht ohne ‚Naturgeist‘ (spiritus naturae) bestehen könnten.

Viel klarer und schärfer hat er seine Naturansicht in seinen in Prosa abgefassten Schriften entwickelt, deren Herausgabe durchgehends seinen späteren Lebensjahren angehört. Dieselben verdanken ihren Ursprung zumeist seiner inzwischen

stattgehabten Bekanntschaft und Beschäftigung mit der Cartesianischen Philosophie und sind wie die erstgenannten hauptsächlich gegen die Leugner des Daseins Gottes und der Geisterwelt, so vornehmlich gegen die mechanische Auffassung der materiellen Körperwelt und das Streben nach möglichster sowohl causaler als räumlicher Ablösung derselben von der Gottheit gerichtet. Die erste derselben, unter dem Titel: ‚Immortalitas animae quatenus ex Naturae Rationisque lumine est demonstrabilis‘ trat zuerst 1659, siebzehn Jahre nachdem er dasselbe Thema in dem Gedichte über die Platonische Psychodien behandelt hatte, ans Licht. Die Auslassungen des Cartesius über diesen Punkt hatten seine Erwartungen völlig getäuscht; er fand dieselben kalt, dürftig, um nicht zu sagen, sophistisch (tenuiter admodum et frigide, ne dicam sophistice hoc argumentum prosecutus est); die Beweisführung, auf die es ihm anzukommen schien, und welche er selbst dem Cartesius brieflich ans Herz gelegt hatte, dass die Materie schlechthin jeder Fähigkeit zu denken beraubt (cogitationis expers) sei, war seiner Ansicht nach von demselben nur ungenügend geliefert worden und er schmeichelte sich, derselben in seinem eigenen Traktat genuggethan zu haben. Doch liess er dem Cartesius, wie man aus der zweiten Ausgabe des Schreibens an V. C. (Viscountess Conway?), 1664, erkennt, insofern in seiner Weise Gerechtigkeit zu Theil werden, als er nachdrücklich (strenue) jeden Verdacht der Gottesleugnung (Atheismi suspicionem) von ihm abwehrt. Descartes ist in seinen Augen ein ‚unvergleichlicher‘ (incomparabilis) Denker; so glücklich und scharfsinnig in den bei weitem meisten seiner Entdeckungen und Schlüsse, dass es uns fast unmöglich fällt, zu glauben, es sei, was ihm fast allenthalben gelingt, an irgend einer Stelle ihm nicht ‚gelungen‘ (ep. ad V. C. I, p. 107); doch habe ihn (More) die Natur nun einmal mit einem so zögernden (tardo) und grüblerischen (haesitabundo) Ingenium heimgesucht, dass keines Sterblichen Ansehen gross genug sei, ihn dahin zu bringen, daraufhin etwas anzunehmen, was ihm nicht selbst aus einleuchtenden Gründen als unwiderleglich sich darstelle. Nicht nur sei er selbst weit entfernt, alles, was Descartes gelehrt, ‚mit Haut und Haaren‘ (cruda cocta) zu verschlingen, sondern er habe es auch für seine Pflicht gehalten, vor dem ‚verborgenen Gift‘,

das dessen Philosophie enthält, die akademische Jugend ausdrücklich zu warnen. Solches sei dessen Grundsatz, ‚sämmtliche Naturerscheinungen auf ausschliessliche mechanische Gründe zurückzuführen‘ (Omnia solvendo naturae phaenomena in Rationes mere mechanicas I, p. XI).

Dieses ‚Gift‘ ist der Krankheitsstoff, dessen ansteckende Kraft More mit allen Künsten seiner Dialektik zu hemmen sich bemüht. In seinem Schreiben an V. C. spricht er die Ansicht aus, alle wie immer beschaffenen Mängel des Cartesianismus liessen sich aus dreierlei Fehlerquellen ableiten: einfaches Uebersehen, wie es ja keinem Sterblichen gänzlich erspart bleibt; überkluge Vorsicht, oder zu weit getriebener obgleich ehrenhafter Stolz, deren nicht allzuviele sich schuldig machen; rücksichtsloses Streben nach mathematischer Gewissheit und Nothwendigkeit in seinen Folgerungen (enormem quandam Mathematicae certitudinis ac necessitatis in singulis suis conclusionibus affectationem), dergleichen bisher wahrlich sehr Wenige gleich ihm in naturwissenschaftlichen Dingen sich zum Gesetze gemacht haben, keiner mit gleichem Erfolg wie er durchgeführt hat, und schwerlich einer je mehr als er das gethan, durchführen wird! Dieser dritte Punkt ist die Hauptquelle sowohl der Vorzüge des Cartesius wie seiner Irrthümer.

Beispiele von irrigen Lehren, welche aus blossem Versehen entsprungen sind, liefern nach More dessen Erklärungen der Refraktion und der Lage des Bildes bei der Reflexion im 2. und 6. Capitel seiner Dioptrik. Als Fehler der zweiten Art führt man dessen Erklärung der Natur der Bewegung, die er als gegenseitig bezeichnet, und die Behauptung, welche die Thiere für seelenlose Maschinen und fühllose Automaten erklärt. Zu jenen der dritten Art rechnet er die Gründe, deren Cartesius sich bedient, um zu beweisen, dass Verdünnung und Verdichtung (der Materie) nach Art und Weise des Schwammes vor sich gehe. Dessen Annahme nämlich, dass Ausdehnung der Formen und Körper eins und dasselbe seien und sich keine Ausdehnung ersinnen lasse, die nicht reele Bestimmung (affectio) irgend eines Körpers sei. Letztere habe nämlich nur darum in den Augen des Cartesius so ausnehmendes Wohlgefallen gefunden (magnopere placuit) weil durch dieselbe seine Theorie der Verdünnung und Verdichtung (des Stoffs) zu, wenn mög-

lich, noch mehr als mathematischer Gewissheit erhoben werde!

More nennt diese Vorliebe Descartes für mathematische Exactheit, dessen ‚mathematische Krankheit‘ (morbum mathematicum) und, wie er sich ausdrückt, ‚Gewissheitsbrunst‘ (certitudiinis bruriginem), die ihn verleitet habe, denjenigen Erklärungen von Naturerscheinungen, die sich mathematisch erweisen lassen, den Vorzug vor jeder anderen zu geben. Aus jener allein sei dessen prahlerische (magnifica pollicitatio) Verheissung entsprungen, die Folgerungen aus der mechanischen Nothwendigkeit der Bewegung durch seine ganze Philosophie ohne eine einzige Unterbrechung durchführen zu wollen (de conclusionibus ex Mechanica motus necessitate per universam suam Philosophiam, perpetuo deducendis). Denn der kluge Mann (vir sagacissimus) habe sich der Gewissheit jener Arten und Weisen, wie er das Geschehene in der Natur zu erklären unternahm, ‚nicht sicher‘ gefühlt, so lange göttliche Rathschlüsse (welche dieselben Phänomene auch auf andere Wege hervorzubringen vermöchten) unter die (Natur-) Gesetze der Materie und der Bewegung gemengt würden (si divina consilia cum materiae motusque legibus miscerentur). In Folge des Uebereifers und des Bemühens, das Besondere und Einzelne (in der Natur) aus dem für gewiss und unverbrüchlich gehaltenem Gesetz der Materie und ihrer der Grösse nach im gesammten Weltall stets gleichbleibenden Bewegung abzuleiten, sei es dem hochsinnigen Denker nicht selten begegnet, dass er dasjenige voreilig schon geleistet zu haben geglaubt, was er zu leisten überall sich vorgesetzt hatte. Weil aber dieser Glaube den Denker im Vertrauen zu der Richtigkeit seiner Annahme und der Verlässigkeit seiner (der mathematischen) Methode nothwendig bestärken muss, so musste die nothwendige Folge die sein, dass derselbe Alles, was sich mit mathematischer Behandlung nicht vertrug, aus der Erklärung der Naturphänomene endgiltig ausschliessen und sich zu deren Begründung immer eigensinniger auf rein mechanische Gründe (rationes mene mechanicas) einschränken, d. h. das geheime ‚Gift‘ sich in seine Philosophie immer tiefer einfressen musste.

Wie man sieht, ist es die Herrschaft mechanischer Naturgesetze, wie sie Cartesius als Vater der modernen Physik in

die Naturbetrachtung eingeführt hatte, welche den Unwillen More's erregte. Eine Naturerklärung, die sich nur dann sicher fühlt, wenn sie die gesammten Phänomene der Natur statt von veränderlichen ‚göttlichen Rathschlüssen‘, von den unveränderlichen Gesetzen der Materie und ihrer Bewegung abhängen lässt, schien ihm nicht blos deswegen verwerflich, weil sie den Einfluss von Zweckursachen, sondern weil sie auch unter den wirkenden Ursachen den Einfluss jeder wie immer gearteten nichtmateriellen Ursache auf die Naturerscheinungen ausschliesst. Dieselbe hob zwar in seinen Augen nicht wie der Atheismus die Existenz der Gottheit geradezu auf, sondern liess Gott als Schöpfer der Materie und (allenfalls) auch der Bewegungsgesetze derselben bestehen; sie leugnete nicht, dass die letzteren von dem Willen Gottes abhängen, so dass er allenfalls dieselben auch anders bestimmt haben könnte; aber sie stellte in Abrede, dass er bei der Bestimmung derselben durch die Rücksicht auf die Erreichung gewisser (i. e. moralischer) Zwecke sich habe leiten lassen. Die Materie und deren Bewegungsgesetze einmal gesetzt, machte diese Naturerklärung jeder weiteren Einwirkung der Gottheit auf die Natur ein plötzliches Ende. Die Materie unter dem Impulse ihrer Bewegungsgesetze brachte sämmtliche weitere Naturphänomene aus sich allein, ohne Dazwischenkunft Gottes oder irgend eines anderen immateriellen Wesens (eines Geistes) mit Nothwendigkeit hervor. Gott erscheint, nachdem er die körperliche Materie und deren Bewegungsgesetz geschaffen, für alle kommende Zeit gleichsam in ehrenvollen Ruhestand (otium cum dignitate) versetzt und aus der in Thätigkeit gesetzten und sich selbst in derselben erhaltenden Weltmaschine hinausgeschoben. Die Geisterwelt aber, deren Vorhandensein der Cartesianismus ebensowenig wie das der Gottheit verneint, ist von der Verbindung mit der Körperwelt so völlig abgeschnitten, dass es in Bezug auf diese ganz gleichgiltig ist, ob eine solche existirte, d. h. dass sich an dieser und ihren Ereignissen nichts ändern würde, wenn jene, wie der Materialismus will, nicht existirte.

More ist Denker genug, um den religiösen Widerwillen, den eine solche Naturanschauung ihm einflösst, nicht für eine wissenschaftliche Widerlegung derselben gelten zu lassen.

Wäre es wahr, was der Cartesianismus lehrt, dass es keine einzige Naturerscheinung gebe, die sich nicht aus der Natur der Materie und ihrer Bewegung ohne Hinzunahme von Zweckursachen und ohne Einflussnahme nicht-materieller wirkender Ursachen vollständig erklären lasse, so hätte dieser wenigstens mit der Behauptung Recht, dass die Annahme solcher für die wissenschaftliche Erklärung der körperlichen Erscheinungen vollkommen überflüssig sei. More ist aber auch, charakteristisch für den Engländer, genug Empiriker, um die Entscheidung der Frage, ob es derartige Erscheinungen nicht doch gebe, wohl gar geben müsse, nicht auf deductivem (rationalem), sondern auf inductivem (empirischem) Wege zu suchen. Statt a priori aus dem Begriffe der Natur darzuthun, dass deren Erscheinungen die Mitwirkung von Zweck- und immateriellen Ursachen ein für allemal unvermeidlich machen, begnügt er sich Einzelfälle als negative Instanzen anzuführen, in welchen die Cartesianische Theorie zur Erklärung nicht ausreiche. Als Beispiel zieht er ‚nur eines, aber ein hervorstechendes (unum dumtaxat sed praefulgidum) herbei, die Erklärung, welche Descartes von der Bildung und Bewegung der mit concaven Seitenwänden begrenzten Stofftheilchen (particulae striatae), welche die triangulären Zwischenräume zwischen den kugelförmigen Elementen (globuli) der Materie ausfüllen, giebt. Denn, es fehle so viel, dass dieselben mit Nothwendigkeit auf die von ihm angegebene Weise entstehen müssten, dass es vielmehr höchst unwahrscheinlich, ja geradezu unmöglich sei, dass dieselben auf dem Wege gebildet, oder die so gebildeten nach solchen Gesetzen bewegt werden‘.

Die Beweisführung, welche sich auf die von der Wissenschaft längst beseitige Wirbeltheorie des Cartesius stützt, mag hier übergangen werden. Bemerkenswerth ist höchstens, dass, wenn dieselbe richtig ist, dadurch nur dargethan wird, es stehe eine der von ihm aus seiner Theorie gezogenen Consequenzen, die aber selbst keine Erfahrungsthatsache, sondern eine daraus deducirte Folgerung ist, mit dieser im Widerspruch, keineswegs aber eine Naturerscheinung nachgewiesen erscheint, die sich aus der Materie und der Bewegung ohne Zuhilfenahme von Zweck- und nichtmateriellen wirkenden Ursachen nicht ableiten lasse. Cartesius hätte daher schlimmstenfalls einen logischen

Fehler begangen, keineswegs aber einer Erfahrung widersprochen; seine Theorie wäre dadurch noch nicht widerlegt. Letzteres fände nur statt, wenn eine Erfahrungsthatsache bestände, deren Inhalt aus der Theorie sich nicht, oder deren Gegentheil sich aus derselben ergäbe.

So lange keine Thatsache der Natur die Annahme von Zweck- und nichtmateriellen wirkenden Ursachen unvermeidlich macht, d. h. so lange alle bekannten Naturerscheinungen (wie Descartes nachweist) aus der Materie und ihrem Bewegungsgesetze deducirt werden können, hat das verborgene ‚Gift' nicht im Cartesianismus, sondern in der Natur und in ihrem idealen Spiegelbild, in der Erfahrung, seinen Grund. Wäre Cartesius mit Hilfe seiner Theorie in der Erklärung der erfahrungsgemäss gegebenen Naturerscheinungen nicht so weit wirklich gelangt, wie ‚Keiner vor ihm' und vielleicht ‚nie Jemand nach ihm', so hätte es mit dem darin enthaltenen ‚Gift' auch keine so grosse Gefahr, als es (in More's Augen) wirklich hat. Je weiter eine Theorie in der Erklärung der Thatsachen gelangt, desto mehr wächst die Wahrscheinlichkeit, dass sie die wahre, d. h. dass sie der treue Ausdruck des Wesens der Natur und ihrer Vorgänge selbst sei. Auf die Cartesianische Theorie angewandt aber bedeutet dies die wachsende Wahrscheinlichkeit, dass die *Natur kein System von Zwecken, sondern von wirkenden Ursachen und dass unter diesen keine einzige nichtmaterieller Beschaffenheit* sei.

Allerdings nur für den, welcher, wie der Empiriker, den Grad der Verlässigkeit irgend einer Theorie von dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung abhängig macht, d. h. für den diese Theorie selbst nur den Werth einer zur Stütze der Erfahrung *erdachten* Hypothese hat. Wer wie der Rationalist von an sich evidenten Wahrheiten ausgeht und daraus unabweisliche Folgerungen zieht, wird durch den Widerspruch der Erfahrungsthatsache in seiner Zuversicht nicht erschüttert, sondern erwartet vielmehr entweder, dass zukünftige Erfahrungen seine Theorie bestätigen werden, oder räumt ein, dass zwischen den Annahmen und Forderungen der ihrer selbst gewissen Vernunft und den Thatsachen der davon unabhängigen für sich bestehenden Erfahrung ein unausfüllbarer Zwiespalt bestehe. Jener, der Aposterioriker, geht von

den positiven Thatsachen aus und ordnet diesen die Vernunft, dieser, der Aprioriker, geht von der Vernunft aus und ordnet derselben die Thatsachen unter.

Die ‚mathematische Krankheit', die More dem Descartes zuschreibt, lässt sich in diesem Sinne auch als ‚apriorische' bezeichnen. Der Mathematiker sucht die Bestätigung seiner Sätze durch die Erfahrung nicht und bedarf ihrer auch nicht, um von der Nothwendigkeit seiner Lehren überzeugt zu sein. Das mathematische Streben geht wie das philosophische des Rationalisten von durch sich selbst einleuchtenden und andere begründenden Sätzen, Principien, aus, die keine Erfahrungsthatsachen sind, denen daher ebenso wie den aus ihnen auf nothwendige Weise gezogenen Consequenzen, durch solche wohl widersprochen, deren Wahrheit aber durch solche niemals widerlegt, d. h. weil die letzteren gänzlich disparater (heterogener) Natur sind, niemals wie die Behauptung A durch deren contradictorisches Gegentheil non A aufgehoben werden kann, ohne dass die Vernunft mit allem, was ihr (ihrer specifischen Natur nach) als evident und nothwendig erscheinen muss, aufgehoben wird. Dasselbe wird daher nothwendig (wie das philosophische des Rationalisten), vorausgesetzt, dass die Evidenz zweifellos und das folgernde Verfahren logisch fehlerfrei ist, bei seinen Behauptungen beharren, und jederzeit auf dieselben immer wieder zurückkommen, gleichviel, ob dieselben mit der Erfahrung übereinstimmen oder nicht, wenn und so lange die für Evidenz empfängliche und logisch deducirende (menschliche oder absolute) Vernunft dieselbe ist.

Es ist das Vertrauen, dass die Wahrheit nur Eine, der auf dem Wege der Erfahrung erkannte Theil derselben im Grunde mit dem durch Vernunft erkannten gleichartig und es für den Inhalt derselben gleichgiltig sei, ob derselbe durch die Vernunft oder durch die Erfahrung in Besitz genommen werde, welches jenen erkenntnisstheoretischen Optimismus (Dogmatismus) bei den Rationalisten nicht weniger als bei den Empirikern erzeugt und erst durch die Lehre, welche den Grundstein des (Kant'schen) Kriticismus bildet, zerstört wird, dass es zweierlei Wahrheit gebe, solche, welche niemals durch reine sich selbst überlassene Vernunft, und solche, welche niemals durch reine sich selbst überlassene Erfahrung erkannt

wird, dass also sowohl das rein rationale wie das ausschliesslich empirische Erkennen seine unüberschreitbare Grenze besitze. Jene des rationalen Erkennens besteht darin, dass das Sein niemals durch reine Vernunft erkannt, oder wie Kant dem ontologischen Beweis gegenüber es ausdrückte, aus dem Denken niemals ‚herausgeklaubt‘ werden kann; jene des empirischen Erkennens aber darin, dass auf dem Wege der blossen Induction nur eine ‚comparative‘, niemals aber eine ‚apriorische‘ Allgemeinheit erreichbar ist.

Aber wie in More's Augen Descartes von der rationalistischen, so erscheint er selbst von der ‚englischen‘ Krankheit seiner empiristischen Landsleute und Vorgänger angesteckt. Weil ihm wie diesen im Grunde doch die Erfahrung allein, wenn nicht als einziger Ausgangspunkt, doch als einzige zulässige Beglaubigung wirklicher Erkenntniss gilt, scheint ihm nicht nur des Cartesius Theorie so lange und in dem Masse gefährlich, als sie mit der Erfahrung im Einklang steht, sondern er weiss seine eigene, welche er der des Cartesius entgegenstellt, nicht besser zu stützen, als indem er zeigt, dass ohne Voraussetzung derselben gewisse durch Erfahrung gegebene Thatsachen unerklärlich wären. Wie die Empiriker, stellt er dem Grundsatz des Rationalismus, dass das durch Vernunft Erkannte wahr sein müsse, auch dann, wenn es durch keine Erfahrung bestätigt oder wenn ihm durch die (bisherige) Erfahrung sogar widersprochen werde, die entgegengesetzte Maxime gegenüber, dass alles, was überhaupt Erkenntniss heissen dürfe, mit der Erfahrung im Einklang stehen, und was durch diese nicht bestätigt oder sogar widerlegt werde, als ‚rationales (speculatives) Hirngespinnst‘, als leerer ‚Vernunfttraum‘ (Kant) fallen gelassen werden müsse. Wenn es erweislich auch nur eine einzige Thatsache gibt, die unter der (Cartesischen) Annahme, dass es weder Zweck- noch immaterielle wirkende Ursachen in der Natur gibt, unerklärlich bleibt, so ist jene falsch, auch wenn sie von der Vernunft geboten, gibt es dagegen unabweisliche Thatsachen in der Natur, die nur unter Voraussetzung immaterieller, aber gleichwohl ausgedehnter wirkender Wesen erklärlich sind, so ist diese wahr, auch wenn sie von der Vernunft verboten ist.

An diesem Punkt ist es, wo Descartes und More, Rationalismus und Empirismus feindselig zusammentreffen. Während der Eine aus Begriffen und Sätzen, welche der Vernunft (in seiner Person) evident erscheinen, die logisch nothwendigen Folgerungen deducirt, unbekümmert, ob dieselben oder vielmehr innerlich gewiss, dass dieselben durch die echte d. i. mit der Vernunft einstimmige Erfahrung (früher oder später) werden bestätigt werden, schliesst der Andere von (in seiner Person) erfahrenen Thatsachen zurück auf unentbehrliche Voraussetzungen, unbekümmert, ob dieselben, oder vielmehr innerlich gewiss, dass dieselben durch die wahre (d. h. mit der Erfahrung einstimmige) Vernunft nicht können verboten werden. Dabei tritt nun die seltsame Erscheinung ein, dass der Erstere mit Hilfe seiner rationalen Methode zu einer mechanistischen, der Letztere an der Hand seines empirischen Vorgangs zu einer mystischen Naturerklärung gelangt, der Rationalismus dem Materialismus, der Empirismus dem Spiritismus in die Hände arbeitet.

Die für evident geltende Annahme, auf der die Naturlehre des Cartesius ruht, ist, dass alles, was körperlich, ausgedehnt und dass alles, was ausgedehnt, körperlich sei. Daraus folgt, dass der Geist als das Gegentheil des Körperlichen, unausgedehnt, und weil alles, was im Raum ist, ausgedehnt sei, unräumlich sein müsse. Körperliches und Geistiges, materielle und immaterielle Welt verhalten sich nicht nur wie Ausgedehntes und Denkendes, sondern auch wie Räumliches und Raumloses. Innerhalb keines von beiden findet sich das Andere eingemengt, die körperliche, materielle, räumliche Welt schliesst die geistige, immaterielle, raumlose Welt, und umgekehrt diese die erstere aus. Daraus folgt, dass in keinem von beiden etwas angetroffen werden könne, was sich nicht aus dem Wesen dieser einen, in der Körperwelt nichts, was sich nicht aus der Ausdehnung, in der Geisteswelt nichts, was sich nicht aus dem Denken vollständig erklären liesse. Weder kann das Denkende als Zweck- oder als wirkende Ursache in der Reihe der körperlichen, noch das Materielle (seiner ‚gedankenlosen‘ Natur nach als Zweckursache ohnedies nicht) als wirkende Ursache in jener der geistigen Ereignisse auftreten. Materielle Vorgänge müssen materielle, Bewusstseinsvorgänge geistige Gründe haben.

Von der Unmöglichkeit, im Reiche des Körperlichen, sei es als Zweck-, sei es als wirkende Ursache wirksam aufzutreten, ist auch das höchste Unkörperliche, die Gottheit, nicht ausgenommen. Dieselbe kann den Naturlauf, wie er aus der Beschaffenheit der materiellen Bedingungen sich ergibt, weder abändern noch aufhalten, sondern muss die (durch sie) geschaffene körperliche Substanz in ihrer dem Wesen der Körperlichkeit entsprechenden Entfaltung sich selbst überlassen. Die Ausschliessung Gottes aus der Natur ist es, woran More Anstoss nimmt. ‚Die Cartesische Philosophie (sagt er — Enchiridion metaphysicum, opp. I., pag. 167), scheint Gott aus der Natur ausschliessen zu wollen; ich dagegen will und strebe ihn in dieselbe zurückzuführen.‘ Da nun der Grund der Ausschliessung dem Cartesius zufolge in der essentiellen Wesensverschiedenheit beider, Gottes und der Natur, gelegen sein soll, so folgt, dass entweder die essentielle Wesensverschiedenheit nicht die Unmöglichkeit eines Causalverbandes zwischen beiden begründen kann, oder dass diese Wesensverschiedenheit eine nur scheinbare sein muss.

Was das erstere betrifft, so hat Cartesius bekanntlich behauptet, dass von zwei Substanzen, deren Begriffe dergestalt von einander unterschieden sind, dass, um den einen zu denken, man des anderen nicht bedarf, keine als in Causalverbindung mit der anderen stehend gedacht werden kann. Da nun der Begriff der denkenden als der geistigen Substanz ohne jenen der Ausdehnung, der Begriff der ausgedehnten als der körperlichen Substanz ohne jenen des Denkens gedacht werden kann, so können die beiden Substanzen untereinander nicht im Causalitätsverbande stehen. Sollen daher Geist und Materie (Gott und Natur) im Causalverbande gedacht werden, so bleibt nur das andere Glied obiger Alternative übrig: Geist und Materie müssen wesensverwandt d. h. im Wesen der beiden muss ein gemeinsamer Bestandtheil enthalten sein.

Dieser gemeinsame Bestandtheil ist nach More die Ausdehnung. Wäre es schlechterdings undenkbar, dass der Geist irgend eine Ausdehnung besitze, oder was ebensoviel ist, dass die geistige Substanz einen Raum ausfülle, so wäre es, da das Wesen der körperlichen Substanz in ihrem Ausgedehntsein, das ist, in ihrer Raumerfüllung besteht, nach dem Grundsatz, dass

nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken könne, schlechterdings undenkbar, dass der Geist auf den Stoff und der Stoff auf den Geist wirke d. h. die Ausschliessung beider vom Causalverband, wie sie der Cartesianismus ausspricht, wäre berechtigt. Cartesius, indem er den Geist als unräumlich bezeichnet, weshalb er von More ein Nullibist genannt wird, hat ihn dadurch aus der Natur, die alles Räumliche umfasst, zurückgezogen; More, indem er den Geist in die Natur zurückführen will, nimmt deshalb keinen Anstand, ihn in ein Räumliches zu verwandeln.

In ein Räumliches, wohl — aber nicht in ein Körperliches. Wenn die Räumlichkeit, wie es Cartesius will, eins mit der Körperlichkeit wäre, dann hätte der Geist, wenn er, wie More es thut, als ein Raumausfüllendes bezeichnet wird, seine Immaterialität eingebüsst, d. h. er wäre selbst körperlich, also ein materieller Theil der materiellen Natur geworden. Soll er als räumlich gewordener Geist nichtsdestoweniger seine Unkörperlichkeit behaupten, so muss die Räumlichkeit selbst eine Unkörperlichkeit, oder die Körperlichkeit noch etwas anderes als blosse Räumlichkeit sein.

Hier ist der Punkt, wo Cartesius und More auseinander gehen. Cartesius (princ. phil., pars II, art. 16) hatte, weil wir aus dem Umstand, dass der Körper ausgedehnt ist in Länge, Breite und Tiefe, mit Recht schliessen, der Körper sei Substanz, da, was Nichts wäre, auch keine Ausdehnung haben könnte, die Folgerung gezogen, dasselbe gelte auch von dem als leer vorausgesetzten Raum, da dieser, weil er ausgedehnt sei, nothwendig Substanz sein müsse. Bis hieher erklärt sich More mit demselben einverstanden; während aber Cartesius aus seiner Beweisführung schliesst: also sei derjenige Raum, den wir den ‚leeren‘ nennen, eben die körperliche Substanz, die uns Materie heisst, — zieht More im Gegentheil daraus die entgegengesetzte Folgerung, der leere Raum sei eine andere und zwar unkörperliche Substanz, oder ein Geist (spiritus), weil, wie er längst bewiesen habe, der Raum oder der ‚innere Ort‘ von der denselben erfüllenden Materie unterschieden sei (ego e contra spatium substantiam quandam esse incorpoream sive spiritum esse concludo. Ench. met. I, p. 167).

Dieser Raum, den er ‚Geist' nennt, ist, wie More sich ausdrückt, die Pforte (janua), durch welche Cartesius Gott aus der Welt hinaus-, More, wie er sich schmeichelt, mit dem glücklichsten Erfolg (felicissimo successu), wieder in dieselbe hineinführt. Denn wenn es wahr ist, dass der Raum eine unkörperliche Substanz ist, so hat es nichts widersprechendes an sich, das Gott als unkörperliche Substanz sich im Raume befinde, oder selbst räumlich gedacht werde. Es leuchtet aber auch ein, dass, da die Materie als ausgedehnte körperliche Substanz sich nicht anders als räumlich und Räume in sich schliessend denken lässt, dieselbe sich nicht ohne ein Unkörperliches, in dem sie selbst oder ein solches, das in ihr sei, dass also überhaupt das Körperliche nicht ohne in- und durchwohnendes Unkörperliches sich denken lässt. In beiden Fällen ist die Cartesische Ausschliessung Gottes oder des Geistes von der Natur, Ausschliessung der Natur von Gott oder dem Geist überwunden.

Der Raum ist das Band, welches die beiden vom Gesichtspunkte der Cartesianischen Philosophie für einander unzugänglichen Reiche des Geistigen und Körperlichen unter einander verknüpft. Insofern der Geist räumlich, also ausgedehnt ist, ist er der Materie, insofern die Materie im Raum, also ausgedehnt ist, ist sie ihrerseits wieder dem Geiste verwandt. Gott und Natur, Geistiges und Körperliches, Immaterielles und Materielles kommen darin überein, dass sie sämmtlich im Raume und räumlich sind. Die unübersteiglich scheinende Kluft zwischen dem Denkenden und Ausgedehnten, geistigen Zweck- und mechanischen wirkenden Ursachen ist dadurch überbrückt. Gott und der Geist als intelligente, zwecksetzende Ursache findet keinen Widerstand mehr, im Reiche der Natur als mit- und bewirkende Ursache sich geltend zu machen. Die Materie als Raum erfüllende Substanz kann keinen Anstand darbieten in die Kette ihrer bewirkenden materiellen auch wirkende geistige Ursachen aufzunehmen. Gott, der allwirksame Geist, ist als im Raum Allgegenwärtiger von keinem Theil der den Raum in unendlicher Ausdehnung erfüllenden Materie — der mit dem Raum identische ‚Geist' ist als die Materie endlos umfassende Ausdehnung nicht von der Materie ausgeschlossen.

Mit der metaphysischen Schwierigkeit, die in der qualitativen Verschiedenheit materieller und geistiger Essentia gelegen ist, ist das physikalische Bedenken der actio in distans durch die Einführung des Raums in die Welt des Immateriellen zugleich überwunden. Wenn jene darin bestand, dass Ungleiches nicht auf Ungleiches wirken kann, so gipfelt diese darin, dass kein Ding wirken kann, wo es nicht ist. Der Geist als unausgedehnter konnte nicht auf die ausgedehnte Materie, Gott, der wenn schon nicht unräumliche, doch an einem bestimmten Ort im Raume befindliche, kann nicht zugleich auf das an anderen Orten des Raumes Befindliche wirken. Schwindet ersterer Einwand, sobald wir mit More voraussetzen, dass die Ausdehnung im Raume mit dem Wesen des Geistes verträglich sei, so fällt letzterer hinweg, sobald wir mit ihm weiter folgern, dass mit dem Wesen der Gottheit als des unendlichen Geistes, auch die unendliche Ausdehnung im Raume verträglich und folglich der überhaupt im Raume befindliche Gott an allen Orten des Raumes zugleich und daher allen Theilen der den Raum in unendlicher Ausdehnung erfüllenden Materie gleich nahe sei.

Durch den Nachweis des ersteren wird der theistischen Forderung einer im ganzen Umkreis der materiellen Schöpfung unausgesetzt thätigen, lebendigen Mitwirkung, durch den Nachweis des letzteren der religiösen Forderung der Allgegenwart Gottes in allen Theilen der Welt Genüge gethan.

More, der Vertreter der räumlichen Allgegenwart des Geistes, mag weder von Nullibisten noch von Holenmerianern etwas wissen. Jenen, zu welchen er zwar nicht den Cartesius, aber die Cartesianer rechnet, welche den Geist überhaupt nicht im Raume, also ‚nirgendwo‘ (nullibi) sein lassen, setzt er entgegen, dass alles, was ist, ausgedehnt, also im Raume und folglich auch an einem Orte sei. Diesen, welche zwar zugeben, dass der Geist im Raum, aber behaupten, dass in jedem Theil des von ihm eingenommenen Raumes der ganze Geist sei, hält er entgegen, dass auf diese Weise der Geist in dem Grade sein eigenes Vielfaches sein müsste, als der Raum, den er einnimmt, Theile besitzt. Es kann weder aus dem Umstand, dass der Geist etwas anderes als die Materie ist, die Consequenz gezogen werden, dass er an keinem Orte sei — noch kann aus dem Umstand, dass er an mehreren Orten zugleich, oder, wie

der unendliche Geist, an allen Orten zugleich ist, gefolgert werden, dass er das Vielfache, oder, wie der unendliche Geist, das unendliche Vielfache seines eigenen Wesens sei.

Der unkörperliche Geist, der im unkörperlichen Raum einen Ort einnimmt, bleibt unkörperlich; der allgegenwärtige Geist, der an allen Orten des Raumes zugleich gegenwärtig ist, ist an jedem Orte des Raumes als derselbe gegenwärtig.

Von den Sätzen, auf welche diese Beweisführung sich stützt, müssen zwei begreiflicherweise das meiste Befremden erregen. Der eine derselben, der allem, was keine Ausdehnung besitzt, die Existenz ab-, und jedem, das Existenz besitzt, die Ausdehnung zuspricht, ist direct gegen die idealistische Seite, der andere, dass der Raum überhaupt Substanz und zwar eine unkörperliche sei, ist direct gegen die materialistische Seite des Cartesianismus gerichtet. Durch jenen soll dargethan werden, dass auch dem Geist, ja selbst der Gottheit, weil und insofern beide Existenz besitzen, Ausdehnung zugestanden werden müsse. Durch diesen soll behauptet werden, dass die Ausdehnung, weil sie als solche nichts weiter als Raum und folglich unkörperlich ist, nicht die wesentliche Natur der Materie ausmachen könne. Durch den ersten soll im Gegensatz gegen die Nullibisten dem Geist ein Ort, aber auch im Gegensatz gegen diejenigen Metaphysiker, welche, wie Aristoteles (und später Leibnitz) dem Geist einen einfachen Ort, das ist: einen (mathematischen) Punkt im Raume zuweisen, mehr als ein einfacher Ort, also ein nach drei Dimensionen ausgedehnter Theil des Raumes als Sitz angewiesen werden. Durch den zweiten soll im Gegensatz gegen die Geometer, welche, wie Cartesius, den Raum mit der Materie identificiren, der Materie eine von jener des Raumes unterschiedene Wesensbeschaffenheit beigelegt, dieselbe zwar als im Raume befindlich und denselben erfüllend, als an den Eigenschaften desselben, d. i. an seiner Dreidimensionalität, theilnehmend, aber keineswegs durch diese in ihrer specifischen Natur erschöpft, dargestellt werden.

Zwar hatte schon Hobbes gelehrt, dass, was keine Ausdehnung besitze, auch keine Existenz beanspruchen könne, aber er hatte daraus die (materialistische) Folgerung gezogen, dass, weil der Geist keine Ausdehnung habe, eben darum derselbe auch keine Realität besitzen könne. Zwischen der

Cartesianischen Behauptung, dass der Geist, obgleich unausgedehnt, existire — und der Hobbesianischen, dass derselbe, weil unausgedehnt, nicht existire, sucht die Ansicht More's durch die Lehre, dass der Geist, obgleich nicht unausgedehnt, doch existire, und obgleich existent, doch ausgedehnt sei — eine Vermittelung herzustellen. Dagegen wird durch die Lehre, dass der Schwerpunkt der Materialität der körperlichen Substanz nicht in der mathematischen Eigenschaft, welche dieselbe mit dem Raume gemein hat, nämlich in der Ausdehnung nach drei Dimensionen, sondern in der physikalischen Beschaffenheit, die sie vor dem (blos geometrischen) Raume voraus hat, liege, ein neues Moment in die Naturphilosophie eingeführt, welches der Metaphysiker More nicht der mathematischen Physik des Cartesianischen Rationalismus, sondern der empirischen Physik des Bacon'schen Empirismus verdankt. Dieses neue Moment sind diejenigen Eigenschaften der körperlichen Substanz, welche die empirischen Physiker als deren Schwere, Trägheit, Undurchdringlichkeit u. s. w. bezeichnen, und welche ebendadurch mit der blossen Ausdehnung, in welcher nach der Lehre des Cartesianismus die Natur der Materie bestehen soll, weder eins, noch aus derselben ableitbar sind.

Mit der Behauptung, dass der Geist seiner Immaterialität unbeschadet Ausdehnung besitze, hat der Metaphysiker More dem philosophischen Problem seiner Zeit (dem problema unionis corporis atque animae) eine neue Gestalt gegeben. Der Cartesianische Dualismus, nach welchem der Geist und der Leib zweierlei qualitativ verschiedenen Substanzen angehören, zwischen welchen eine Wechselwirkung unmöglich ist, hat für die Thatsache, dass die Veränderungen in dem einen mit jenen in dem anderen sich in Uebereinstimmung befinden, keine andere Erklärung, als das asylum ignorantiae, die Berufung auf göttliche Assistenz. Die Seele, die nirgend (nullibi), auch nicht in deren angeblichem Sitz, in der Zirbeldrüse zu finden, und der Leib, der im Raume, denselben nach allen drei Dimensionen ausfüllend, gegeben ist, verhalten sich zwar nach dem bekannten Bilde wie der Reiter zu seinem Rosse, deren Bewegungen mit einander harmoniren, von denen aber der erstere dem letzteren weder die Richtung zu geben, noch dieses von jenem dieselbe zu empfangen im Stande ist. Folge dieses

Verhältnisses ist, dass, sobald in einem Theile des Leibes eine körperliche Veränderung, z. B. eine Wunde vorhanden ist, zwar in der Seele eine dem entsprechende Veränderung, z. B. ein Wundgefühl entsteht, aber weder die Wunde als solche empfunden, noch das Schmerzgefühl durch diese verursacht wird, sondern die Gottheit in Folge ihrer Allmacht bewirkt, dass in beiden von einander gänzlich unabhängigen Substanzen beide dem Inhalt nach auf einander bezügliche Vorgänge vor sich gehen. Dem gegenüber macht More in Folge der von ihm behaupteten Räumlichkeit des Geistes geltend, dass die Seele, weil im Raume, auch im Leibe befindlich sein und folglich die im letzteren vor sich gehenden Veränderungen von jener unmittelbar empfunden werden können. Da aber z. B. die Wunde, die als die Ursache des Schmerzgefühls betrachtet wird, nur in einem Theil des Leibes angetroffen wird, während die Seele, obgleich im Leibe, möglicherweise in einem anderen Theile desselben sich aufhält, so entsteht mit der Beseitigung der Unräumlichkeit der Seele und der Behauptung der Existenz derselben in einem Orte des Leibes eine neue Schwierigkeit. Es erhebt sich die Frage, ob die Seele, die an einem, während die Wunde an einem anderen Orte des Leibes ist, letztere empfinden d. h. eine Einwirkung von derselben von einem Ort aus, wo sie nicht ist, erleiden könne, ohne sich vorher zu derselben hinbewegt zu haben, oder ob die Seele, indem sie im Leibe ist, an allen Orten desselben zugleich und völlig gegenwärtig sei. Soll ersteres der Fall sein, so setzt es voraus, dass die Einwirkung der Wunde von dem Orte derselben bis zu demjenigen, wo sich die Seele befindet, sich fortgepflanzt d. h., dass sie auf jeden der dazwischen gelegenen Punkte bis zu demjenigen, welcher dem Orte der Seele ‚zunächst‘ ist, sich übertragen hat — soll das letztere der Fall sein, so setzt dies voraus, entweder, dass die Seele im Umkreis des Leibes sich in unaufhörlicher Bewegung befinde, also ‚während sie an einem Orte ist, an allen übrigen nicht sei‘, oder, dass sie in jedem Theile des Leibes nur theilweise gegenwärtig, oder dass, wenn sie in jedem Theile ganz, sie, wie schon oben bemerkt, ihr eigenes Vielfaches sei.

Keiner der angeführten Fälle ist ohne Bedenken. Soll sich die Einwirkung von dem Orte der Wunde zum Orte der

Seele, auf jeden dazwischenliegenden Punkt bis auf den ‚nächsten' und von diesem endlich auf die Seele übertragen, so ist der Umstand zu bemerken, dass die Reihe dieser Punkte entweder, wie in der geometrischen Linie unendlich, so dass zwischen je zwei Punkten sich ein dritter, oder, wie in der physikalischen Linie, endlich ist, so dass zwischen je zwei Punkten leerer Raum sich befindet. Findet das erstere statt, so gibt es überhaupt keinen nächsten Punkt, folglich auch keinen dem Orte der Seele ‚zunächst' gelegenen; findet das letztere statt, so ist zwar jeder inmitten des Ortes der Wunde auf der einen und des Ortes der Seele auf der anderen Seite gelegene Punkt der Linie für zwei andere derselben, den ihm vorangehenden und den ihm nachfolgenden der nächste; aber da zwischen je zwei Punkten leerer Raum sich befindet, so kann die Uebertragung zwischen je zwei Punkten nur vermittelst eines Sprunges über die Leere statthaben, d. h. die Schwierigkeit, welche die actio in distans — das Verursachen oder Erleiden einer Wirkung an einem Orte, wo sich das Wirkende oder das Leidende nicht befindet — enthält, besteht nicht blos für den Ort der Wunde und den davon entfernten Ort der Seele, sondern kehrt für je zwei Punkte der dazwischen gelegenen Entfernung wieder.

Lag hier der Anstand darin, dass die Seele von einer entfernten Ursache eine Einwirkung empfangen, so besteht sie im zweiten der obigen Fälle darin, dass die Seele zu jener entfernten Ursache sich hinbewegen soll, ohne dadurch den Rest des von ihr bewohnten Leibes ihrer Gegenwart zu berauben. Stellen wir uns den Vorgang in der Weise vor, dass die Seele, um das Schmerzgefühl der Wunde empfinden zu können, sich in die Wunde selbst versetzen muss, so schwindet zwar die Schwierigkeit, welche die räumliche Entfernung des Empfindenden von dem Empfindung Verursachenden erzeugt, weil der momentane Ort des einen mit dem des anderen zusammenfällt, allein, indem die Seele sich ganz in die gefühlte Wunde versenkt, wird sie aus allen übrigen Theilen des Leibes gleichsam herausgezogen, oder was dasselbe ist, der ganze Leib mit Ausnahme jener Wunde momentan zur Seelenlosigkeit verurtheilt. Nehmen wir, dem zu entgehen, dagegen an, dass nur ein Theil der Seele seinen ursprünglichen Ort verlassen und sich in den der Wunde hineinversetzt habe, so gerathen wir einerseits in die

Gefahr, die Seele als theilbar, andererseits zu der Folgerung, einen blossen Theil der Seele als selbstständig empfindende Seele denken zu müssen, wodurch die Einheit derselben verletzt und aus einer substantiellen in eine blos collective, die Eine Seele in eine Summe selbstständiger und von einander unabhängiger Seelchen verwandelt wird. Schreiten wir aber, beides zu vermeiden, wie die Holenmerianer zu der Annahme fort, dass die Seele zwar in der Wunde ganz, aber nichtsdestoweniger in ihrem ursprünglichen Ort unvermindert befindlich sei, so haben wir nicht mehr eine, sondern eine verdoppelte Seele angenommen.

Die immaterielle aber ausgedehnte Seele begegnet all diesen Schwierigkeiten; nichts hemmt dieselbe ihre Ausdehnung bis zu dem Punkt der zu erleidenden Einwirkung d. i. bis zu dem leiblichen Sitze der Wunde zu erweitern, ohne dabei irgend einen der bisher von ihr ausgefüllten Räume sich selbst überlassen zu müssen. Zwischen dem Ort der Wunde und dem bis zu demselben fortgeschrittenen Raum der Seele besteht keine Distanz, kein leerer Zwischenraum mehr, der einen salto mortale der Einwirkung nöthig machte. Die so räumlich erweiterte Seele hat aber darum weder einen ihrer vorher eingenommenen Orte im Leibe verlassen, noch sich in einzelne selbstständige Theile aufgelöst, sie ist ganz und völlig die eine und mit sich identische geblieben, gleichviel, ob der Raum, innerhalb dessen sie sich ausdehnt, vermehrt, vermindert, oder derselbe geblieben sei. Die Ausdehnung der Seele inmitten des gleichfalls räumlich ausgedehnten Leibes macht dieselbe fähig, in allen Theilen desselben zugleich d. h. im Leibe allgegenwärtig zu sein, ohne dazu eine itio in partes erforderlich zu machen.

Allerdings, wie es möglich sei, dass die Seele einen Raum, der aus Theilen besteht (e partibus constat) erfülle, ohne dass dabei ihrerseits ein Zergehen in Theile (itio in partes) sich einstelle, hat der mehr phantasievolle als exact zu denken gewohnte Metaphysiker zu zeigen unterlassen. Die stetige Ausfüllung des Raumes setzt die Erfüllung eines continuum's durch ein anderes continuum voraus, dass heisst, sie macht unerlässlich, dass für jeden Bestandtheil des einen ein correspondirender Bestandtheil in dem andern continuum zu finden sei. Da nun

der Raum als (mathematisches) continuum aus unendlich vielen Theilen besteht, so folgt, dass jeder denselben erfüllende Inhalt gleichfalls aus unendlich vielen Theilen bestehen muss, oder auf das Verhältniss zwischen dem Raum des Leibes und der denselben erfüllenden Seele angewandt, es folgt, da der Raum des Leibes aus Theilen und zwar aus unendlich vielen besteht, dass die denselben ausfüllende Seele gleichfalls aus solchen und zwar in gleicher Menge bestehen müsse.

Spinoza und Leibnitz, die philosophischen Nachfolger und theilweisen Zeitgenossen More's haben sich durch ähnliche Bedenken bewegen lassen, bei der Cartesianischen Annahme der Nichtausdehnung des Seele zu beharren. Ersterer mit dem Vorbehalt, dass die Seele ebensowenig ausgedehnte, wie unausgedehnte Substanz, weil überhaupt nicht Substanz, sondern blosser Modus des Attributs einer solchen sei: letzterer mit der Einschränkung, dass die Unausgedehntheit der Seele nicht ausschliesse, dass derselben ein Ort im Raum, wenngleich kein nach einer der drei Dimensionen desselben hin, wenn auch in noch so kleinem Maasse ausgedehnter, sondern der schlechthin einfache des sogenannten mathematischen Punktes zukomme. Wenn Seele und Leib, wie Spinoza behauptete, beide nichts weiter als modi der beiden von einander nur als solche unterschiedenen Attribute des Denkens und der Ausdehnung derselben Substanz, demnach ihrer wesenhaften Natur nach beide ein und dasselbe sind, so bietet weder die Harmonie ihrer beiderseitigen Veränderungen noch die Gegenwart der denkenden Seele im ausgedehnten Leibe fundamentale Schwierigkeiten dar, da beide ja nur verschiedene Ansichten und Seiten der in sich ungeschiedenen identischen Substanz ausmachen. Hört dagegen, wie Leibnitz behauptete, diejenige Substanz, die nur einen theillosen Ort im Raum einnimmt, folglich selbst keine Theile besitzen kann, nothwendig auf materiell zu sein, so muss die gesammte Materie, da sie als den continuirlichen Raum erfüllendes continuum in ihrem letzten Grunde nothwendig aus solchen Elementen bestehen muss, die nur ein Raumelement, d. i. einen theillosen Ort im Raum einnehmen, in ihrem letzten Grunde aufhören materiell zu sein, das heisst, das einzige wahrhaft Wirkliche müssen einfache Substanzen, immaterielle Atome, oder, wie er sich ausdrückt, metaphysische Punkte (Monaden)

sein. Wie Spinoza den Cartesianischen Gegensatz zwischen Leib und Seele durch deren Wesensidentität, sucht Leibnitz denselben durch deren Wesensgleichheit zu überwinden; freilich nicht dadurch, dass er wie More materialisirend die Seele in ein räumliches Extensum verwandelt, sondern immaterialisirend, indem er die vermeintliche Materie zu einem blossen phaenomenon bene fundatum immaterieller Substanzen herabsetzt.

Es soll hier ein Umstand hervorgehoben werden, der zum Beweise dienen kann, in welchem Grade More, seiner Bekämpfung des Cartesianismus ungeachtet, in dessen Ideen und Voraussetzungen befangen ist. Descartes stellt sich den Raum ins Unendliche getheilt, und zwar in der Weise getheilt vor, dass jeder auf dem Wege der Theilung erreichbare Theil des Raums abermals Raum, jeder Theil dem Ganzen ähnlich und folglich wie dieses ausgedehnt sei. Daraus ergibt sich nunmehr als natürliche Folge, dass, was nicht ausgedehnt, auch nicht Raum, weder der ganze, noch ein Theil desselben, folglich vom räumlichen Gesichtspunkt angesehen schlechterdings Nichts sei. Da nun nach Cartesius die Materie mit dem Raum identisch, die Wesenseigenschaft der körperlichen Substanz aber nur die räumliche Ausdehnung ist, so gilt von dieser dasselbe wie vom Raume, nämlich dass, dieselbe ins Unendliche getheilt, jeder auf dem Wege der Theilung erreichbare Theil abermals Materie, jeder Theil dem Ganzen ähnlich und folglich was unausgedehnt — vom materiellen Gesichtspunkt aus betrachtet — schlechterdings Nichts sei. Sollte daher die Existenz des Geistes als eines unausgedehnten festgehalten werden, so blieb für Cartesius kein anderer Ausweg übrig, als denselben aus dem Raume überhaupt hinauszuversetzen, das heisst für unräumlich zu erklären, weil alles, was räumlich ist, nothwendig ausgedehnt, oder überhaupt nicht ist. In Bezug auf die Festhaltung der Existenz des immateriellen Geistes war nun More mit Descartes einerlei Meinung, in Bezug auf die Räumlichkeit oder Unräumlichkeit desselben stand er dagegen auf einem Standpunkt, der dem des Cartesius entgegengesetzt ist. Da nun Descartes ein unausgedehntes Räumliches für ein Nichts erklärte, während der räumliche Geist in den Augen More's ein Existirendes sein sollte, so blieb, um die Existenz des Geistes zugleich mit dessen Räumlichkeit zu retten, kein anderer Ausweg, als den-

selben für ein räumliches Etwas, d. i. für ein Ausgedehntes zu erklären.

Leibnitz, der in Bezug auf die Zusammensetzung des Raumes auf einem dem des Cartesius diametral entgegengesetzten Standpunkte stand, wäre zu dieser für die Gestaltung der More'schen Metaphysik entscheidenden Consequenz nicht genöthigt gewesen. Ihm zufolge sollte der Raum zwar gleichfalls, wie Cartesius behauptete, aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sein, gleichwohl aber die Theilung zwar nicht der realen Vollziehbarkeit, aber doch dem Begriffe nach schliesslich zu einfachen d. i. theillosen Theilen (unausgedehnten mathematischen Punkten) führen. Darnach sollten zwar, wenn Raum schlechterdings Ausgedehntes bezeichnen soll, die letzten Theile des Raums nicht selbst wieder Raum, sondern als unausgedehnte Punkte dem Ganzen als Ausgedehntem unähnlich, die Elemente des Raums zwar ihrer Ausdehnung nach Null, aber keineswegs selbst ‚Nullen', sondern vielmehr einfache Einheiten, ausdehnungslose Punkte im Raume sein. Leibnitz hätte demnach, um die Existenz zugleich mit der Räumlichkeit des Geistes zu retten, keineswegs nöthig gehabt, denselben für ein ens extensum zu erklären; auch hat er sich begnügt, den einfachen Substanzen, die er selbst als ‚Seelen' bezeichnet, einfache Punkte im Raum als Orte zuzuweisen.

Mit der Behauptung des Geistes als eines ens extensum steht die Behauptung des Raumes als einer substantia incorporea im engsten Zusammenhang. Geist und Raum sind nach More einander wesensverwandt und beide sind der Materie (substantia corporea) als einem dritten entgegengesetzt. Geist und Raum haben gemein, dass sie beide Realitäten sind: der immaterielle Geist, der sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, nicht weniger, als der gleichfalls sinnlich unwahrnehmbare Raum, der nicht, wie der körperliche Stoff, eine Berührung zulässt. Wie man Unrecht hätte, aus der Thatsache der Unsichtbarkeit des Geistes auf dessen Nichtexistenz, so wäre es vorschnell, aus der Thatsache der Unwahrnehmbarkeit des Raums auf dessen nicht reale, sondern etwa blos in Gedanken supponirte Wirklichkeit zu schliessen. Wenn das Wesen der Substanz im Gegensatz zur blossen Beschaffenheit darin besteht, dass sie nicht wie die letztere an einem Andern (in alio) haftet,

sondern vielmehr Anderes (aliud) von ihr als dessen Anderem getragen wird, so sind Geist und Raum im eminenten Sinne Substanz, jener, weil die sogenannten geistigen Eigenschaften des Denkens und Wollens nicht ohne denselben als deren Träger — dieser, weil die körperlichen Substanzen und materiellen Dinge nicht ohne den Raum als deren aufnehmendes und dieselben umschliessendes Gefäss gedacht werden können; letztere bilden in ihrer materiellen Masse gleichsam den ausfüllenden Inhalt, zu welchem der Raum in seiner unkörperlichen Ausdehnung die leere, aber durch jene erfüllbare Form darstellt. Unter einander unterscheiden sich beide unkörperliche Wesenheiten, Geist und Raum, dadurch, dass der Geister viele sind, während der Raum nur einer ist; dass die Geister Beweglichkeit und von innen heraus bestimmte Bewegung besitzen, während zwar alle überhaupt mögliche Bewegung im Raum erfolgt, der Raum als solcher aber unbeweglich bleibt; dass die Geister mit Ausnahme des einen, welcher Gott ist, nur endliche Eigenschaften, und folglich als entia extensa nur endliche Ausdehnung besitzen, während der Raum, dessen Ausdehnung alle überhaupt mögliche Ausdehnung umfasst, nothwendigerweise unendliche Ausdehnung haben muss. Derselbe ist durch seine Immaterialität allen Geistern insgesammt, durch seine Einzigkeit und — was die Ausdehnung betrifft — Unendlichkeit aber dem gleichfalls einzigen unendlichen Geist unter den Geistern, Gott, insbesondere verwandt, und daher zunächst zum Vermittlungsorgan zwischen diesem, der als unendlicher, und allem Uebrigen, welches als Endliches (Geistiges und Körperliches) im unendlichen Raume ist, berufen und geeignet.

Die immaterielle Natur des Raumes, die ihn zur Aufnahme der ihm wesensverwandten immateriellen, endlichen Geisterwelt geschickt erscheinen lässt, schliesst die gleichzeitige Aufnahme der wesenhaft verschiedenen materiellen Welt der körperlichen Dinge nicht nur nicht aus, sondern erfordert sie sogar. Eine Nothwendigkeit der Ausschliessung der materiellen von dem mit einer immateriellen Welt bereits erfüllten Raum würde nur dann stattfinden, wenn beide, die materielle und immaterielle Welt, zu einander sich so verhielten, wie nach der Lehre der empirischen Physik je zwei im Raume befindliche Theile der materiellen Welt sich wirklich verhalten; für

diese gilt das Gesetz der Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas), vermöge dessen die Stelle im Raume, welche bereits von einem bestimmten Theil der Materie stetig ausgefüllt ist, nicht gleichzeitig von einem andern Theil der Materie besessen werden kann. Dasselbe kann aber ebensowenig gelten, wenn beide um einen Ort im Raume sich untereinander bestreitende Parteien einer andern als der materiellen, z. B. beide der Geisterwelt, als wenn die eine derselben der materiellen, die andere dagegen der immateriellen Welt angehört. Im ersten Falle nicht, weil die Gesetze einer nicht zugleich Gesetze einer andern — von der ersten wesenhaft verschiedenen — Welt weder sein müssen, noch überhaupt können, wie ja auch die Gesetzgebung eines keineswegs mit derjenigen eines andern auf wesentlich verschiedene Bedingungen gebauten Staates identisch ist; im zweiten Falle nicht, weil, wenn die Gesetze der einen, z. B. der materiellen Welt — d. i. die Naturgesetze der empirischen Physik — dasjenige verbieten, was die Gesetze der andern, z. B. der Geisterwelt — d. i. die Naturgesetze der hyperempirischen Physik oder der Hyperphysik — erlauben, jenes Verbot ebensowenig für die zweite, als diese Erlaubniss für die erste Welt gelten kann; so wenig dasjenige, was die Gesetzgebung einer auf rein religiöse Grundsätze gebauten Gesellschaft — z. B. der Kirche — befiehlt oder verbietet, deshalb als Befehl oder Verbot für die Gesetzgebung einer andern, auf rein weltliche Grundsätze gebauten Gesellschaft — z. B. des Staates — gelten kann, und umgekehrt. Hat aber das Gesetz der Undurchdringlichkeit ausserhalb der materiellen Körperwelt keine Geltung, so steht nichts im Wege, dass in demselben Raume, welchen eine, z. B. die Geisterwelt, bereits erfüllt, eine andere, z. B. die materielle Körperwelt, gleichfalls vorhanden sei; beide werden einander weder drängen, noch verdrängen.

Die Reaction des mit einer immateriellen Welt bereits erfüllten Raumes auf die in denselben eintretende Körperwelt wird in diesem Fall gleich Null, d. h. der mit Immateriellem erfüllte Raum wird in Bezug auf die Materie so gut wie leerer Raum (vacuum) sein. Der Umstand, dass beide, die immaterielle und die materielle Welt, Geister und Körper, Ausdehnung besitzen, macht sie zum Eingehen in den gleichfalls

ausgedehnten Raum, der weitere, dass für das Zusammensein des Immateriellen mit dem Materiellen das nur auf das Zusammensein des Materiellen mit Materiellem eingeschränkte Gesetz der Undurchdringlichkeit nicht besteht, macht das gleichzeitige Bei-, Mit- und Ineinanderwohnen beider in demselben Raume, d. i. die Durchdringung der Körper- seitens der Geisterwelt, möglich. Aus Ersterem folgt, dass die Ausdehnung beider Welten — der immateriellen wie der materiellen — der des von ihnen erfüllten Raumes gleichartig, also dreidimensional sein muss; aus dem letztern folgt, dass, weil für das Zusammensein des Immateriellen mit dem Materiellen das Gesetz der körperlichen Undurchdringlichkeit nicht besteht, an demselben Ort im Raum, welcher bereits nach allen drei Dimensionen durch Materie ausgefüllt ist, gleichzeitig ein Immaterielles ohne Störung des einen durch das andere Platz findet.

Wenn der mit Immateriellem erfüllte Raum in Bezug auf die eintretende Materie wirklich wie leerer Raum wäre, so wäre an dessen doppelter, stetiger Erfüllung mit Immateriellem und Materiellem kein Anstoss zu nehmen. Schwerer scheint es zu fassen, wie der bereits erfüllte Raum leer oder wie der leere erfüllt heissen kann. Wäre der Geist, wie die Nullibisten behaupten, räumlich betrachtet, wirklich nichts, so wäre ein Raum, der mit Nichts erfüllt wäre, allerdings leerer Raum. Da nach More aber die Geister wirklich existirende, und zwar im Raum ausgedehnt existirende Wesen sein sollen, so ist ein mit Geistern erfüllter Raum nicht mit Nichts, sondern mit Etwas, und zwar etwas Wirklichem angefüllter Raum, also nicht leer. Der Widerspruch, der darin liegt, dass ein und derselbe Raum zugleich leer und nicht leer, erfüllt und nicht erfüllt gedacht werden soll, wird dadurch auszugleichen gesucht, dass derselbe in einer Hinsicht in Bezug auf einen immateriellen Inhalt als erfüllt, in einer andern in Bezug auf einen materiellen Inhalt als leer erscheint — beide aber, der materielle und der immaterielle Inhalt, sich untereinander vertragen.

Letzteres nun ist nur möglich, entweder wenn der Raum eine andere Beschaffenheit hat, als ihm die Geometer, oder jener Inhalt eine andere, als ihm die Physiker und Metaphysiker

(ausser More) beizulegen pflegen. Der geometrische Raum nach der gewöhnlichen Vorstellung hat die Eigenschaft, dass er, einmal mit Inhalt stetig erfüllt ein weiteres Plus nicht in sich aufzunehmen vermag, letzterer, und zwar sowohl der physikalische wie der metaphysische, hat die Eigenschaft, dass, so lange die Dichtigkeit desselben unverändert bleibt, für ein bestimmtes Volumen die nämliche räumliche Ausdehnung beansprucht wird. Soll daher in einem bestimmten gegebenen Raum, der mit Inhalt erfüllt ist, ein weiterer Inhalt aufgenommen werden, so ist dies nur unter einer von zwei nachstehenden Bedingungen möglich: entweder jener Raum besitzt neben den drei bekannten Ausdehnungen, nämlich der Richtung der Länge, Breite und Tiefe — nach welchen hin er bereits mit Inhalt erfüllt ist — eine weitere vierte, nach welcher hin das aufzunehmende Plus des Inhalts abzufliessen vermag, oder: die Dichtigkeit des denselben erfüllenden Inhalts verändert, beziehungsweise vermindert sich in solchem Grade, dass das aufzunehmende Plus in dem seiner Ausdehnung nach unverändert gebliebenen Raume mit unterkommt. Im ersten Fall ist der Raum zwar nicht seiner quantitativen Ausdehnung, in Länge, Breite und Tiefe, aber seiner qualitativen Beschaffenheit, d. i. der Zahl seiner Dimensionen nach ein anderer, d. i. aus einem dreidimensionalen ein vierdimensionaler geworden, während die Dichtigkeit des ursprünglich denselben erfüllenden, wie des neu aufgenommenen Inhalts dieselbe geblieben ist. Im zweiten Fall ist die Dichtigkeit des den Raum ursprünglich erfüllenden zu Gunsten des neu aufgenommenen Inhalts eine andere, beziehungsweise geringere geworden, während die quantitative Begrenzung sowohl, wie die dreidimensionale Beschaffenheit des Raumes die ursprüngliche geblieben ist. Nur in dem ersten Fall hätte daher der Raum, in dem zweiten dagegen nur der erfüllende Inhalt eine Veränderung erlitten. Zu der Lösung des obigen Problems wäre daher keineswegs unbedingt die Einführung einer neuen, bisher unbekannten Eigenschaft des Raums, also einer neuen, bisher unbekannten vierten Dimension desselben erforderlich; dasselbe würde auch unter Einführung einer neuen, weder von Physikern noch von Metaphysikern (mit Ausnahme More's) bisher zugestandenen Eigenschaft des denselben erfüllenden körperlichen oder Geister-

inhalts sich lösen lassen. Man hätte nur nöthig anzunehmen, dass das Gesetz der Undurchdringlichkeit, wie es der empirischen Physik zufolge zwischen Körpern — derjenigen Metaphysik zufolge, welche, wie Leibnitz' Monadologie, den Geist als eine einfache unausgedehnte Substanz bezeichnet aber auch zwischen Geistern gilt, für die Beziehungen der letzteren unter einander, sowie für die Beziehungen des Geistes zum Körper ausser Kraft gesetzt, das heisst, die Dichtigkeit sei es des Geistes sei es des Körpers als veränderlich erklärt würde. Durch dieselbe würde erlaubt, dass der Geist, welcher bisher einen gewissen Raum ganz und allein ausfüllte, in Folge verminderter Dichtigkeit denselben mit einem zweiten, ja mit unbestimmt vielen zu theilen, ein Körper, welcher bisher einen bestimmten Raum ganz und allein ausfüllte, ohne Erweiterung des letztern einen, mehrere, ja unbestimmt viele Geister mit darin aufzunehmen vermöchte.

Diese Eigenschaft des den Raum erfüllenden Inhalts, vermöge welcher ein und derselbe Raum mehr oder Mehreres an Inhalt aufzunehmen, als er seinem räumlichen Umfang nach zu fassen vermag, ist es, die More spissitudo essentiae (Wesensdichtigkeit) nennt, und als vierte Dimension in die Wissenschaft einführen will.

‚Ubicunque' — heisst es in seinem metaphysischen Hauptwerk Enchiridion metaphysicum, pars I, cap. 28, §. 7, opp. I, p. 320 — ‚ubicunque vel plures vel plus essentiae in aliquo Ubi continetur, quam quod amplitudinem hujus adaequat, ibi agnoscitur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem.' Dieselbe kommt zwar vorzugsweise Geistern, und zwar solchen Geistern zu, welche die Fähigkeit besitzen, ihre Ausdehnung in einen kleineren Ort zusammenzuziehen (qui extensionem suam in minus Ubi contrahere possunt), kann aber auch nach naheliegender Analogie auf die gegenseitigen Durchdringungen (mutuas penetrationes) der Geister untereinander, sowie auf die Durchdringung der Materie durch den Geist angewandt werden. Dieselbe, fährt er fort, errege keinen grösseren Anstoss als auch dasjenige, was in irgend einer der drei bekannten Dimensionen erfolgt, einem nicht eben scharf Denkenden beim ersten Anblick erregen muss. Denn, wenn nicht Jemand wähnt, dass ein Quantum Wachs, das zuerst in die

Form einer Elle gebracht, dann zu der einer Kugel zusammengeknetet worden ist, durch diese seine Gestaltung zur Kugel etwas von seiner früheren Ausdehnung (extensionis prioris aliquid) eingebüsst habe, so muss er zugeben, dass auch ein Geist, wenn er in einen kleinern Raum (minus spatium) sich zusammenzieht, weder etwas an seiner Ausdehnung, nach an seinem Wesen (quicquam extensionis aut essentiae suae) verloren habe. Wie nämlich bei obigem Wachs die Verminderung, die es in der Länge erfahren hat, durch die Vermehrung, die seine Breite und seine Tiefe erhalten haben, ausgeglichen wird, so wird bei dem Geiste, der sich in sich selbst zusammenzieht, dessen verminderte Länge, Breite und Tiefe durch die Erhöhung der Wesensdichtigkeit aufgewogen, welche die Folge jener Zusammenziehung ist. Nie darf man vergessen, dass (durch die Zusammenziehung) zwar die räumliche Lage (situs), niemals aber die Ausdehnung und das Wesen (extensio et essentia) vermindert wird. Aus dieser Stelle, welche Zoellner und Andere auf die vierte Dimension des Raumes gedeutet haben, geht so viel hervor, dass More den Geistern die Fähigkeit zuschreibt, sich ohne Schädigung ihres Wesens und der zu demselben gehörigen Ausdehnung auf ein kleineres Volumen zusammenzuziehen, so dass derselbe Ort (idem Ubi), welchen bisher der Geist allein einnahm, derselben mehrere — also mehr, als er, so lange nur jener eine ihn ausfüllte, fassen zu können schien — in sich aufzunehmen vermag. Da er ausdrücklich bemerkt, dass der Ort (ubi), also derjenige Theil des Raumes, welchen ursprünglich ein Geist einnahm und jetzt mehrere einnehmen, derselbe (idem) geblieben, scheint er nicht daran zu denken, dass die Qualität des Raumes eine Veränderung erlitten, beziehungsweise zu ihren bisherigen drei eine vierte Dimension erhalten haben soll; wohl aber hat die räumliche Lage des denselben ursprünglich allein ausfüllenden Geistes eine Veränderung erlitten, indem derselbe unbeschadet seiner Essenz und der von derselben unzertrennlichen Ausgedehntheit sich in ein kleineres Volumen, als er ursprünglich einnahm, zusammengezogen und dadurch den ursprünglich allein besessenen Raum (ubi) theilweise für andere freigemacht hat. Während der Geist, welcher den Raum vorher allein ausfüllte, die mit der Länge Breite und Tiefe desselben gleiche Länge, Breite und Tiefe

besass, wobei seine Essenz einen gewissen Grad von Dichtigkeit behauptete, hat derselbe nach der Zusammenziehung und in Folge dieser eine, mit der Länge, Breite und Tiefe jenes Raums verglichen, nunmehr geringere Länge, Breite und Tiefe, während der Grad der Dichtigkeit seiner Essenz gegen den vorigen gehalten sich im selben Verhältniss erhöht hat. Diese dem Geist zukommende Möglichkeit, die zu seinem Wesen gehörende Ausgedehntheit nicht blos nach den Grenzen derselben in den drei Richtungen des Raumes, sondern auch nach dem Grade der Dichtigkeit des innerhalb derselben umschlossenen Inhalts zu ändern, ist es, was More die Vierdimensionalität der Geister nennt und als solche dem Unvermögen der Körper, anders als in ihren Grenzen nach den drei Richtungen des Raumes Veränderungen zu erfahren — wobei die ursprüngliche Dichtigkeit ihrer innerhalb derselben umschlossenen Masse immer dieselbe bleibt — als deren Dreidimensionalität entgegenstellt. Eine Veränderung des Raumbegriffs, so dass es zu den Eigenschaften des Raumes gehören sollte, statt der bekannten drei vier Dimensionen zu besitzen, hat More niemals ausgesprochen. Da er, im Gegensatz zu Cartesius, welcher den Raum und seinen Inhalt für eins erklärt, die Verschiedenheit des Raumes von seinem Inhalt nachdrücklich betont, so kann aus dem Umstand, dass er einem Theile des letzteren (der Geisterwelt) eine ‚vierte Dimension' beilegt, keineswegs geschlossen werden, dass er eine solche auch dem Raum habe zu Theil werden lassen; vielmehr reicht zur Aufnahme der vierdimensionalen Geister, wie der dreidimensionalen Körperwelt der euklidische Raum mit seinen drei Dimensionen deshalb vollkommen aus, weil die Veränderung der Wesensdichtigkeit der Geister, worin deren vierte Dimension besteht, nicht in dem Raum (ubi), der unverändert bleibt, sondern ausschliesslich und allein in dem denselben erfüllenden Inhalt, d. i. in der immateriellen Essenz des Geistes erfolgt. Wäre unter derselben wirklich eine Veränderung des Raumes und nicht blos eine des Rauminhalts gemeint, d. h. gäbe es für den Geist eine vierte Richtung im Raume, nach welcher das aufzunehmende Plus ohne Störung der bereits bestehenden Inhaltserfüllung des Raumes abzufliessen vermöchte, dann hätte der Geist zur Aufnahme desselben nicht nöthig, sich nach Länge, Breite und

Tiefe enger zusammenzuziehen, indem das Mehr oder die Mehreren (plus aut plures) in der vierten Dimension genügend Raum finden können. Der Umstand, dass More ausdrücklich hervorhebt, trotz der Zusammenziehung des Geistes, welcher den Zuwachs an Wesensdichtigkeit erzeugt, bleibe der ursprünglich, also vor der Zusammenziehung, von demselben erfüllte Raum in seiner Ausdehnung derselbe, beweist, dass More bei seiner vierten Dimension nicht an eine geometrische, sondern an eine physikalische Eigenschaft, nicht an eine Raumrichtung, sondern an eine Massenverdichtung denkt, und nicht dem euklidischen einen anders gearteten vier- (oder mit Gauss und Riemam n-dimensionalen) Raum substituiren, sondern der physischen, durch ihre Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe unterschiedenen Körperwelt eine hyperphysische, ausserdem durch die Veränderlichkeit ihrer Dichte charakterisirte Geisterwelt gegenüberstellen will.

Materielle und immaterielle Welt verhalten sich ihm zufolge nicht nur nicht wie Räumliches und Raumloses, sondern wie Undurchdringliches und Durchdringliches zu einander. Die Definition des Körpers (Ench. met., cap. 28, §. 2), welche er aufstellt, lautet: ‚Körper ist eine materielle Substanz, welche aller Empfindung und alles Lebens, sowie aller aus ihr selbst stammenden Bewegung baar‘, oder: ‚Körper ist eine materielle Substanz, welche durch fremde Kraft in Eins zusammenwächst und an Leben und Bewegung theilnimmt —‘ und schliesst die gegenseitige Undurchdringlichkeit der Theile des Körpers, wie der Körper selbst für einander ein. — Seine Definition des Geistes (ebenda §. 3) lautet: ‚Der Geist ist eine immaterielle Substanz, welche mit Leben und der Fähigkeit, sich von innen heraus zu bewegen, begabt ist‘ — und schliesst die Unzugänglichkeit derselben für einander und für die Materie der Körperwelt aus. Das unterscheidende Merkmal der körperlichen Substanz wird dabei ebensowenig in das blosse Ausgedehntsein, wie jenes der geistigen in das blosse Denken gelegt, wie es bei Cartesius der Fall ist, sondern, da der Geist ebensogut wie die Materie ein ens extensum sein soll, so kann der Unterschied beider nur darin liegen, dass die eine ein todtes, der andere ein lebendiges extensum ist, d. h. dass der Körper in den räumlichen Grenzen, die er nun einmal hat,

nach dem Gesetze der Trägheit beharrt, bis er von aussen durch eine mechanisch wirkende Ursache (Stoss, Schlag etc.) eine Abänderung derselben erleidet, während der Geist das Vermögen besitzt, seine räumlichen Grenzen freiwillig und beliebig aus eigener Kraft zu erweitern oder zusammenzuziehen. Da die Masse des Körpers in ihrer Starrheit aus ebenso starren körperlichen Elementen (physischen Einheiten, Korpuskeln, Globuli etc.) zusammengesetzt ist, deren jedes für die übrigen undurchdringlich ist, so kann bei völlig erfülltem Raum eine Verminderung des Volumens nur bei entsprechender Verminderung der Masse stattfinden, d. h. die absolute Dichtigkeit bleibt immer dieselbe; weil dagegen der Geist als zwar ausgedehnte, aber immaterielle Substanz weder aus Theilen bestehen kann, noch den Anstoss zur Veränderung seiner Ausdehnung von aussen durch eine mechanisch wirkende Ursache, sondern von innen durch eine zwecksetzende Ursache (Intellect und Wille) empfängt, so braucht die Veränderung seiner räumlichen Grenzen keineswegs von einer entsprechenden Veränderung seiner ‚essentia' begleitet zu sein, nur deren relative Dichtigkeit wird entsprechend eine andere.

Der fundamentalen Schwierigkeit, der die gewöhnliche Auffassung darin begegnet, zugeben zu sollen, dass in einem gegebenen Raume mehr Inhalt enthalten sein solle, als derselbe seinem Umfange nach zu fassen vermag, ist sich More vollkommen bewusst. Er trägt seine Annahme der ‚vierten Dimension' mit einer gewissen Aengstlichkeit vor, als ob er voraussehe, dass er damit bei Metaphysikern wie Physikern sich in den Verdacht eines Phantasten bringen müsse; wie man aus einer später anzuführenden Aeusserung von Leibnitz sieht, ist seine Besorgniss nicht grundlos gewesen. Die Entwicklung seiner Hypothese leitet er, wie ein Eingeständniss, mit der Bemerkung ein, dass er nichts verhehlen wolle (ut nihil dissimulem). Die Annahme selbst bezeichnet er nicht als eine ‚zulässige' (admissibilis), sondern als eine ‚zuzulassende' (admittendo), weil, während man bei allen materiellen Dingen mit den bekannten drei Dimensionen zur Erklärung vollkommen ausreiche, bei den Geistern Erscheinungen vorkommen, welche über dieselben hinausgehen. Er leitet also das, was er die vierte Dimension der Geister nennt, nicht aus dem Begriff, sondern

aus gewissen Thatsachen der Geisterwelt ab, wie der empirische Physiker z. B. die Annahme unwägbarer Stoffe nicht aus dem Begriff, sondern aus gewissen Thatsachen der Körperwelt erschliesst. Den Widerspruch, der darin liegt, dass ein gegebener Raum mehr enthält, als er enthalten kann, verbirgt er sich so wenig als der empirische Physiker denjenigen, dass ein Stoff zugleich Körper d. i. schwer, und unwägbar, d. i. gewichtlos ist — aber er schlägt den ersten, wie der empirische Physiker den zweiten, mit dem Machtspruch nieder, dass die Thatsachen der Erfahrung, dort in der Geisterwelt, hier in der Körperwelt, jene — logisch allerdings undenkbaren Voraussetzungen — nun einmal unentbehrlich machen.

Die ‚englische' Krankheit, der Positivismus, kommt wieder zum Vorschein. Weit entfernt von der Maxime des philosophischen Rationalismus, dasjenige allein als wirklich gelten zu lassen, was den Anforderungen der Vernunft, wenn nicht entspringt, doch entspricht, trägt derselbe kein Bedenken, auch das mit logischen Widersprüchen Behaftete als unvermeidliche Annahme gelten zu lassen, wenn es durch Thatsachen der Erfahrung (wirkliche oder vermeintliche) gefordert wird. Die Methode des Physikers, Hypothesen aus Thatsachen der sinnlichen Erfahrung versuchsweise zu construiren und hinterdrein durch — vermittelst derselben erklärbare — Thatsachen beglaubigen zu lassen, wird von dem Metaphysiker More in der Weise angewendet, dass er aus Thatsachen der übersinnlichen Erfahrung Hypothesen construirt, welche sodann ihrerseits durch — mit ihrer Hilfe erklärte — übersinnliche Thatsachen verificirt werden müssen.

Die Verwandtschaft, wie der Unterschied beider Verfahren springt in die Augen. Den Ausgangspunkt des Physikers bilden Thatsachen der sinnlichen Erfahrung, welche als solche von Jedermann und zu wiederholten Malen, sei es als gegebene beobachtet, sei es als nicht gegebene durch das Experiment auf künstlichem Wege erneuert werden können. Die Beglaubigung der Hypothesen des empirischen Physikers bilden wieder Thatsachen der sinnlichen Erfahrung, Ausgangs- und Endpunkt des hypothetischen Verfahrens fallen unmittelbar in die Sinne. Den Ausgangspunkt des Metaphysikers More bilden angebliche Thatsachen der übersinnlichen Erfahrung; die Beglaubigung

der mit Hilfe der ersten postulirten Annahme bilden abermals solche, die weder von Jedermann, sondern höchstens von einzelnen Auserwählten nach ihrer eigenen, durch nichts controlirbaren Versicherung als gegebene beobachtet, noch, ausser abermals von Seite weniger begünstigter Medien, nach deren durch niemanden controlirter oder controlirbarer Darstellungsweise auf künstlichem Wege experimentell hervorgerufen werden können; Ausgangs- und Endpunkt des hypothetischen Verfahrens fallen nicht in die Sinnenwelt. Wenn daher jenes auf Widersprüche gegen das logische Denken führt, so stehen demselben wirkliche allgemein und jederzeit anerkannte, wenn dagegen bei der letzteren dasselbe der Fall ist, so stehen ihm weder unbestreitbare noch unbestrittene, also im besten Falle angebliche Thatsachen gegen die Angriffe der Vernunft unterstützend zur Seite.

Die Thatsachen More's sind nun schwerlich unbestreitbar. Weder die Existenz, noch die Ausgedehntheit des Geistes und der Geister, welche beide ihm trotz der Ableugnung der ersten durch den ‚Atheisten' Spinoza, der letzteren durch den ‚Mechaniker' Descartes als unwiderlegliche Thatsachen gelten, machen den Theil der Erfahrung aus, aus welchem More seine Annahme erschliesst. Der eigentliche Ausgangspunkt ist für ihn vielmehr die Thatsache, die zu bezweifeln ihm nicht in den Sinn kommt, dass die Geister, oder doch wenigstens ein Theil derselben, das Vermögen besitzen, ‚ihren Umfang in eine weitere oder engere Räumlichkeit auszudehnen und zusammenzuziehen, ohne irgend eine, sei es Vermehrung, sei es Verminderung an Ausdehnung, sondern allein durch Ausbreitung oder Zurückziehung in eine andere räumliche Lage'. (Esse spiritus quosdam particulares, qui amplitudinem suam in majus minusque Ubi extendere possunt et contrahere, sive ulla extensionis augmentatione aut deperditione, sed sola in alium situm expansione et retractione. Ench. met., cap. 28, §. 6, opp. I, p. 320.) Denn dass dieses in einen engeren Raum, als dieselben bisher eingenommen, Sichzusammenziehen der immateriellen Essenz des Geistes ohne Verlust der Essenz nicht möglich wäre, wenn diese letztere nicht in demselben Verhältniss, als sie nun weniger Raum einnimmt, an Dichtigkeit zunähme — und ebenso, dass eine Erweiterung durch einen grösseren Raum, als sie bisher

erfüllte, für die Essenz ohne Vermehrung derselben nicht möglich wäre, wenn sie nicht in demselben Verhältniss, als sie jetzt grösseren Raum einnimmt, an Dichtigkeit abnähme — springt in die Augen. Gerade dies aber ist More's ‚vierte Dimension‘.

Betreffs dieser Thatsache mag es hier erlaubt sein, an Leibnitz zu erinnern, welcher (in seinen Briefen an Clarke, Opp. phil. ed. Erdman., p. 769) More's Erzählungen aus der Geisterwelt als ‚spasshafte Einbildungen‘ (plaisantes imaginations) bezeichnet. ‚Wenn der von Körpern leere Raum‘ — sagt er dort — ‚den man fingirt, demungeachtet nicht gänzlich leer sein soll, was ist denn darin? Gibt es darin vielleicht ausgedehnte Geister (esprits étendus) oder immaterielle Substanzen, welche die Fähigkeit besitzen, sich auszudehnen und wieder zusammenzuziehen, die im Leeren herumspazieren (se promènent) und einander durchdringen, ohne einander zu incommodiren, etwa wie die Schatten zweier Körper auf einer Maueroberfläche einander durchdringen?‘ Und indem er sich dabei des verstorbenen Henry More erinnert und ihm gelegentlich das Zeugniss gibt, dass er in anderer Hinsicht (d'ailleurs) ‚ein Gelehrter und wohlmeinender Mann‘ (homme savant et bien intentionné) gewesen sei, fährt er fort: ‚Er und einige Andere haben gemeint, dass diese Geister die Fähigkeit besitzen, sich, wenn es ihnen beliebt (si bon leur semble) für einander undurchdringlich zu machen (se rendre inpénétrables)‘, oder, wie die Spiritisten von heute sagen, sich zu ‚materialisiren‘. ‚Ja es hat sogar an Solchen nicht gefehlt, die sich einbildeten, der Mensch im Stande der Unschuld habe einst gleichfalls die Gabe der Durchdringlichkeit (pénétrabilité) besessen, derselbe sei aber in Folge des Sündenfalls fest, undurchsichtig und undurchdringlich (solide, opaque et impénétrable) geworden.‘ ‚Heisst das nicht‘ — fügt Leibnitz hinzu — ‚alle Begriffe verkehren, indem man Gott und die Geister in aus Theilen bestehende oder räumlich ausgedehnte Wesen verwandelt? Das einzige Princip der Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes macht all diesen Spuk der Einbildungskraft (tous ces spectres d'imagination) schwinden; aber statt dieses anzuwenden, geben die Menschen sich lieber Phantomen hin (se font aisément des fictions).‘

Eines dieser ‚Phantome' More's ist auf Newton übergegangen. Die Realität und zugleich Immaterialität des Raumes als einer unkörperlichen Substanz, welche Leibnitz in den Briefen an Clarke mit solchem Nachdruck bekämpft, hat Newton mit More gemein. Die Vorstellung der Allgegenwart Gottes als unendliche Ausdehnung desselben im Raume und die Bezeichnung des letzteren als des sensorium commune der Gottheit klingt so nahe an More's mystische Aussprüche an, dass an einer Nachwirkung der letzteren auf Newton kaum gezweifelt werden kann. Wenn überhaupt der Körper nach More's Definition ohne Leben und Bewegung, Quelle und Sitz dieser beiden ausschliesslich der den Leib durchwohnende und beseelende Geist ist, so verhält sich der Raum der ihn erfüllenden Materie gegenüber genau wie die Einzelseele zum Einzelkörper, d. h. er stellt seiner eigenen Bewegungslosigkeit ungeachtet die den gesammten Stoff durchdringende Weltseele, das die Erkenntniss zugleich und Bewegung der Körperwelt durch Gott vermittelnde Band mit demselben dar. Wie jeder lebendige und bewegliche Körper, die Weltkörper nicht ausgeschlossen, seinen Geist, so hat die gesammte körperliche Natur am Raum ihren ‚Naturgeist' (spiritus naturae), der sich zu diesen, den Particulargeistern, als Universal- und Allgeist verhält.

Aus dieser Geistnatur des Raumes könnte nun allenfalls gefolgert werden, was, wie wir gesehen haben, aus More's eigener Erklärung der vierten Dimension nicht geschlossen werden durfte, dass derselbe dem Raume die Vierdimensionalität beigelegt wissen wolle; wenn es nämlich nach dessen Ansicht zur Natur jedes Geistes wesentlich gehörte, vier Dimensionen zu besitzen, so würde der Raum als ‚Geist' davon nicht ausgenommen werden dürfen. More sagt nun zwar, dass jeder Geist, welcher die Fähigkeit besitze, sich beliebig ohne Wesensverlust zusammenzuziehen oder zu erweitern, dazu der von ihm sogenannten vierten Dimension bedürfe, er sagt aber an keinem Orte, dass alle Geister diese Eigenschaft besitzen oder ihrer Natur nach besitzen müssen, widrigenfalls sie aufhören müssten Geister zu heissen. Da nun gleichfalls nirgends behauptet wird, dass der Raum als Geist zu der Classe von Geistern, die mit obiger Fähigkeit ausgerüstet sind, gehöre, so kann aus dem Umstand, dass einige Geister, weil sie dieselbe besitzen, einer

vierten Dimension bedürfen, keineswegs gefolgert werden, dass der Raum, der sie nicht besitzt, trotzdem vierdimensional sein muss.

Eine vierte Dimension des Raumes, wie sie More's Philosophie zugeschrieben worden ist, ist daher in derselben weder auf einem noch auf dem andern Wege anzutreffen. Die widersprechende Annahme, dass ein gewisser Raum mehr Inhalt in sich fasse, als er seinem Umfange nach aufnehmen kann, wird von derselben nicht in dem Sinne gelöst, dass der Raum eine von den drei bekannten unterschiedene vierte Dimension besitze, nach welcher der Ueberschuss aus den drei übrigen abzufliessen vermöchte; dieselbe wird vielmehr in dem Sinne beseitigt, dass sie aus einer Raumfrage in eine Massenfrage verwandelt und statt einer neuen Raumeigenschaft, einer vierten Abmessung desselben, eine neue Masseneigenschaft, die Veränderlichkeit der Wesensdichtigkeit, d. i. die Aufhebung der Undurchdringlichkeit postulirt wird.

Dass dies nicht der Sinn sei, in welchem durch und seit Kant von der vierten Dimension die Rede gewesen ist, braucht kaum noch bemerkt zu werden. Kant erblickt in der Frage nach der Möglichkeit anderer Raumarten als der uns allein ‚durch Anschauung' geläufigen dreidimensionalen ein rein geometrisches und mit Bezug auf die von ihm behauptete Subjectivität der Raumanschauung ein rein erkenntnisstheoretisches Problem. In ersterer Hinsicht soll es nichts an sich Widersprechendes enthalten, dass — wie ausser dem uns allein ‚durch Erfahrung' bekannten Universum möglicherweise unzählige andere existiren, von denen wir ‚keine Erfahrung haben' — neben der uns allein gegebenen Raumart von drei unzählige andere Raumarten von vier, fünf und mehr Dimensionen sich denken lassen. In letzterer Hinsicht soll es nichts Widersprechendes enthalten, dass bei erkennenden Wesen einer anderen — sei es höheren, sei es niederen — Gattung als wir selbst, eine anders geartete subjective Raumanschauung — vermöge welcher dieselben einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen anschauen als der Mensch — sich vorfindet, ohne dass wir uns, in der Anschauung unseres dreidimensionalen Raumes befangen wie wir sind, von derselben ein Bild zu machen im Stande wären.

Ein Raum von vier, fünf und mehr Dimensionen lässt sich daher ebensogut wie einer von dreien der Rechnung unterwerfen, vorausgesetzt, dass wir darauf verzichten, von den auf diesem Wege entwickelten Raumgebilden jemals so, wie es bei den aus dem dreidimensionalen Raume hervorgehenden der Fall ist, eine anschauliche Erfahrung haben zu wollen. Andererseits lässt sich ein Raum von vier, fünf und mehr Dimensionen so wenig durch das dreidimensionale Glas unserer menschlichen Raumanschauung überschauen, dass dasjenige, was eventuell in der vierten, fünften oder irgend einer weiteren Dimension desselben geschähe, für das menschliche Raumauge nothwendig unsichtbar bleiben, beziehungsweise durch seinen Uebertritt in eine der genannten Dimensionen für dieses letztere verschwinden müsste.

In diesem Sinne haben Zoellner und Andere unter Berufung auf Kant die vierte Dimension des Raumes als diejenige (der dreidimensionalen menschlichen Raumanschauung unzugängliche) Region bezeichnet, in welche Gegenstände unter gewissen Umständen aus dem Bereiche der anschaubaren Raumwelt über, oder aus welcher sie in diese wieder zurücktreten können. Dieselbe macht daher denjenigen Raum aus, in welchen der in More's oben angeführtem Beispiel eintretende Ueberschuss, welchen der nach seinen bisherigen drei Dimensionen bereits erfüllte Raum nicht mehr zu fassen vermag, abzufliessen vermöchte, wenn es bei der von More postulirten Möglichkeit der Wesensessenz des Geistes, sich beliebig zu verdünnen und zu verdichten, noch überhaupt eines solchen Reserveraums bedürfte.

Unter den Zeugen für die vierte Dimension im Sinne Kants und des Spiritismus, wird More weiterhin kaum angeführt werden dürfen. Seine Naturphilosophie ist neben mystischen und kabbalistischen Elementen, welche dieselbe in nächste Nähe der phantastischen Träumereien beider Van Helmonts und Anderer stellen, und zu welchen seine Lehre von der Ausdehnung der Geister und sein Glaube an deren willkürliches sich Erweitern- und Zusammenziehenkönnen gehört, von empirischen und physikalischen Einflüssen der seit Descartes und Gilbert mächtig vordrängenden Erfahrungswissenschaften bewegt, wobei die dem englischen Nationalgeist vorzugs-

weise zusagende physikalische über die dem continentalen Rationalismus mehr entsprechende geometrische Betrachtungsweise entschieden die Oberhand gewinnt. Die ‚spissitudo essentialis', die er die ‚quarta dimensio' nennt und charakteristisch genug nicht dem Raum, in welchem die Geister sich bewegen, sondern den Geistern, die sich im Raum bewegen, zuschreibt, schlägt nicht, wie der Ausdruck ‚vierte Dimension' erwarten lässt, ins Mathematische, sondern ins Physikalische, d. i. in das Gebiet einer Metaphysik ein, welche die empirische und experimentelle Methode der neueren Naturlehre von den physischen Körpern auf eine hyperphysische Geisterwelt überträgt und dadurch das mit Vorliebe nachgeahmte Vorbild jener sonderbaren Schwärmer geworden ist, welche wie Swedenborg und Andere sehende Geister und Geisterseher zugleich und jenseits der Grenzen des Natürlichen Naturforscher sein wollen.

Eine neue Handschrift der Orphischen Argonautika.

Von

Friedrich Schubert.

In der Bibliothek des Prämonstratenserstiftes Strahov bei Prag befindet sich ein griechischer Miscellancodex, welchen Herr Prof. Kvíčala, der denselben in der genannten Bibliothek aufgefunden und in einzelnen Partien (Musaios und Spruchsammlung) für seine Zwecke verglichen hat, mit in liberalster Weise erfolgter Zustimmung des Herrn Bibliotheksvorstandes mir zu längerer Benützung zu überlassen so freundlich war, wofür ihm und dem Herrn Stiftsbibliothekar an dieser Stelle der geziemende Dank ausgesprochen sei.

Die Handschrift enthält:

I. Γένος ὀππιανοῦ, sodann ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν βιβλίον α fol. 1[a] bis 9[b]. Der Text beginnt: Ἔθνεά τοι πόντοιο πολυσπερέας τε φάλαγγας und schliesst fol. 9[b]: ὄλυται · οὐ γὰρ τῆσιν ἀποκριδὸν οἶα καὶ ἄλλοις (also mit v. 548 der Didot'schen Ausgabe der poetae bucolici et didactici). Darunter die Bemerkung: τέλος ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν α. — fol. 10[a] — 21[b] ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν βιβλίον β. Der Text beginnt: Ὧδε μὲν ἰχθύβοτοί τε νομαὶ καὶ φῦλα θαλάσσης und schliesst fol. 21[b]: εὐσεβείης · σκήπτρων δὲ τελεσφόρον ὄλβον ἄγοιτε. — fol. 21[b] — 30[a] ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν βιβλίον γ. Der Text beginnt: Νῦν δ' ἄγε μοι σκηπτοῦχε, παναίολα δήνεα τέχνης und schliesst fol. 30[a]: ὥστε πόλις προβέβηκεν ἐν οἴδμασιν · ἐν δὲ πυλωροί (also mit v. 641 der Didot'schen Ausgabe). Darauf 12 unbeschriebene Zeilen. — fol. 30[b] — 47[b] ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν βιβλίον δ. Der Text beginnt: Ἄλλους δ' ἀγρευτῆρσιν ὑπήγαγε ληΐδα θήρης und schliesst

fol. 47[b]: ἀσφαλίαν ῥιζοῦχα θειμείλια νέρθε φυλάσσων (also mit dem letzten Verse des fünften Buches der Halieutika). Darunter: τέλος τῶν ὀππιανοῦ ἁλιευτικῶν. Wie man sieht, ist der Text der Halieutika sehr unvollständig und das vierte und fünfte Buch derselben in eines zusammengezogen.

II. ὀρφέως ποιητοῦ ἀργοναυτικὰ fol. 48[a]—69[b]. Auf fol. 69[b] τέλος τῶν ὀρφέως ἀργοναυτικῶν.

III. καλλιμάχου κυρηναίου ὕμνοι sammt den zugehörigen Scholien hinter jedem einzelnen Hymnus fol. 70[a]—95[a]. Unter dem Hymnus εἰς τὴν δήμητρα die Bemerkung: τέλος τῶν εὑρισκομένων (sic) καλλιμάχου ὕμνων, unter den Scholien εἰς τὸν δήμητρος auf fol. 95[a] τέλος τῶν σχολίων.

IV. μουσαίου τα (sic) κατ' ἡρὼ καὶ λέανδρον fol. 95[b]—99[b]. Der Text beginnt: Εἰπὲ θεὰ κρυφίων ἐπιμάρτυρα λύχνον ἐρώτων und schliesst fol. 99[b]: καὶ δὴ λύχνον ἄπιστον ἀπέσβεσε πικρὸς ἀήτης.

V. Eine doppelte Spruchsammlung, die erste fol. 100[a] bis 109[a] ohne Gesammtüberschrift nach dem Gegenstande alphabetisch geordnet: εἰς ἀγαθοὺς ἄνδρας, εἰς ἀλήθειαν, εἰς ἁμαρτίαν . . . bis εἰς ψόγον fol. 109[a], die zweite fol. 109[b]—175[b] nach den Schriftstellern geordnet mit der Ueberschrift Γνῶμαι ἐκ διαφόρων ποιητῶν φιλοσόφων τε καὶ ῥητόρων συλλεγεῖσαι· κατὰ στοιχεῖον καὶ αὐταὶ συντεταγμέναι.

Im Juli des vorigen Jahres habe ich die Hymnen des Kallimachos nebst Scholien nach der Ausgabe von Otto Schneider (Callimachea vol. I. Lipsiae 1870) und die Orphischen Argonautika nach der Ausgabe von G. Hermann (Orphica cum notis H. Stephani etc. Lips. 1805) verglichen und lege das Resultat dieser letzteren Collation hiemit vor, da es mir wichtig genug schien, um eine Publication zu rechtfertigen. Da ich die Handschrift bei Ausarbeitung vorliegender Abhandlung ununterbrochen zur Hand hatte und somit in der Lage war, dieselbe bei jeder einzelnen der im Folgenden anzuführenden Lesarten immer wieder von neuem und wiederholt zu Rathe zu ziehen: so kann ich für die Zuverlässigkeit meiner Angaben um so eher einstehen, als die Lesung keine Schwierigkeiten bot und fast nirgends Zweifel übrig liess.

Ich gebe zunächst eine Beschreibung des Aeusseren der Handschrift und wende mich dann zu der durch sie gebotenen Textgestaltung des genannten Orphischen Epos.

Die sehr gut erhaltene, auf der Aussenseite der (modernen) Einbanddecke mittelst eines aufgeklebten Zettels mit ‚MST grosser Kasten Nr. 30', auf deren Innenseite mit x II. 10 a signirte Handschrift, ein Folioband von 31 Cm. Höhe, 20 Cm. Breite, ist mit schwarzer Tinte auf starkem, glatt schimmerndem Papiere geschrieben, dessen Wasserzeichen der Anker ist. Auf jeder Seite, sofern sie vollbeschrieben,[1] stehen 30 per extensum (nur fol. 109[a] zweispaltig) geschriebene Zeilen (mit Ausnahme von fol. 14[a und b] mit je 26 Zeilen), deren Horizontallinien mit stumpfem Griffel eingedrückt sind. Durch je ein Paar eben solcher, ziemlich enge an einander gerückter Verticallinien, welche auf den Endpunkten der Horizontalen senkrecht aufstehend die Seiten in deren ganzer Höhe durchsetzen, ist der Schriftraum gegen den äusseren und inneren Rand (jener $6^1/_2$ Cm., dieser 2 Cm. breit) abgegrenzt. Die Verticallinien sind 2 Cm. unterhalb der letzten und etwa $1^1/_2$ Cm. oberhalb der ersten Zeile des Textes durch je eine gleichfalls eingedrückte Horizontale verbunden. Der untere Rand jeder Seite beträgt 9, der obere 2 Cm. Am unteren Rande von fol. 40[a] befindet sich die Quaternionenzahl εX, an der entsprechenden Stelle von fol. 48[a] αX (Beginn der Orphischen Argonautika), von fol. 56[a] βX, von fol. 63[a] γX. (Zwischen fol. 60 und 61 ist, wie noch Reste zeigen, ein Blatt ausgeschnitten oder ausgerissen.) Sonst ist derlei Bezeichnung unterlassen. Die Prosazeilen ($11^1/_2$ Cm.) enthalten durchschnittlich 49 Buchstaben.

Die Handschrift, welche aller Interlinear- oder Marginalglossen und Variantenangaben entbehrt, ist in steiler Minuskel ausserordentlich zierlich und sorgfältig von Anfang bis zu Ende von einer und derselben Hand geschrieben, welche auch die im Ganzen seltenen Correcturen entweder zwischen den Zeilen (z. B. Arg. 852 κατα über παρα. 949 αι über dem ε von κρατεῶ) oder am Rande bald noch innerhalb des Schriftraumes (Arg. 923 μῆκος durch Unterpunktirung getilgt und seitwärts oberhalb κῆμος) bald ausserhalb desselben (Callim. Jov. 34 κευθμόν [im Texte steht κευθμῶν']) ausgeführt oder aus Versehen weggelassene Verse (Opp. hal. I, 327, 536, 538) oder Satz-

---

[1] Blos fol. 8[a] hat nur 9 Zeilen, dann leeren Raum; ebenso fol. 30[a] nach 18 Zeilen.

theile (Schol. Callim. Jov. 77 ἀπὸ παγκάρπων bis τῇ Ἀρτέμιδι) nachgetragen hat.

Ligaturen sind mässig angewandt und beschränken sich in den Argonauticis auf αρ, ερ, τρ, το, ιο. Sehr verschnörkelt ist dagegen das Wort τέλος am Ende der Scholien zu Kallimachos; vgl. Gardthausen Taf. 11. Tachygraphische Abkürzungen finden sich meist am Ende der Verse für αν, εν, ην, ης, ον, όν, ους, ται, ων und in den Wörtern ἀνθρώπων, -οισιν, -ους, καὶ, κατά, μήτηρ, μητρός, οὐρανόν, πατρός, πατρί, πατρίδος, ὡς. Mit rother Tinte, deren Farbe gut erhalten ist, und zwar in etwas grösserer Minuskel, sind geschrieben: 1) die verschiedenen Ueberschriften und (zum Theil) die Schlussangaben, sowie die in gleicher Höhe mit den betreffenden Verszeilen des Textes am Rande ausgeworfenen Namen der Argonauten; 2) die nach links vorgerückten Anfangsbuchstaben der Lemmata in den Scholien zu Kallimachos, der Verse Arg. 119—176, der Sprüche in den beiden Theilen der Spruchsammlung u. s. w. Die eigentlichen Initialen sind roth in Uncialschrift, ohne Verzierung oder einfach ornamentirt, und zwar in gleichem Stile wie die selbstständigen Ornamente, wie sie zu Beginn jedes der vier Bücher der Halieutika, ferner der Orphika, des Epos des Musaios und des zweiten Theiles der Spruchsammlng vorkommen und deren bei allen wesentlich gleicher Charakter am meisten noch an Par. 708 a. 1296 (Gardthausen S. 342) erinnert.

Kunstvollere Anordnung der Schlusszeilen, so dass die Grundform eines mit dem Scheitel nach abwärts gekehrten Dreieckes oder zweier an den Scheiteln sich berührender Dreiecke entsteht, findet sich namentlich am Ende der Kallimachosscholien, des Abschnittes τέληττος ἐκ τοῦ περὶ συγκρίσεως πλούτου καὶ πενίας und des zweiten Theiles der Spruchsammlung.

Was das Alter der Handschrift betrifft, so wird sich bei dem Mangel anderer Anhaltspunkte dem Schriftcharakter nach wohl nur die negative Bestimmung treffen lassen, dass dieselbe nicht später zu setzen ist, als in die Mitte des XV. Jahrhunderts; denn das punktirte Iota, neben welchem auch in älterer Weise das nicht punktirte häufig vorkommt, hat immer zwei Punkte ϊ, niemals die Form ἰ, die erst gegen das Ende des XV. Jahrhunderts entsteht. Auf saec. XV weist auch das Format der Handschrift hin (Gardth. S. 63). Das stumme

Iota wird in der Regel nicht geschrieben, doch erscheint es besonders im dat. pl. auf -ησι auch häufig genug als subscriptum; Arg. 295 φωνῆι, 382 φολιῆι ist es adscribirt.

Accente und Spiritus sind genau angegeben (spitzer Lenis z. B. Arg. 608 αὐτὰρ ἐγὼν, spitzer Asper ibid. ἑπόμην, 607 ῥείην, 599 ἁψαμένη) und gehen mit einander und den dazu geeigneten Buchstaben (α, ει, υ, ω) die bekannten Ligaturen ein. Der Gravis erscheint auch am Versende und ist andererseits im Versinneren oft so steil, dass er vom Acut nicht zu unterscheiden ist. Accente und Hauchzeichen stehen nicht selten über dem ersten Vocale eines Diphthongs, Acut und Spiritus sind oft so weit nach rechts gerückt, dass sie über dem nächsten Buchstaben zu stehen kommen. Bei Initialen treten die genannten Zeichen über den Buchstaben; auf fol. 155[b] finden wir die Form Ὦ. Worttrennung ist durch (mitunter recht kleine) Zwischenräume angedeutet. Als fast einzige Interpunction zeigt der Codex den einfachen Punkt, vorwiegend an der Höhe der Buchstaben, der sowohl statt des seltenen Komma, als auch in alter Weise als Schlusspunkt verwendet wird. Am Schlusse grösserer Gedankenabschnitte wird Doppelpunkt : geschrieben (Arg. 947, 1159), zu dem sich am Ende von in sich abgeschlossenen Ganzen (der Argonautika, der einzelnen Hymnen des Kallimachos u. s. w.) noch ein grosses rothes Punctum gesellt.

Tilgung eines Wortes ist Arg. 923 durch Unterpunktirung bezeichnet (μῆκος): dieselbe Bedeutung hat der doppelte Punkt : über α Arg. 1144 ναύσιὰ, über dem Acut von εὐπελάγους Arg. 168. Wortumstellung ist Callim. Del. 63 durch u α bezeichnet (κορυφῆς ὑψηλῆς), worin die im Texte nicht vorkommende cursive Form des β beachtenswerth.

Eine orthographische Eigenthümlichkeit der Handschrift ist es, das ν ἐφελκ. am Versende mit Vorliebe wegzulassen; im Versinneren fehlt es Arg. 259 ταρσοῖσι, 282 τοῖσι, 402 κῦσε, 448 ἔκυσε, 509 δῶκε, 515 ἔπαγε, 759 τοῖσι, 1018 φολίσι, 1030 ἔκιχε, 1045 ἀφραδέεσι, 1091 ἔθορε, 1132 κείνοισι, 1138 ὄχθαισι, 1140 βέβριθε. Itacismus zeigt sich Arg. 40 ἴσιδον, 223 ἴκελοι (517 ἴκελαι), 375 ἀκτίσιν st. ἀκτῆσιν, 512 ὁμιλικίης (1120 ὁμιλικίην), 599 und 1102 μίρινθα st. μήρινθα, 1131 ἄλπις st. Ἄλπεις.

Unter die Lieblingsfehler sind zu rechnen:

1. Verwechslung von υ und ι: Arg. 307 ἐμήτυεν (mit über υ übergeschriebenem ι), 338 πρέσβυστον (1266 πρεσβύστη), 386 περικτυόνεσσι (504, 664 περικτυόνων, 1367 περικτύονες), 515 ἀστροχύτων, 518 ἐναλύγκιοι (1225 ἀλύγκιοι), 555, 605 δύνδιμον (627 δυνδίμου), 671 βυθινῶν, 955 φυτροὺς, 1033 ἐρυκλυτοῦ, 1302 ἴδρυες (mit ι über υ) — 116 ἐξανιόντα st. ἐξανύοντα (mit verändertem Accent), 381 σπήλιγγι, 919 θρίον st. θρύον, 1051 ἐριθείας st. Ἐρυθείας, 1108 βικτάων, 1193 λιγγεὺς st. Λυγκεὺς, 1256 λιλίβαιον, 1372 ἀπορρίψεσθαι st. ἀπορρύψεσθαι.

2. Setzung von Asper statt Lenis: Arg. 4 ἑτυμηγόρον (aber 1183 ἐτυμηγόρον), 89 ἑλπόμενοι (1190 ἥλπετο), 104 ἁλητείης, 135 ἁλόπη st. Ἀλόπη, 297 ἁλκείδην, 439 ἁλυσκάζοντες, 544 ἁγνιάδη (693 st. Ἀγνιάδη), 647 ἁλίτησεν (1237 ἁλιτροσύναις, 1326 ἁλιτημοσυνάων), 724, 1140 ἥματα (1058 ἦμαρ, 1212 ἥματι), 743 ἁμαζονίδων. — Selten ist der umgekehrte Fall: 158 ἐλειονόμους, 231 ἤνδανε (284 ἀνδάνει), 497 οὔνεκα, vgl. 551 ἀγνοτερῆ st. ἁγνοτελῆ.

3. Verwechslung einfacher und doppelter Schreibung von σ, λ, ρ, μ, ν: Arg. 189 ὑποκυσαμένη, 254 ἐκέρασ' st. ἐκέρασσ', 272 ἐκέδασε, 323 μέσω st. μέσσῳ (1244 μέση st. μέσσῃ), 443 ἐπισείων, 612 ξέσεν st. ξέσσε, 946 γουνάσωνται, 1318 τελεσίνοος st. τελεσσίνοος. — 86 πελάσσαι st. πελάσαι, 1060 μεσσηγὺ, 1250 διωνύσσοιο. — 218 πελήνην, 964 φύλιον, 1375 ἐλισάμην. — 258 ὁμορθέοντες, 1055 ἀκαλαρείτης, 1296 ἁλιροθίοιο, 1309 ἐραύων st. Ἐρραύων. — 1125 κιμερρίοισι st. Κιμμερίοισιν, 1327 ἀρρήτη st. Ἀρήτη. — 864, 875 ἐυμελίης st. ἐυμμελίης. — 1059 τριμμόροισι, 1289 ἔμμεναι st. ἔμεναι. — 511 ἐυνήτους, 724 und 1140 συνεχὲς st. συννεχὲς, 1285 ἐνοσίγαιος (aber 1375 ἐννοσίγαιον, 204 ἐνοσιγαίω). — 475 συννεύνους st. συνεύνους.

4. Verwechslung von ο und ω: Arg. 203 ἀμυμόνης, 350 μίμνομεν st. μίμνωμεν, 385 ἑρμάονος, 419 μαιμόωντες st. μαιμώοντες, 441 κεκμηόσιν st. κεκμηῶσιν, 572 ἐδομήσαντο. — 339 κώραις st. κόραις, 458 πρωτέροις, 557 πλώοιο. — Nicht unerheblich ist

5. die Zahl der Accentfehler, deren ich in den Argonauticis etwa 40 gezählt habe. Bemerkenswerth ist v. 313 καλά st. κᾶλα.

Auf dem unteren Rande von fol. 1ª findet sich die Bibliotheksnotiz: Bibliothecae Strahoviensi Magnificus et Illustris Vir Antonius Strnadt Caes: Reg: Astronomus, insignis noster Fautor donavit. Ueber Strnadt (1747 geb. zu Nachod in Böhmen, 1799 gest.) vergleiche die Biographie in den Abh. der böhm.

Gesellsch. der Wissensch. III. Folge, 5. Band. Weiteres über die Provenienz des Codex war nicht zu ermitteln.

Wiel's Urtheil über die handschriftliche Ueberlieferung der Orphischen Argonautika (Observationes in Orphei Argonautica, Bonnae 1853) lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Alle bisher bekannten Handschriften der Orphischen Argonautika sind aus einer gemeinsamen Quelle geflossen; denn abgesehen von der überaus grossen Zahl gemeinsamer Fehler finden sich in allen Handschriften Lücken von einem oder mehreren Versen nach v. 93,[1] 224, 603, 1234, 1273, 1324 und Umstellungen von Versen (235 und 236, 763–769) oder Worten (726).

2. Die älteren und besseren Handschriften (Ruhnkenianus, Vossianus, Vindobonensis) sind aus der gemeinsamen Vorlage früher abgeschrieben als die Codices der jüngeren Gruppe (Parisiensis, Vratislaviensis, Askewianus), d. h. zu einer Zeit, wo jene Vorlage noch besser erhalten war, da sich in den erstgenannten Handschriften drei Verse finden (51, 96, 1285), die keine der letzteren mehr aufweist.

3. Von den drei besseren Handschriften stammt keine aus einer der beiden anderen, sondern jede derselben unmittelbar aus dem Archetypus: denn von jenen drei Versen, die in der jüngeren Gruppe fehlen, steht v. 51 im Ruhnk. und Voss., nicht aber im Vind., umgekehrt v. 96 im Ruhnk. und Vind., nicht im Voss. Dass aber auch Voss., Vind. nicht aus Ruhnk. stammen können, zeigt das Fehlen der in ihnen, sowie auch in der jüngeren Gruppe vorhandenen Verse 1008, 1009 im Ruhnk.

4. Die beiden Augustani, der eine (Aug. 1) bis v. 140, der andere (Aug. 2) bis v. 309 reichend, in denen sowohl v. 51 als v. 96 sich findet, sind wahrscheinlich aus dem Ruhnk. abgeschrieben: die Annahme directer Abstammung aus dem Archetypus widerlegt sich durch den Umstand, dass sie von

---

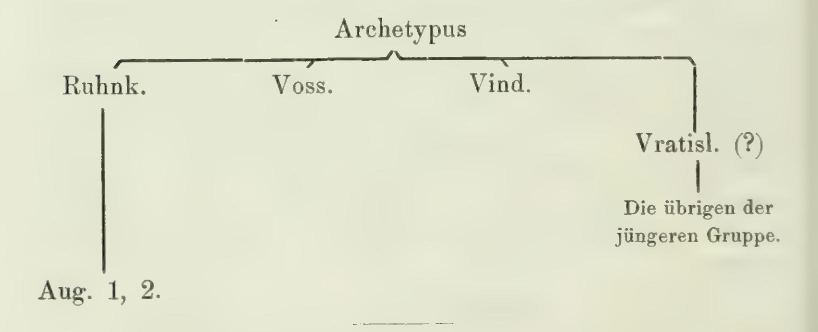
[1] Die Citate nach Hermanns Ausgabe.

einer noch jüngeren Hand herrühren, als die codd. der zweiten Gruppe.

5. Diese jüngeren codd. lassen sich nicht aus einem Codex der älteren Gruppe herleiten: denn ‚tanta est inter eos ac tam perpetua dissensio, ut cum antiquiores illi Voss., Vind., Ruhnk. plerumque in vera lectione consentiant, hi fere falsam uno consensu exhibeant‘; vielmehr gehen sie ohne solche Vermittlung auf den Archetypus zurück, der jedoch, wie schon bemerkt, zur Zeit ihrer Entstehung sich bereits in einem weiter vorgerückten Stadium der Verstümmelung befand. Indess ist

6. das Verhältniss der jüngeren Gruppe zum Archetypus ein anderes als das der älteren zu eben demselben, insofern als Par., Vrat., Ask. nicht alle in selbstständiger Weise aus ihm geflossen sind, sondern nur einer derselben (jetzt nicht mehr bestimmbar, welcher — vielleicht der Vrat.), der dann für die übrigen die Grundlage abgegeben hat. Den Hauptbeweis für diese Annahme findet Wiel darin, dass von den etwa 60 Stellen, wo jenes Specificum des Orphischen Sprachgebrauchs, das proteusartige οἷ vorkommt, dasselbe an 20 Stellen in allen der jüngeren Familie angehörigen Handschriften verdrängt ist, während es in der älteren Gruppe consequent festgehalten wird.

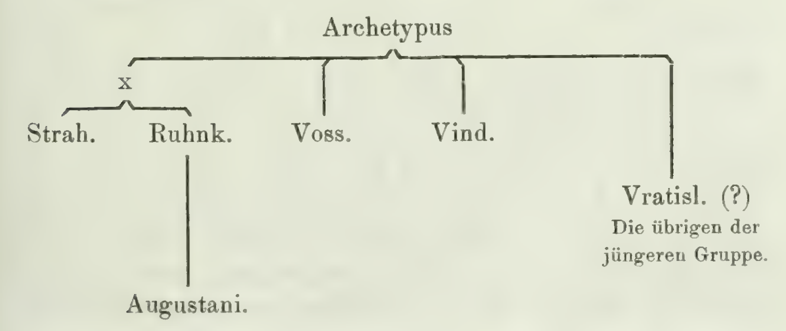
Hieraus würde sich folgender Stammbaum ergeben:



Die Merkmale des Strahoviensis nun sind so ausgeprägt, dass es nicht schwer hält, dessen Stellung innerhalb dieses Stammbaumes zu bestimmen: allerdings innerhalb desselben, da leider auch er eine von unseren übrigen Quellen unab-

hängige Textgestaltung nicht darbietet, sondern mit ihnen auf jene gemeinsame Vorlage zurückgeht. Sein Wert beruht aber darauf, dass er, wie sich aus den unten folgenden Anführungen ergeben wird, der älteren und besseren Familie angehört, ohne doch aus einer der Handschriften dieser Gruppe abgeleitet zu sein. Was speciell sein Verhältniss zum Ruhnk. betrifft, so stammen — und in diesem Punkte erfährt der oben aufgestellte Stammbaum durch das Bekanntwerden des Strah. eine wesentliche Modification — höchst wahrscheinlich beide aus einer und derselben Vorlage x, welche ihrerseits aus dem Archetypus der übrigen (des Voss., Vind.) hervorgegangen ist. Es ist dies namentlich daraus zu schliessen, dass nur im Ruhnk. und Strah. v. 302 hinter 304 wiederholt erscheint. Da diese auffallende Uebereinstimmung nicht wohl auf Zufall beruhen kann, zumal wenn in Rechnung gebracht wird, dass auch sonst die Coincidenzen des Strah. gerade mit Ruhnk. entschieden zahlreicher und wichtiger sind, als die mit irgend einer anderen Handschrift und Abstammung des einen der beiden codd. aus dem anderen ebensowenig annehmbar ist: so bleibt nur die eben gemachte Annahme übrig. Jene Vorlage x muss eine vorzügliche gewesen sein und hat, worauf alles hinweist, den Voss. und Vind. an Alter, Vollständigkeit und Treue übertroffen. Durch ihre Vermittlung reflectirt sich der Archetypus im Texte des Strah. in einer besonderen Gestalt, welche neben Voss., Vind., aber auch neben Ruhnk. — obwohl in geringerem Grade, wie dies dem dargelegten Verwandtschaftsverhältnisse entspricht — selbstständig dastehend der Kritik an einer Reihe von Stellen neues und beachtenswerthes Material zuführt.

Stammbaum:



Ich gehe nunmehr an die Anführung der Ergebnisse der Collation im Einzelnen, wobei sich folgende Anordnung zu empfehlen scheint.

I. Lücken-, Vers- und Wortumstellungen.

1. Der Strah. theilt mit allen anderen Handschriften die Lücken nach v. 93, 224, 603, 1069 (Wiel nimmt hier und nach v. 1092 keine Lücke an), 1234, 1273, 1324, die Umstellung der Verse 235, 236 und 763—766, welche auf 767 bis 769 folgen, und die Wortumstellung in v. 726 (ἀμπυκίδην ἴδμωνα κυβερνητῆρα τε τίφυν), 921, 1209, 1295.

2. Die in der jüngeren Gruppe fehlenden drei Verse, die sich nur in den älteren und besseren Handschriften finden, jedoch so, dass v. 51 im Vind., 96 im Voss. fehlt, stehen sämmtlich blos im Strah. und Ruhnk. V. 51: ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων πρόμος ἐξεπέρησε (Strah., Ruhnk., Voss., Aug. 1, 2), 96: καὶ κλέος ἀνδισιν ἐπ' ἐσσομένοισι πυθέσθαι (Strah., Ruhnk., Vind., Aug. 1, 2), 1285: ζεὺς ὑψιβρεμέτης καὶ πόντιος ἐνοσίγαιος (Strah., Ruhnk., Voss., Vind.). Doch kann Ruhnk. nicht für die Vorlage des Strah. gelten (wie er dies nach Wiel für die beiden Augustani gewesen sein soll), weil Strah. v. 1008 f. hat, die im Ruhnk. aus Versehen (wegen des gleichen Versschlusses ἀνθρώπων in 1007 und 1010) ausgelassen sind. Ebenso fehlt v. 1096 im Ruhnk., nicht im Strah. (ἱδρῷ ἀποψύχοντες · κέαρ δ' ἐτείρετο λιμῷ). Zu v. 675 bemerkt Hermann: ‚Verba προβλῆσί τε πέτραις θηρσὶν ἑλὼν προὔθηκε omitti in Ruhnk. dicit Schneiderus, de qua re nihil Ruhnkenius‘. Im Strah. stehen die Worte. Ferner fehlt im Ruhnk. v. 600 das Wort πίδακος, 1188 das Wort ὑγρὸν; beide hat Strah. V. 758, wo Ruhnk. πυκνάσαπο, bietet Strah. vollständiger πυκνὰ σαπείρων, v. 877, wo Ruhnk. ‚κο χυν relicto spatio unius syllabae in medio‘, Strah. στάχυν. Die Umstellung der Verse 388 und 389 im Ruhnk. theilt Strah. nicht mit ihm.

3. Vollständiger als in einem oder dem anderen der übrigen Codices ist der Text des Strah. auch an folgenden Stellen: v. 291 fehlt im Voss. und Aug. 2, steht aber im Strah. und den übrigen (εὐχετάασθαι Strah., εὐχετάασθε vulgo). V. 922 fehlt im Ask., nicht im Strah.: μανδραγόρης · πολιὸν τ' ἐπὶ δὲ ψαφαρὸν δίκταμον. V. 158 f. bietet Strah. in folgender Gestalt:

ἄστυ λιπὼν ἀφνειὸν ἐλειονόμους τε κολώνας· ἐκ δὲ λιπὼν καλυδῶνα θεὸς μελέαγρος ἔβαινε; Aug. 2 zieht sie durch ein leicht erklärliches Versehen zu einem Verse zusammen: ἄστυ λιπὼν Καλυδῶνα θεὸς Μελέαγρος ἔβαινεν. V. 540 steht ὅσσοις im Ruhnk., Voss. und Strah., in den übrigen fehlt das Wort. V. 564 ‚Pro verbis δ' ἄλτο lacuna in Voss.', im Strah. stehen die Worte.

4. Es fehlt dagegen 587 das Anfangswort Κάστορι im Strah. (ohne Andeutung einer Lücke), Ruhnk., Vind.

5. Nur im Strah. fehlt das Wort νόθος (v. 188), die Verse 885—887 (ohne Störung des Sinnes; hinter παρθενίην 888 schiebt Strah. ein in den übrigen nicht vorhandenes τ' ein) und 1100, 1101; gleichfalls nur im Strah. sind v. 92 und 93 umgestellt. Durch die schon oben erwähnte Vernichtung eines Blattes zwischen fol. 60 und 61 sind im Strah. 780—840 verloren gegangen.

6. Die Wiederholung von 302 hinter 304, die durch den gleichen Versschluss Ἰήσονα κοίρανον εἶναι in 301 und 304 veranlasst ist, hat Strah. mit Ruhnk. gemein: nur dass Strah. den Vers beidemale in gleicher Gestalt bietet: πεντήκοντ' ἐρέτῃσιν ἀνὰ τραφερήν τε καὶ ὑγρὴν, der Ruhnk. das erstemal πεντήκοντ' ἐρετμαῖσιν ἀνὰ κρατερήν τε καὶ ὑγρήν, das zweitemal πιντήκοντ' ἐ. ἀ. τραφερήν τ. κ. ὑ.

7. Voss. lässt durch ein Versehen (wegen des gleichen Versausganges Αἰήταο 863 und 868) v. 869 ἠδ' ὡς παρθενίοις αὐτοῦ φίλτροις ἐδαμάσθη auf 863 folgen: im Strah. die richtige Versfolge.

8. Wortumstellung v. 590 λάβε τόξον im Strah., Ruhnk., Voss. gegen die Vulgate τόξον λάβεν; 1350 ἕκαστοι μυθήσαντο st. ἐμυθήσαντο ἕκαστοι hat nur Strah.

II. Das Pronomen οἱ.

Einen schlagenden Beweis dafür, dass Strah. den Vertretern der besseren Handschriftengruppe beizuzählen ist, liefert auch dessen Verhalten zu dem vieldeutigen Pronomen οἱ. Unter den etwa 60 Stellen, wo dasselbe in den Orphischen Argonautika überliefert ist, finden wir es an 20 Stellen in allen codd. der jüngeren Familie durch anderweitige Wörter verdrängt, dagegen entweder von sämmtlichen drei bisher bekannt gewesenen Repräsentanten der älteren Gruppe (an 14 Stellen) oder von

zweien (an 5 Stellen) oder von einem derselben (an 1 Stelle [1206]) conservirt. Mit Ausnahme von v. 839 (οὐδέ τι οἱ Ruhnk., Voss., Vind. gegen οὐδέ τι δὴ vulgo), welcher Vers dem im Strah. ausgerissenen Blatte angehört und von 1206 (ἀλλὰ Strah., Ruhnk. gegen ἀλλά οἱ Voss., ἀλλά γε vulgo) zeigt Strah. an den übrigen 18 Stellen jenes οἱ, übertrifft somit zugleich mit dem ihm auch hier gleichstehenden Ruhnk. den Voss. und Vind. in diesem Punkte an Treue der Ueberlieferung. Die Stellen sind:

a) οἱ im Strah. gemeinsam mit Ruhnk., Voss., Vind.

v. 396 καί οἱ κεκλιμένος (καὶ προκεκλιμένος vulgo), 678 δὲ οἱ (δ' ἄρα vulgo), 764 αὐτίκα οἱ (αὐτίκ' ἄρα vulgo), 776 οὔ οἱ (οὐ γὰρ vulgo), 778 ἵνα οἱ (ἵνα δὴ vulgo), 841 οἱ (μὴν vulgo), 1029 ἀλλ' οἱ (ἀλλά οἱ Ruhnk., Voss., Vind., ἀλλὰ ὃς AIC, ἀλλά ἑ P et inde a Stephano), 1031 δέ οἱ (δὲ τότ' vulgo), 1038 ἀλλά οἱ (ἀλλ' ἄρα vulgo), 1214 ῥά οἱ (τότ' ἄρ' vulgo), 1262 αὐτόθι οἱ (αὐτόθι ohne οἱ edd. ant.). — An zwei Stellen gesellt sich zu Strah., Ruhnk., Voss., Vind. noch Aug. 2: 285 ὅντινά οἱ (ὅντιν' οἱ Ruhnk., Vind., ὅντιν' ἄρα vulgo), 293 οὔ οἱ (οὐ δὴ vulgo).

b) οἱ im Strah. gemeinsam mit Ruhnk. und einer oder der anderen der zwei übrigen Handschriften.

v. 532 οὔ οἱ Ruhnk., Voss. (οὐ γὰρ vulgo), 737 τήν οἱ Ruhnk., Voss. (τὴν δὴ vulgo), 892 τότε οἱ Ruhnk., Voss. (τότ' ἄρα vulgo), 1107 γάρ οἱ Ruhnk., Voss. (γάρ ἑ vulgo). — 536 γάρ οἱ Ruhnk., Vind. (γάρ γε vulgo).

Die weiter anzuführenden Lesarten des Strah. zerfallen in zwei Hauptkategorien: solche, in denen Strah. mit einer oder mehreren der übrigen Handschriften übereinstimmt (III) und solche, mit denen derselbe allein steht (IV). Unter III unterscheiden wir A. Stellen, wo Strah. von der Vulgata (in Hermanns Sinne genommen) abweicht und zwar in Uebereinstimmung a) blos mit der älteren Gruppe, b) mit der älteren und Vertretern der jüngeren, c) blos mit der jüngeren, — B. Stellen, wo Strah. mit der Vulgata übereinstimmt, sich aber eben dadurch von einem oder dem anderen Codex unterscheidet. Die sehr zahlreichen Stellen, an denen Strah. mit

allen sonstigen Quellen übereinstimmt, Hermann jedoch statt dieser übereinstimmenden Ueberlieferung eigene oder fremde Conjecturen in den Text setzt, werden nicht angeführt.

In einem Anhange (V) folgt eine Zusammenstellung derjenigen dem Strah. eigenthümlichen Lesarten, A. wodurch bereits gemachte Conjecturen bestätigt werden, B. die noch nicht conicirt, aber sicherlich richtig sind, C. welche sonst noch als beachtenswerth erscheinen.

III. A. Abweichungen des Strah. von der Vulgata.[1]

a. Strah. stimmt mit der älteren Familie überein und zwar:

1. mit sämmtlichen Repräsentanten derselben (Ruhnk., Voss., Vind.).

95 ἕνεκα (ἕνεκεν vulgo) H, 342 χρυσεοτάρσοις (χρυσεοτάρσαις vulgo) H, 397 πέτρην (πέτρῃ), 467 κάμνον (κάμψαν), 631 πεισματίης (πεισματίην), 632 ἐπεί ῥ' (ἐπεί γ') H, 633 θῦνε (θεῖνε) H, 648 ἐνὶ πλαγχθεὶς (ἐνιπλαγχθεὶς) H: ἔνι πλαγχθεὶς, 656 ἐφημοσύνῃσι πίθοντο (ἐφημοσύναις ἐπίθοντο) H, 729 θῖνα (θαλλῆν), 741 νέρθεν (νέρθε δ'), 742 βοιατίδος (βοιαντίδος), 750 πόντου (κόλπου) H, 755 ἐπεπλείομεν (ἐπεπλώομεν) H, 764 στέφανος (στέφανον) H, 773 ἥ μιν (ἠέ γ'), 918 εὐώδης (εὐειδής) H, 920 κυκλαμὲς τε (κυκλαμίς τε), 925 κάλπασον (κάπασον vulgo, καρπασὸν margo Vind.), 935 δ' ἀδμήτοις (ἀδμήτοις δ'), 940 οἱ μὲν (ἡμὲν), 959 φωριαμῶν (φωριαμοῦ) H, 964 κνίκον (κνῆκον), 979 δαϊκτὸν (δαητὸν) H, 1015 στυφελῶν (στυφελὸν) H, 1038 οὐδὲ (ἠδὲ) H, 1049 κερκετικῶν (Κερκετικόν) H, 1064 γελωνῶν (Γελωνὸν), ibid. βαθυάγρων (Βαθυχαίτων), 1066 ἀριμάσπας (Ἀριμάσθας), 1118 φορβὰ (φερβὰ) H, 1137 ὕδωρ (ὕδος) H, 1149 ἀναπλήσαντες (ἀναπλώσαντες) H, 1172 ἱεροῖσιν (ἱερῇσιν), 1179 ἥ μιν (ἣ μὲν), 1217 εἴ τις σφε (τίς ἄρ') H: εἴ τις σφι, ibid. βροτῶν (ἀνθρώπων) H, 1231 τοίην κύπρις (Κύπρις ohne vorausgegangenes τοίην) H, 1233 πανετώσιον (πανετώσιοι) H, ibid. οὕνεκα (εἵνεκα),

---

[1] Die dem Sinne oder der grammatischen Bedeutung nach (nicht paläographisch) stärkeren Abweichungen von der (in Klammern beigefügten) Vulgata sind durch gesperrte Schrift, die mit Hermanns Lesart übereinstimmenden Lesarten durch ein beigesetztes H bezeichnet.

1234 ὀλέσαντες (ὀλέσατε) H, 1263 ἀναρρώσεσθαι (ἀναδύσεσθαι) H: ἀναῤῥώσασθαι, 1283 ὕμνον (λιγὺ vulgo, γλυκὺ margo Voss.), 1287 τύψε (τύψεν) H, ibid. χρυσείη d. i. χρυσείῃ (χρυσῆνι).

Zu diesen 45 Stellen dürfen noch folgende 7 hinzugezählt werden: 435 ἔστατο (ἔστατο Ruhnk., Voss., Vind., ἔστευτο vulgo), 671 τὸ μέγ' ἄστυ (τὸ μέγα ἄστυ Ruhnk., Voss., Vind., μέγα ἄστυ vulgo), 751 εὐθαλέα (εὐθαλέα Ruhnk., Voss., Vind., εὐθαλὴς vulgo), 920 θεοειδὲς (θεοειδής Ruhnk., Voss., Vind., θεουδής vulgo), 1048 βουνώμαι (Βουνόμαι Ruhnk., Voss., Vind., Βουονόμαι vulgo, 1108 ʼκείνην (κείνην Ruhnk., Voss., Vind., κλεινὴν vulgo), 1262 κατέχεν (κάτεχεν Ruhnk., Voss., Vind., κατέσχεν edd. ant.) H.

An zwei Stellen steht die Lesart des Voss. nicht fest: 447 ob ἀνίσχανεν (wie Strah., Ruhnk., Vind.) H oder ἐνιόχανεν oder ἀνιόχανεν (ἐνίσχανεν vulgo), 871 ob ἐρωτοτρόφος (wie Strah., Ruhnk., Vind.) H oder ἐρωτοτρόφησς (ἐρωτοτρόφη vulgo).

An drei Stellen treten zu Strah., Ruhnk., Voss., Vind. noch die Augustani hinzu: 88 θέσφατον Aug. 1, 2 (θέσκελον vulgo), 165 ὅς ῥ' Aug. 2 (ὅς vulgo), 292 πόνον Aug. 2 (πόνων vulgo) H.

v. 157 steht die Lesart des Ruhnk. nicht fest: ob λιπάξου (wie Strah., Voss., Vind., Aug. 2) H oder Λιπάζου (Λιπέζου vulgo).

2. mit Ruhnk., Voss.

108 ἔτιμοι (ἄτιμοι), 112 ἐς (εἰς) H, 276 αὐτόθι (ἀγχόθι), 373 διὰ γῆς (δισσῆς), 382 τράφεν (τράφον) H, 459 ὑπεὶρ (ἐπί ῥ' vulgo, ἐπεί ῥ' Voss. in margine), 464 δ' (θ'), 483 ἀποτροπίης (ἀποτροπίοις), 489 ἀκορνιάδας (ἀβαρνιάδας), 500 χειμερίησιν (χειμερίοισιν) H, 513 πανημερίησιν (πανημερίοισιν) H, 549 τι (τε), 589 νεῖκος (νῖκος), 590 λάβε τόξον (τόξον λάβεν) H: λάβε οἱ τόξον, 634 μύσεια (Μύσια), 683 ἐπεὶ (ἔπειτα edd. ante Stephanum), 720 αἰγιαλὸν (αἰγιαλῶν) H, 738 καραμβίην (Καραμβιακὴν) H, 745 μνημοσύνης (ἐν μοσύνοισι), 747 μαριανδηνοῖσιν (Μαριανδούροισιν vulgo, Μαριανδυνοῖσιν in Voss. eadem manus correxit), 769 εἰρεσίην (εἰρεσίῃ), 848 ἐπιθεῖσθον (ἐπιθῆσθον), 865 ἐν οἴκω (ἐνιπῇ) H, 903 τηλῶπες (τηλῶπις), 913 λύσσα (λύσσαν vulgo, margo Voss.), ibid. ἐπιπνείουσα (ἐπιπλείουσα Ask. Vrat. Paris. PAIC, margo Voss.) H, 964 ἀηδὲς (ἀειδές) H, 973 ἐσμαράγη (ἐσμαράγει), 984 δινεῦντο (δὲ δινεῦντο), 997 κάρη (κάρα) H, 1035 κύματι (πνεύματι) H, 1043 δὲ φορεύμεθα

(δ' ἐφορεύμεθα) H, 1050 κείσαντο (μήσαντο), 1068 μὲν τοῖσι (κ' ἐν τοῖσι), 1109 οὖπερ (οὗπέρ θ'), 1131 τανατηκέες (τανυηκέες) H, 1133 ἐπειγόμενοι δὲ (ἐπειγομένοισι), 1151 κεκμηότας (κεκμηκότας) H, 1176 ἦτ' ἄρ (εἴτ' ἄρ'), 1183 αὐδὴν (ὀμφὴν) H, 1199 πλωτεὺς (Πλουτεὺς), 1202 ἐγὼν (ἐγὼ) H, 1208 νεὼς (νεὸς) H, 1236 πατρίσιν (πάτρησιν), 1241 κεν (γε), 1248 τερμησοῖο (Περνησοῖο), 1252 ἐδεύετο (ἐγείρετο vulgo, margo Voss.), 1272 χειραμόνεσσιν (χηραμόνεσσιν), 1278 παραπλώσεσθαι (παραπλώεσθαι) H, 1283 αὐδὴν (ὕμνον), 1288 κέδασε (διεσκέδασεν) H: σκέδασεν, 1289 ὀνόμηναν (ἐξονόμηναν) H, 1301 βαθέην (ζαθέην), 1303 τοῖσι (τοῖσιν), ibid. ἐφημοσύνησι (ἐφημοσύναισι), 1315 μηδείας (Μηδείης), 1324 ἐρυμνὴν (ἐρυμνῆς), 1327 ἀγακλυτὴ (ἀγακλειτὴ), 1346 κρύπτοντες (κρύπτον τε).

Zu diesen 59 Stellen kommen noch folgende 5: 158 ἐλειονόμους (ἑλειονόμους Ruhnk., Voss., ὀρειονόμους vulgo) H: ἑλειονόμους, 401 ἀγακλυτοὺς (ἀγακλύτους Ruhnk., Voss., ἀγακλειτοὺς vulgo), 403 κομίσσας (κομίσας Ruhnk., κόμισσεν vulgo) H, 670 ὑπ' εἰρεσίην (ὑπειρεσίην Ruhnk., ὑπ' εἰρεσίῃ vulgo), 1329 ἀπο ῥ' ὤσεσθαι (ἀπό ῥ' ὤσασθαι Ruhnk., Voss., ἀποῤῥώσασθαι vulgo).

An zwei Stellen (574, 1326) lauten die Angaben über die Lesart des Voss. nicht übereinstimmend; s. Hermann zu den angegebenen Stellen. Strah. hat 574 μετεκίαθον (κατεκίαθον vulgo) H, 1326 πείσεσθαι (τίσεσθαι vulgo).

An zwei Stellen (889, 916) sind die Angaben über Voss. und Ruhnk. unklar. Strah. bietet 889 ἀκούσῃ d. i. ἀκούσῃ (ἀκοῦσαι vulgo) H, 916 ἠδ' (ἴδ' vulgo).

An 13 Stellen kommen zu Strah., Ruhnk., Voss. noch die Augustani hinzu: 33 ἐδάης Aug. 1, 2 (ἐδάην vulgo) H, 73 σοι Aug. 1, 2 (τοι vulgo) H, 82 τοι Aug. 2 (σοι vulgo), 187 κροκάλοισιν Aug. 2 (κροκάλῃσιν vulgo), 218 προλιπόντες Aug. 2 (προλιπόντ'), 240 ἐφημοσύνησι Aug. 2 (ἐφημοσύναισι) H, 241 δουρατέεσσι Aug. 2 (δουρατέαισι), 245 δ' ἄρ' ἕκαστος Aug. 2 (δὲ ἕκαστος) H, 247 ἐγχριμφθεῖσα Aug. 2 (ἐγχριφθεῖσα) H, 264 ἔβαινον Aug. 2 (ἔβαινες) H, 265 ἐπέσπεο Aug. 2 (ἐπίσπεο), 266 ἀμύνειν Aug. 2 (ἀμείβειν), 270 ἀνηγέρθη Aug. 2 (ἀνηέρθη).

Hiezu kommt v. 57 ὑπ' (ὑπ' Ruhnk., Voss., Aug. 1, 2, ἐπ' vulgo) H: ὕπ'.

Ob v. 69 τρίβον (Strah., Ruhnk., Voss.) auch die Augustani bieten, ist nicht sicher (τρίβους vulgo).

3. mit Ruhnk., Vind.

165 ἀπιδανοῖο (ἐπ' Ἀπιδανοῖο), 366 ἐπέτμετο (ἐτέτμετο), 607 ἀλέοιντο (ἀλέαιντο) H, 673 ἐφοπλισσοίμεθα (ἐφοπλισσάμεθα), 1079 ἀνδροφάγους (ἀνδρομάγους Voss., ἀνδροφόνους vulgo) H.

Zu diesen fünf Stellen können noch folgende drei hinzugezählt werden: 583 θ' ἕνεκα (das θ scheint aus τ corrigirt, τ' εἵνεκα Ruhnk., Vind., ἕνεκα vulgo), 744 τιβαρηνά (Τιβάρηνα Ruhnk., Vind., στυβάρηνα vulgo) H, 1172 εἰ μή τ' ἄρ' (εἰ μή τ' ἄρ Ruhnk., εἰ μὴ γὰρ vulgo).

Zu Strah., Ruhnk., Vind. gesellt sich in v. 96 (der übrigens, wie oben bemerkt, überhaupt nur in Strah., Ruhnk., Vind., Aug. 1, 2 erhalten ist) Aug. 1 mit πυθέσθαι (πιθέσθαι Aug. 2) H.

v. 265 haben Strah., Ruhnk., Vind. προλιποῦσαι, Aug. 2 προλίπουσαι (προλιποῦσα vulgo).

4. mit Voss., Vind.

206 μαλεάτιδος (a correctore Voss., Μελεάτιδος vulgo), 1077 πακταίων (Πακτῶν), 1176 παχνώθη (πυκνώθη) H.

Nicht fest steht, ob v. 194 σύγχωρος (Strah., Voss., Vind.) auch von Aug. 2 (nach Schneiders Angabe) geboten wird (σύγχορτος vulgo).

5. mit Ruhnk.

114 μινύων (Μινυῶν), 141 αἰνιάδης (Αἰνειάδης) H, 175 κεύθεσι (κεύθεα). 261 δρυσὶ (δρυσὶν) H, 288 ἐπιπλώουσιν (ἐπιπλώσουσιν) H, 319 ἀμνῆς (ἄμνης). 321 ἠδ' (ἰδ'). 355 οἵδ' (οἱ δ'). 361 παρὰ (πάρα), 374 ὑπ' εἰρεσίῃσιν (ὑπειρεσίῃσιν) H. 390 καὶ (μὲν) H, 405 ὑπὸ πλακταῖς (ὑποπλαγκταῖς). 459 ἐφαπλώσαντες ὑπεὶρ (ἐφαπλώσαντες ἐπί ῥ'), 464 ὁμάλη (ὁμαλή). ibid. ῥεῖθρον (ῥεῖθρόν θ'). 468 σαμοθράκην (Σαμοθρήκην), 499 ἔρριψαν (ἔριψαν). 547 ἀπὸ (ἄπο), 602 δέ ἑ (δὲ), 631 πείσμαθ' (mit über θ' übergeschriebenem τ) ἐεργομένης (πείσμαθ' ἐεργομένης) H, 641 ὀργάνθου (Ἀργάνθου), 660 ὄμβριμον (ὄβριμον). 672 σπένδοντες (σπεύδοντες). ibid. ἠδὲ νιφάργεσιν (ἠδ' ἐν νιφάργεσιν). 676 γυναικῶν (γυναίων), 682 βιστονίην (Βιστονίης), 699 ὅδ' (ὃ δ'), 702 ἔκυρσαν (ἔκερσαν), 708 αἵ δ' (αἳ δ'), 752 ἔνθα δ' (ἐνθάδ') H, 756 χυνδαίων (Χιδναίων), 851 ὑποκλίνοιτε (ὑποκλίνητε), 904 ἤν τε νυ (ἤν κέ νυ) H: ἤν τέ νυ, 919 θρίον (θρόον), 921 κατερνές

τε (κάτερνές τε), 945 τε δακεὶς φησι (τ' ἐδάη σφῆσιν), 956 ῥάμνους (ῥάμνου), 977 ἔχε (ἔσχε), 1147 δ' ἀΐδαο (τ' Ἀΐδαο), 1151 ἐκέλευε (ἐκέλευσε), 1162 ἀργώεσσι (ἀργώαισι), 1166 αἰθρίη (αἰθρείη), 1191 οὔποτ' ἄρ (οὐ ποθ' ἄρ'), 1211 κατ' εὐθὺ (κατευθὺ), 1213 λυγκαῖον (λυκαῖον), 1243 καὶ (σὺν δὲ), 1245 ποτῆτος (ποτοῖο), 1249 ἡρακλέηος (Ἡρακλεῆος), 1251 δ' ἐδεύετο (γὰρ ἐδεύετο), 1258 αἰτναῖα (Αἰτναίη), 1281 τιτηνάμενος (τιταινόμενος) H, 1305 πορσύνομεν (πορσύναμεν), 1315 ὤχριε (ὤχρειε), 1341 ἐπιπροθοροῦσα (ἐπὶ προθοροῦσα), 1344 ἐπιπλώσαντες (ἐφαπλώσαντες), 1368 ἔρξαι (ἔρξαι).

Zu den angeführten 56 Stellen kommen noch folgende 12: v. 168 εὐπελάγους (εὐπελαγοῦς Ruhnk., εὐλαγέος vulgo), 215 πυριφλεγέος (πυριφλέγεος Ruhnk., πυριφεγγέος vulgo), 398 ἱππείησιν (ἱππείησι Ruhnk., ἱππείαισιν vulgo) H, 585 δῶκε (δῶκεν Ruhnk., δόκεν vulgo), 620 ὀπάσαι (ὀπάσσαι Ruhnk., ὀπάσσοι vulgo) H: ὀπάσσαι, 702 ἀλλήλαισι (ἀλλήλαισιν Ruhnk., ἀλλήλησι vulgo), 909 κυτιάσι (Κυτιάσιν Ruhnk., Κυτηϊάσιν vulgo), 1048 ἀγριῶται (ἀγριώται Ruhnk., ἀγροιῶται vulgo), 1065 γαῖτας (γαίτας Ruhnk., Γέτας vulgo), 1189 ἀναπνεύσασθαι (ἀναπεύσασθαι Ruhnk., ἀναπλεύσεσθαι vulgo), 1211 ἐπὶ δεξιὰ (ἐπὶ δέξια Ruhnk., ἐπιδέξια vulgo) H, 1307 ἐπ' εἰρεσίησιν (ἐπειρεσίησιν Ruhnk., ὑπειρεσίησιν vulgo). — Vgl. auch v. 183 ὑπὸ χθονίοιο (mit Zwischenraum zwischen beiden Wörtern und getilgtem Gravis über ο) mit ὑπὸ χθονίοιο Ruhnk. (ὑποχθονίοιο vulgo).

v. 1157 ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob im Strah. ἀναστήσεσθε aus ἀναστήσασθε corrigirt ist, oder umgekehrt (ἀναστήσεσθε Ruhnk., ἀναστήσασθε vulgo): doch ist ersteres wahrscheinlicher. — Zu v. 292 bemerkt Hermann: ‚ἄροισθε Schneiderus e cod. Ruhnkeniano, de qua varietate nihil Ruhnkenius.' Der Strah. hat ἄροισθε (ἄρησθε vulgo).

Mit Ruhnk. und den Augustani stimmt Strah. an folgenden neun Stellen überein: 35 ἀταρπούς Aug. 1, 2 (ἀταρποῖς vulgo), 36 ἐφημερίνω Aug. 1, 2 (ἐφημερίων vulgo), 39 τ' ἐπὶ νήχυτα Aug. 2 (τ' ἐπινήχυτα vulgo), 228 ἡρακλῆος Aug. 2 (Ἡρακλέεος vulgo) H, 230 ἀργενῆς Aug. 2 (Ἀργεννεὴς edd. vett.), 238 νῆυς (νηῦς Ruhnk., Aug. 2, ναῦς vulgo) H, 242 ἀρτύσας Aug. 2 (ἀρτήσας vulgo), 271 ὀλίσθανε Aug. 2 (ὠλίσθανε vulgo), 277 ἐπάρτια Aug. 2 (ἐπ' ἄρτια vulgo).

Hiezu noch zwei Stellen: 149 ἀγλαὸς (τ' ἀγλαὸς Ruhnk., Aug. 2, τ' ἀλαὸς vulgo), 235 πόθεν δ' ἔτοι (πόθεεν δέ τοι Ruhnk., Aug. 2, πόθεεν μέγα vulgo) H: πόθεεν δέ τοι.

6. mit Voss.

74 κηλώσω (κηλήσω), 150 τηρὼ (Πηρώ), 182 λιγγεὺς (Λυγκεὺς), 253 περὶ χερσὶ (μετὰ χερσὶ vulgo, Voss. in margine), 311 κομίσαι (πορσῦναι), 313 διὸς (δρυός), 314 παρακατέθηκα (παρκατέθηκα), 317 ζωοτάμον (ζωοτάμνων), 349 αἰέν (αἰεὶ), 353 ἔστων (ἐστόν) H, 369 ἐφέσπετο (ἐπέσπετο vulgo, Voss. ab altera manu) H, 403 κομίσσας (κόμισσεν) H, 492 ἐπὶ (ἐπεὶ) H, 521 ὀρίνοντες (ὁρμαίνοντες), 534 ἐθάμβησε (θάμβησε), 560 ἀϋτμῆ (ἀϋτμῇ Voss., ἀϋτῇ vulgo), 626 τῆς (γῆς), 644 θηράσαιτο (θηρήσαιτο), 646 ἀφομαρτήσαντος (ἀφαμαρτήσαντος), 670 ὑπ' εἰρεσίην (ὑπ' εἰρεσίῃ), 680 ἐπὶ (ἐπεὶ), 701 δινοῖτο (δινεῦται edd. ant.), ibid. ἑκάτερθε (ἑκάτερθεν), 710 ὀμφήν (αὐδήν) H, 717 ἀπάτερθε (ἀπάτερθεν), 766 ὑπὸ (ἐπὶ), 770 πονείατον (πονήατο), 774 ἐπέεσσι (ἐπέεσσιν), 851 εἰ δέ νυ (εἰ δέ γε), 873 πυριπνέοντας (πυρὶ πνέοντας), 894 ἡμέων (ἡμῶν) H, 898 μῆκος (ἕρκος), 941 ὥς κεν (ὡς κέ νιν), 983 χερσὶ δ' (χερσὶν δ'), 986 ἐν δ' ἄφαρ (ἐκ δ' ἄφαρ) H: ἒν δ' ἄφαρ, 998 σύριξ' (σύριγξ') H, 1005 βαρυηχέα (καρυηχέα edd. vett.) H, 1027 ἀγεῖραι (ἀγειραι Voss., ἀγείρειν vulgo) H, 1041 τόμον (τάμον) H, 1076 ἀγνινέα (ἀπηνέα), 1096 δ' ἐτείρετο (δ' ἐπετείρετο), 1106 παρὰ ξεστῆς (παρὰ ξυστοῖς), 1160 πονείατον (πονήατο), 1189 οὐ δέ τις (οὐ δή, τις), 1228 δὲ σχέθε (δ' ἄμφεσχε), 1236 ὕμμε (ὔμμε), 1301 ἐξικόμεθα (ἐξίκετο), 1310 διζόμενος (διζόμενοι), 1355 σοι (τοι) H.

Zu vorstehenden 49 Stellen sind hinzuzurechnen folgende 3: v. 315 περιμήκεα (περιμηκέα Voss., περιμυκέα vulgo) H: περιμηκέα, 403 δ' ἐπόρσυνε (δ' ἐπόρσυνεν Voss., τ' ἐπόρσυνεν vulgo), 575 ἱλασκόμην (ἱλακόμην Voss., ἱλασάμην vulgo). — Vgl. auch 1196 δαΐφρῶν (mit ο über ω) mit δαΐφρων Voss. (δαΐφρον vulgo).

v. 1217 gibt Gesner διζήμενος (so Strah.), Ruhnken διζόμενος (so die Vulgate) als Lesart des Voss. an.

An drei Stellen stimmt Strah. mit Voss. und den Augustani überein: 31 μητρὸς Aug. 1, 2 (νυκτὸς vulgo), 218 προλιπόντες ἠδ' Aug. 2 (προλιπόντ' ἠδ' vulgo), 300 ὥς ῥά Aug. 2 (ὡς δή vulgo).

Hiezu v. 205 ἴκελον Aug. 2 (ἴκελον a correctore Voss., εἴκελον vulgo).

7. mit Vind.

314 πέπλα (πέπλῳ), 942 πελώριον (πέλωρον), 1010 κοιμήσας (κοιμίσσας) H, 1172 εἰ μή τ' ἄρ' (εἰ μὴ γάρ μ'), ibid. ἄκροισι (ἄκρῃσι),

1173 κόλπω d. i. κόλπῳ (κόλπῳ Vind., κόλπον vulgo), 1217 γ' (ἀν').

An einer Stelle findet abgesehen vom Accent Uebereinstimmung zwischen Strah., Vind., Aug. 2 statt: 265 οὔρεα προλιποῦσαι (οὔρεα προλίπουσαι Aug. 2, οὔρηα προλιποῦσα ante Gesn.).

8. mit den Augustani.

24 εὐμήλου τε καὶ ἡρακλέος Aug. 1 (Μήχου καὶ Ἡρακλῆος vulgo), 74 πετεεινὰ Aug. 1, 2 (πετεηνά vulgo), 96 ἐπ' ἐσσομένοισι Aug. 1, 2 (ἐπεσσομένοισι Ruhnk., Vind.) H, 124 τελμησσοῖο Aug. 2 (τελμισοῖο edd. vett.), 125 φαεσίρειθρον Aug. 2 (φαεσσίρρειθρον vulgo), 137 παρευνηθεῖσ' Aug. 1, 2 (παρευνηθεὶς vulgo), 165 τειρεσίην Aug. 2 (Πειρεσίην vulgo), 173 τανυφλοίαις Aug. 2 (τανυφλοίοις vulgo), 205 ἴκελον Aug. 2 (εἴκελον vulgo), 230 παρηΐδος Aug. 2 (παρνηΐδος edd. vett.), 248 χέρσον Aug. 2 (χέρσῳ vulgo) H, 255 λείριον Aug. 2 (χείριον vulgo) H.

b) Strah. stimmt mit Vertretern der älteren und jüngeren Familie überein.

1. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Par.

967 δ' αὖ μίξας (μὶξ δ' ὠμὰς) H.
Dazu treten Aug. 1, 2: v. 124 θεσπιέων (Θεσπεσιέων) H.

2. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Ask.

1021 ἀκούσας (ἀθρήσας) H.

3. mit Ruhnk., Voss., Vind., Aug. 2 und Vrat.

301 ὅς ῥά οἱ (ὅς τότε γ') H.

4. mit Ruhnk., Voss., Vind. und den alten Ausgaben.[1]

610 ὥς κε PAIC (ὅς γε), 957 ἔνησα PAI (ἤνησα), 1005 κλάγξας PAIC (κλάγξα) H, 1231 τί νυ (τί νύ P., τίνα vulgo) H: τί νύ.

---

[1] Diese Ausgaben sind: die Princeps Flor. 1500 (P), die Aldina (A), die Juntina (I), die Cratandrina (C). Da aus der edit. princ. die drei anderen geflossen sind, so werden hier alle als eine einheitliche Quelle behandelt.

5. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Par., Vrat.

646 ἐξίκετο (ἐξήκετο) H, 1209 ἀνορώων (ἀνορούων), 1211 εἶργε (ἦγε) H.

An einer Stelle kommt, wenn Schneiders Angabe richtig, Aug. 2 hinzu: 216 ναὶ μὴν (καὶ μὴν) H.

6. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Vrat., Ask.

914 πυμάτω d. i. πυμάτῳ (πυμάτῳ die genannten codd.; πυμάτων vulgo) H.

7. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Par., Vrat., Ask.

535 δέ οἱ ἧκε (δὲ προῆκε) H.

Hiezu gesellen sich Aug. 1, 2: v. 13 ὡς (ὃς) H.

8. mit Ruhnk., Voss., Vind. und Par., Vrat., PAIC.

1174 ἵξεσθ' (ἔξεσθ') H.

9. mit Ruhnk., Voss., Vind., Aug. 1, 2 und Vrat., Ask., PAIC.

140 ἀντετόρησε (ἀντετόρησεν die angegebenen Quellen, ἀντεπόρησε vulgo).

Mit einem Theile der älteren Gruppe und Vertretern der jüngeren.

10. mit Ruhnk., Voss. und PAIC.

728 ἔκτανε (ἔκτεινεν), 1116 ἤ καὶ (σύ κεν), 1180 αἰνολέχην (αἰνολεχῆ).

11. mit Ruhnk., Voss. und Vrat., PAIC.

1139 οἶσι καρπὸς (οἶσί τε καρπὸς).

12. mit Ruhnk., Voss. und Ask., PAIC.

449 φρένας (φρέν' seit Steph.). Hiezu kommt v. 444 εἰσεπέρησεν ἕως (εἰςεπείρησεν ἕως Voss., εἰσεπέρησε νεὼς vulgo), 728 ἔκτανε (ἔκτανεν Ask., ἔκτεινεν vulgo).

13. mit Ruhnk., Voss. und Par., Vrat., PAIC.

907 τελεταῖς (τελετάς).

14. mit Ruhnk., Voss. und Vrat., Ask., PAIC.

1187 θύελλαν (θύελλα).

15. mit Ruhnk., Voss. und Par., Ask., PAIC.

571 ὑπὸ πλατέεσσιν (ὑπὸ πλακέεσσιν).

16. mit Ruhnk., Voss. und Par., Vrat., Ask., PAIC.

661 ἐπεράσσομεν (ἐπεράσσαμεν). — Dieselben Quellen (mit Ausnahme der ed. Crat.) nebst Aug. 1, 2 haben v. 16 κικλήσκουσι (καλέουσι vulgo).

17. mit Ruhnk., Vind. und Ask.

1006 πέμπον (πέμπων) H.

18. mit Ruhnk., Vind. und Par., Vrat., Ask.

469 ἄρρητα (ἄρρηκτα) H.

19. mit Ruhnk., Vind. und Vrat., Ask., PAIC.

13 ὑπ' ὁλκοῖς (ὑφ' ὁλκοῖς).

20. mit Voss., Vind. und Par.

1063 πρώτους ἀφικάνομεν (πρῶτ' εἰςαφικάνομεν) H.

21. mit Voss., Vind., Aug. 2 und Vrat.

265 οὔρεα (οὔρηα).

22. mit Ruhnk. und PAIC.

394 οἶδ' (οἱ δ' Steph., Esch., Schneid., οἱ δ' Gesn.), 1193 ὃ (ὁ) H, 1346 αἰδέσιμον (αἰδήσιμον).

23. mit Ruhnk., Aug. 1, 2 und Ask.

136 εὔρυτον ("Ερυτον), ibid. ἐγχίονα ('Εχίονα).

24. mit Ruhnk. und Vrat., den alten Ausgaben.

630 ἐπεσσομένοισι PAIC (ἐπ' ἐσσομένοισι), 1335 εἰ δὲ καὶ C. (εἰ δέ κε).

25. mit Ruhnk. und Ask., PAIC.

444 εἰσεπέρησεν ἕως (εἰςεπέρησε νεὼς).

26. mit Ruhnk., Aug. 2 und Vrat., Ask., PAIC.

275 φρένας (φρέν' seit Steph.).

27. mit Ruhnk. und Par., Vrat., Ask., den alten Ausgaben.

1232 ἱκνεῖσθε P (ἵκεσθε). Dazu kommt Aug. 1 v. 69 δ' ἤνυσε PAIC (δ' ἤνυσσε).

28. mit Voss. und Ask.

848 ἀνδρῶν (ἄνδρας). Hiezu kommt Aug. 2 v. 147 ναυβόλου (ναβόλου) H: Ναυβόλου.

29. mit Voss. und den alten Ausgaben.

424 ἐσπέρας (ἐς πέρας), 551 ἀδομένους (ἀδομένους Voss., PAIC, αἰδομένους vulgo), 1282 ἐκέρασ' P (ἐκέρασσ' vulgo). — Hiezu gesellen sich die Augustani: 103 ἀναθέσφατα Aug. 1, 2 (ἄνα θέσφατα vulgo), 221 εἴλισσοῦ Aug. 2 (Ἰλισσοῦ vulgo).

30. mit Voss. und Ask., PAIC.

1053 ποιανθεῖ (ποιανθῇ inde a Stephano) H.

31. mit Voss.? und Par.?, Ask.

Darüber, ob v. 1065 Voss., Par. τε καὶ oder τε κε haben, lauten die Angaben verschieden. Vgl. Hermanns Note. Strah. hat wie Ask. τε καὶ (καὶ vulgo).

32. mit Vind., Aug. 2 und Vrat.

170 ὅς σφιν (ὅ σφιν) H.

33. mit Vind. und ‚ceteri codd.‘ (Ruhnk., Voss. ausgenommen).

1241 λύθρω d. i. λύθρῳ (λύγρῳ) H: λύθρῳ.

c) Strah. stimmt blos mit Vertretern der jüngeren Gruppe überein.

1. mit Ask. und den alten Ausgaben.

576 ὕδατι δ' AC (ὕδατί τ' vulgo), 1130 ἐπισκιάουσα P (ἐπισκιάζουσα) H, 1276 ἀκουᾶ d. i. ἀκουᾷ PAIC (ἀκουάς).

2. mit Vrat.

1167 νώνυμον (νώνυμνον).

3. mit Par.

1268 ἔκδυτο (ἐκδῦτο).

4. mit Ask.

22 ὄρεσι (ὄρεσιν). Dazu v. 489 ἔσταχυν (ἔσταχην Ask., εὔσταχυν vulgo).

5. mit den alten Ausgaben.

400 ἐτέρπετο PAIC (ἐπετέρπετο Steph.), 469 δὲ βροτοῖσι PAIC (βροτοῖσιν vulgo), 495 ἐνθάδε PAIC (ἔνθα δὲ vulgo), 542 παρετήτυμα PAI (παρ' ἐτήτυμα vulgo), 550 ὑποχθονίοισι PAIC (ὑποχθονίοις vulgo), 1060 οὔ ποτε C (οὔποτε vulgo) H, 1231 τί νυ σοι (τί νύ σοι P, τίνα σοι vulgo) H: τί νύ σοι, 1255 δ' ἱξόμεθ' PAIC (δ' ἱκόμεθ' vulgo). — v. 891 bietet Strah. λαθριδίη (wie edd. ant.) H: was jedoch, da Strah. das ι subscriptum sehr oft weglässt, auch als dativisches Adverb (λαθριδίῃ vulgo) gemeint sein kann.

III. B. Uebereinstimmungen des Strah. mit der Vulgata.

Hier sind blos jene Stellen angeführt, an denen neben der zugleich durch Strah. gebotenen Vulgata sich da und dort noch andere Lesarten finden und unter diesen Stellen wieder nur diejenigen, an denen Hermann von der Vulgata (und somit auch von Strah.) abweicht.

1. Strah. weicht ab von Ruhnk.

10 κῆλ' ἐπίφασκον (κῆλ' ἐπίφαυσκον R.), 100 πλεύσας (πλείων R. H), 190 ἀμβρόσιον (ἀμβρόσειον R.), 250 Ἰάσονος (Ἰήσονος R. H), 287 σημανέειν (σημαίνειν R. H), 326 δ' ἐπὶ ταύροιο (δ' ἐπιταύροιο R.), 411 περὶ (πέρι R. H), 467 εἰσέδραμον (εἰςέδρακον R. H), 472 ἄμοτον (ἄμωτον R.), 501 ἐνθάδε (ἔνθα δὲ R. H.), 590 ἠδ' ἄρ' (ἰδ' ἄρ' R.), 618 σπονδαῖσι (σπουδαῖσι R.), 650 ἀντίθεον (ἠίθεον R. H), 651 τε πέλη d. i. πέλῃ (τ' εἴη R.), 665 ἴξη d. i. ἵξῃ (ἵξοι R. H), 670 ἐνθάδ' (ἔνθα δ' R. H), 716 ῥηβανοῦ (Ῥιβανοῦ R.), 736 ἄκραν (ἄκρα R.), 852 κεάξαι (κεάσσαι R.), 906 δεινήν τ' (δεινὴν R. H), 934 σῆμα

(δῆμα R., δεῖμα H), 943 ἀπονοστήσωμεν (ἀπονοστήσαιμεν R. H), 947 ἵλασθαι (ἱλάσκεσθαι R.), 989 ἀργυρέων (ἀργαλέων R. H), 1017 δ' ἀμφ' αὐχένι (δ' αὐχένι R.), 1045 ἄμφεχεν (ἄμπεχεν R? H), 1049 σιντῶν (Σινδῶν R. H), 1074 τῶ (d. i. τῷ) ῥα (δή ῥα R.), 1133 ἐνθάδ' (ἔνθα δὲ R., ἔνθα δ' H), 1139 τηλεθάοντα (τηλεθόωντα R. H), 1141 ἑρμιονία (Ἑρμιονεία R. H), 1150 δὲ πάντας (δ' ἑταίρους R. H), 1151 ἄμμιγ' ἑταίρους (ἄμμιγα πάντας R. H), 1185 οἴακας (οἴηκας R. H), 1200 ἐπεβήσατο (ἀπεβήσατο R.), 1239 κροκάλοισι (κροκάλοισιν vulgo, κροκάλαισι R.), 1252 τῆμος δ' (τῆμος R.), 1380 τ' ἄρα νερτερίων (τ' ἀνερτερίων R.).

2. Strah. weicht ab von Voss.

33 ὅρμους (οἴμους Voss. H), 67 καί οἱ (ὑπὸ Voss.), 313 ὕπερθε (ὕπερθεν Voss. H.), 446 ἔντυνε δὲ τεύχε' ἕκαστος (ἐπέντυε δὲ τεύχε' ἕκαστος Voss.), 451 νεβρὴν (νευρῆν Voss.), 464 ἐναύλου (ἐν αὔλου Voss.), 471 μετὰ (μίγα Voss. H), 485 μόχθου (νόσθου Voss., νόστου H), 509 δ' ἐπί (δ' ἀπὸ Voss.), 559 κῶμ' ἐκεδάσθη (κῶμα κεδάσθη Voss. H), 566 ἀντολίην (ἀντολίας Voss. H), 568 ἀμφὶ γὰρ ἄλλοι (ἀμφὶ ἑταῖροι Voss.), 572 ἐδομήσαντο (ἐδωμήσαντο vulgo, H; ἔθηκαν Voss.), 671 πλατείη d. i. πλατείῃ (βαθείῃ Voss. H), 681 ἐκύλινδεν ὑπὸ δρυμὰ (ἐκύλινδε διὰ δριμὰ Voss., ἐκύλινδε διὰ δρύμα H), 700 μυχάταισιν (μυχάτοισιν Voss.), 732 χειρὶ (χειρσὶ Voss.), 746 λαιὰ (λαὸν Voss.), 751 ἐστὶ (αἰπὺ Voss. H), 758 ναέτας (Ναπάτας Voss. H), 876 ἐνυάλιόν τε (ἐννάλιον Voss.), 923 ἰδέ (ἠδὲ Voss.), 963 στρούθιον (στρουθεῖον Voss. H), 969 ἐπάκουσαν (ὑπάκουσαν Voss. H), 1002 μήδει' ἐνὶ (Μήδεια ἐνὶ Voss.), 1009 ἧκ' (ἧκτ' Voss.), 1014 ἄμειψεν (ἤμειψεν Voss. H), 1039 ἐκ δ' ἑκάτερθεν (ἠδ' ἑκάτερθεν Voss. H), 1060 λίμνης· ὄντε (λιμνησσὸν Voss.), 1141 ἀμφὶ (ἔνθα Voss. H), 1154 ἀνστήσεσθαι (ἀναστήσεσθαι Voss. H), 1205 λίμνη (λιμνήν Voss., λιμὴν H), 1230 προσηύδανε (προσκύδανε Voss., προκύδανε H), 1242 ξυνήϊα (ξυνήσια Voss.), 1244 ἄψορρος (ἄψορον Voss., ἄψορρον H), 1256 ἐπέσχομεν (ἐπεσχόμενε Voss.), 1356 ὅσσ' ἔπαθον (ὅσσα πάθον Voss. H).

3. Strah. weicht ab von Vind.

227 ἡρώεσσιν ἐλάσσαι (ἡρώεσσι πελάσσαι Vind. H), 729 ἐπένησαν (ἐπενήσατο Vind. margo).

4. Strah. weicht ab von den Augustani.

11 ἄκη · μετά δ' ὅρκια (ἄκηματά δ' ὅρκια Aug. 1, ἄκηματα δ' ὅρκια Aug. 2), 68 ἤ καὶ ὑπ' (καὶ οἱ ὑπὸ Aug. 2 [?]), 185 ἐπεί

(ἐπὶ Aug. 2), 224 αὐτὰρ δὴ (αὐτὰρ δὲ Aug. 2), 257 στερροῖσιν (στερνοῖσιν Aug. 2).

5. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss.

351 νοστήσωμεν (νοστήσαιμεν R., Voss. H), 500 ἀήταις (ἀέλλαις R., Voss. H), 553 ἐχολώσατο (ἐχολώσατε R., Voss. H), 610 τανυφλοίου (τανυφύλλου R., Voss.), 747 μαῦροι ἔσαν (μάκροι ἔσαν R., Voss. [?]), 774 στέρξῃ d. i. στέρξῃ (στέρξοι R. H. — στέρξει Voss.), 882 ἀργώας (Ἀργώης R., Voss. H), 1253 εἰρεσίης d. i. εἰρεσίης (εἰρεσίαις R., Voss. H.), ibid. ἐχαράξαμεν (ἐχαράσσομεν R., Voss. H).

6. Strah. weicht ab von Ruhnk., Vind.

312 ψαφαραῖσιν (ψαφαρῇσιν R., Vind. H), ibid. ἐνῆκα (ἐνεῖκα R., Vind. H), 598 δειρῆς (δειρὴν R., δειρῇ margo Vind. ab eadem manu H), 652 ἀλλ' ὅτε πρὸς (ἀλλ' ὅτε δὴ πρὸς R., Vind.).

7. Strah. weicht ab von Ruhnk., Aug. 2.

154 ἐρεμνῆς (ἐρυμνῆς R., Aug. 2 H).

8. Strah. weicht ab von Voss. und den Augustani.

90 πλῶσαι (πλεῦσαι Voss., Aug. 1 H), 195 f. βάκχω (d. i. Βάκχῳ) νύμφῃ (νύμφῃ Βάκχῳ Voss., Aug. 2 H), 220 θείου κλυτὴ (θείου κλυτοῦ Voss., Aug. 2), 228 ἦλθ' ἑτάρος (ἦλθ' ἕταρος vulgo, ἦλθ' ἑτάρως Voss., Aug. 2), 250 ἔμοιγε (ἔπειτα Voss., Aug. 2 H; in margine Voss. notata vulgata lectio ἔμοιγε), 266 πᾶσιν (Φᾶσιν Voss., Aug. 2 H).

9. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss., Aug. 2.

261 γομφωθεῖσαν (γομφωθεῖσα R., Voss., Aug. 2 H).

10. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss., Vind.

674 τότ' (ποτ' R., Voss., Vind., πότ' H).

11. Strah. weicht ab von Voss., Vind. marg., Aug. 1, 2.

18 γιγάντων (Γηγενέων die angeführten Handschriften H).

12. Strah. weicht ab von Ruhnk. und den alten Ausgaben.

688 κατειρυμέναι (κατειρύμεναι vulgo, κατειρόμεναι R., καθειρυμέναι AC), 768 ἐπ' ἰκρίον (ἐπίκριον R. H, ἐπ' ἰκρίων PAIC), 1135

δίναισι (δίνεσσι R., δείναισι PAIC), 1372 ἀπορρίψεσθαι (ἀποῤῥίψασθαι R., ἀποῤῥύψεσθαι P. H).

13. Strah. weicht ab von Voss. und Vrat.

1040 ὑπ' εἰρεσίῃς δὲ θοῇσι d. i. θοῇσι (ὑπ' εἰρεσίαις θοαῖσι Voss., ὑπειρεσίῃς Vrat.).

14. Strah. weicht ab von Vind. und Vrat.

137 μερετοῖο (Μετοῖο Vind., Μενετοῖο Vrat. H).

15. Strah. weicht ab von Aug. 1 und AIC.

18 ἐστάξαντο (ἐπτάξαντο Aug. 1, ἐνστάξαντο AIC).

16. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss., Vind. und Vrat.

647 λάθρα (λάθρῃ die angeführten Handschriften H).

17. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss., Vind. und Par., Vrat.

1209 ἀνέτρεχε (ἀνέτρεψε die angeführten codd., so auch H, aber mit Umstellung des Wortes).

18. Strah. weicht ab von Ruhnk., Voss. und Vrat., Ask., PAIC.

960 οὖλα πλάσμαθ', aus πράσμαθ' corrigirt (οὐλαοπλάσμαθ' die angeführten codd.).

19. Strah. weicht ab von Voss., Aug. 2 und Ask., P.

290 μοῦνοι (μουνοι Voss., μούνοι Aug. 2 P, μοῦνον Ask. H).

20. Strah. weicht ab von Vrat.

43 λόχον (λόγον Vrat. H).

21. Strah. weicht ab von Par.

866 νώτω d. i. νώτῳ (νώτων Par. H).

22. Strah. weicht ab von Vrat., P.

81 μινύαισι (Μινύισσι Vrat., Μινύεσσι P).

23. Strah. weicht ab von Ask., PAI.

576 μελισσορύτων ἀπὸ νασμῶν (μελισσορύτοις ἅμα νασμοῖς Ask. H, μελισσορύτων ἄπονας μῶς PAI).

24. Strah. weicht ab von Vrat., Ask., P.

2 παρνασσίδα (παρνασίδα Vrat., Ask., Παρνασίδα P.).

25. Strah. weicht ab von Par., Vrat., PAIC.

1252 ἀντολίαισιν (γὰρ πολίαισιν Par., Vrat., γαρ τολίαισιν PAIC).

26. Strah. weicht ab von den alten Ausgaben.

274 λιμένος (λῖ μ' ἕνος A), 329 ἐπένειμον (ἐπένοιμον AIC), 488 ἐπιδέξι' (ἐπιὺ δέξιον PAI, ἐπὶ δέξιον C), 692 περιβρέμει (περιβρέμεις PAIC), 771 μερμήριζε (μέρμηρι PAI, μέρμηρε C H), 1115 μηνὸς (μυνὸς PAI), 1170 ἀργεννῆς (ἀργενῆς PAI).

IV. Dem Strah. eigenthümliche Lesarten.[1]

4 † ἐτυμηγόρον, 7 εἰσαείδοντι, 9 ὄφρα σ', 13 ἐλόχησεν, 23 παρὰ st. περὶ, 26 δημήτερός, 29 σαμοθράκην, 40 † ἴσιδον, 54 ὧν st. ᾧ, 70 ἀγακλυτοὺς, 83 † κλῦε, 86 † πελάσσαι, 89 † ἐλπόμενοι, ibid. ξεινόν, 92 (im Strah. 93) πυθμία, 104 † ἀλητείης, 116 ἐξανιόντα, 119 δ' ἴδον, 126 βύκταισι, 127 δέδαεν (δέκαεν PAIC, ἔδαεν vulgo), 133 εἰσέδρακον (α über ο), 135 † ἀλόπη d. i. ἀλόπη st. Ἀλόπη, 139 † κόρῶνος, 144 νόστου, 149 * ἀγλαὸς (τ' ἀγλαὸς R., Aug. 2, τ' ἀλαὸς vulgo, P, ταλαὸς AIC), 151 † ἀλεοῦ, 158 * ἐλειονόμους (ἑλειονόμους R., Voss., ὀρειονόμους vulgo), 167 ἐπόρουσε, 168 * εὐπελάγους (εὐπελαγοῦς R., εὐπελαγέος Aug. 2, Ask., εὐλαγέος vulgo), 171 ἠνειὸς als nom. propr. gekennzeichnet, 179 ἀσκληπιοῦ, 186 ἀτρήτω d. i. ἀτρήτῳ, 188 παῖς ἦλθε κρατερὸς st. παῖς νόθος ἤλυθε καρτερὸς, 189 τόν δ' st. τόν ῥ', ibid. † ὑποκυσαμένη, 196 ῥοῇσι (st. ῥοῇσιν) aus ῥοαῖσι corrigirt,

[1] Geringfügige Besonderheiten des Strah. (Accentuation und Orthographie betreffend) sind durch ein vorgesetztes †, gewisse Lesarten, theils solche, die man ‚Mischlesarten' nennen könnte, da sie die Eigenthümlichkeiten der Varianten verschiedener Quellen in sich vereinigen, theils solche, die, im Wesentlichen mit schon bekannten Lesarten übereinstimmend, doch auch wieder etwas Besonderes haben, durch * bezeichnet.

198 † ἀρκαδίηθε, 202 ἀμφίσχετο, 203 † ἀμυμόνης, 206 ταιναριεὺς als nom. propr. gekennzeichnet, ibid. ἔφηβος st. Εὔφημος, 214 † πισιδάτιδας, 215 * πυριφλεγέος (πυριφλέγεος R., πυριφεγγέος vulgo), 218 † πελήνην, 223 † ἴκελοι, 227 † φάσιν st. Φᾶσιν, 228 * ἦλθ' ἑτάρος (ἦλθ' ἑτάρως Voss., Aug. 2, ἦλθ' ἕταρος vulgo), 231 † ἤνδανεν, 235 * πόθεν δ' ἔτοι (πόθεεν δέ τοι R., Aug. 2, πόθεεν μέγα vulgo), 243 ὑπ' ἄκουσαν, 246 θοὸν aus θόον corrigirt, ibid. τ' εἰρύσαι st. κατειρύσαι, 252 κεκμηόσιν, 254 † ἐκέρασ', 256 μινήϊον, 257 εἴ δ' ἄγε, 258 † ὁμοροθέοντες, 259 † ταρσοῖσι, 261 τ' ἠδὲ, 269 ὑπο τροπίῃ, 272 † ἐκέδασε, 273 ὑπὸ τρόπι, 274 ἀν δ' ἄρ st. ἐν δ' ἄρ', 276 † τίφυς (ebenso 444, 492, 530, 534, 622, 654, 704, τίφυν 726, τίφυ 545), 279 ἀρτύσαντες, 281 μινύας, 282 † τοῖσι, 284 † ἀνδάνει, 291 εὐχετάασθαι, 297 † ἀλκείδην, 300 ἐπ' ἐσσομένοισιν, 301 ἐνένισπεν, 307 † ἐμήτϋεν, 310 μοι st. τοι, 313 † καλά, 314 * πέπλα παρακατέθηκα gleicht theils dem Vind. (πέπλα), theils dem Voss. (παρακατέθηκα), 315 * περιμήκεα (περιμηκέα Voss., περιμυκέα vulgo), 321 ἄορα, 322 σπλάγχνησιν, 323 † μέσω d. i. μέσῳ, 329 κυκεῶνα (ος), 338 † πρέσβυστον, 339 † κώραις, ibid. † πάσαισιν, 344 προποδηγέτην, 350 μίμνομεν, 351 δώμαθ' aus δώματα corrigirt, 353 ἐπὶ μάρτυροι, 357 fehlt τε nach τελεύτησαν, 358 κῆτος, 368 διερὸς st. δ' ἱερὸς, 375 ἀκτίσιν, 379 κολώνην, 381 † σπήλιγγι, 382 ἐν φολιῆι, 385 † ἑρμάονος, 386 † περικτυόνεσσι, 395 ἐπ' εἰσαυλὴν (mit Lenis über α), 397 ἀπείριστο, 401 * ἀγακλυτοὺς (ἀγακλύτους R., Voss., ἀγακλειτοὺς vulgo), 402 † κῦσε, 411 μ' ἐπήλυθεν, ibid. πιθόμην aus πειθόμην corrigirt, 417 ὀβριμοθύμων, 419 κατ' ἀντία, ibid. † μαιμώωντες, 420 ἐν φοῇ ἤρεισαν, 427 διέκριθε δ' (corrigirt aus διέκριθεν) ἄλλο ἀπ' ἄλλου, 432 δ' st. τ', 435 * ἔστατο (ἔστατο R., Voss., Vind., ἔστευτο vulgo), 436 δρύας nach ἤλυθε fehlerhaft wiederholt und fein durchstrichen, 439 † ἀλυσκάζοντες, 441 κεκμηόσιν, 443 † ἐπισείων, 448 † ἔκυσε, 455 scheint μινύησιν aus μινύαισιν corrigirt, 456 ἡμιθέοις μερόπεσσι st. ἐσσομένοις μερόπεσσιν, 458 † πρωτέροις, 462 πισαίη, ibid. ἀνέκρυφθεν, 465 † ἴει, 466 ὀλύμπου, 473 † ὀφρύσιν, 475 † συννεύνους, 479 ἐφίμερον, 485 ἐμεμνήσαντο, 486 εἰς, ibid. ἄμ' ἠώους, 489 * ἔσταχυν (ἔσταχην Ask., εὔσταχυν vulgo), 497 † οὔνεκά, 500 * χειμερίησιν ἀήταις gleicht theils der Lesart von R., Voss. (χειμερίησιν), theils der Vulgata (ἀήταις), 501 κροκάλαισι, 502 ἕκαστος, 504 ἄνασσε, ibid. † περικτυόνων, 506 εὐδώρου aus εὐδώλου corrigirt, 507 ἐγέγηρεν, 509 δῶκε δ' ἐπί, 511 † χλαῖνας, ibid. † ἐϋνήτους, 512 † ὁμιλικίης, 515 † ἀστροχύτων, ibid. † ἔπαγε, 517 οὔρεσι, ibid. † ἴκελα, 518 τ' nach βριαροῖς fehlt,

ibid. † ἐναλύγκιοι, 522 ἀμύνοντο, 530 † πρυμνῆθεν, 531 † λῦσαι st. λῦσαι, 537 τοκέεσκε st. κοτέεσκε, 544 † ἀγνιάδη, 551 * ἀδομένους (ἀδομένους Voss., PAIC, αἰδομένους vulgo), ibid. ἀγνοτερῆ, 555 † δύνδιμον, 557 † πλώοιο, 558 † ἴσον, 572 † ἐδομήσαντο, 575 * ἱλασκόμην (ἱλακόμην Voss., ἱλασάμην vulgo), 579 ἔμμεν', 581 ein zwischen ἀγκαίω (d. i. ἀγκαίῳ) und μὲν fehlerhaft eingeschobenes δὲ wieder getilgt, 583 σταδίησι, ibid. * θ' (corrigirt aus τ') ἕνεκα (τ' εἵνεκα R., Vind., ἕνεκα vulgo), 585 * δῶκε (δῶκεν R., δόκεν vulgo), 587 ταλάρων, 588 λεανθέα, 589 πολυδεύκη, 591 τεινάμενος, 599 † μίρινθα, 602 † περικτιόνες, 605 † δύνδιμον, 606 μειλίξαιντο, ibid. * εὐνοίσταις (ἐοινίσταις [οις] R., εὐνοίστοις Vind., εὐοινίστοις vulgo), 607 * ἀλέοιντο ἀνάσσης gleicht theils der Lesart von R., Vind. (ἀλέοιντο), theils der Vulgata (ἀνάσσης), 610 ἐλαίης, 612 † ξέσεν, 613 ἐπεσσομένοις, 620 * ὀπάσαι (ὀπάσσαι R., ὀπάσσοι vulgo), 621 θυέεσσι aus δυέεσσι corrigirt, ibid. λιταῖσι, 623 [τ] † πρυμνῆθεν, 626 ἀπροφάντως, ibid. κάλωας 627 † δυνδίμου, 631 πείσμαθ' (πείσματ' R., πείσμαθ' vulgo), 635 das κ in ῥυνδακίους corrigirt aus?, 638 ἀφ' st. ἀμφ', 640 † κνᾶμος, 642 ὑπείγετ', 647 † ἀλίτησεν, 652 † ἠῶ, 655 λύσειν, 662 ἀνάσση, 664 † περικτυόνων, 665 ἴδ' st. ἤδ', 670 δὲ st. τε, 671 † βυθινῶν, ibid. * τὸ μέγ' ἄστυ (τὸ μέγα ἄστυ R., Voss., Vind., μέγα ἄστυ vulgo), 678 * δὲ οἱ ὤπασαν ἄτην gleicht theils der Lesart von R., Voss., Vind. (δέ οἱ), theils der Vulgata (ἄτην), 686 πηνελόπεια st. Καλλιόπεια, 688 * κατειρυμέναι (καθειρυμέναι AC, κατειρύμεναι vulgo), ibid. ἀργῆσιν, 689 ἀλλήλοισιν, 690 δοῦπος ἀμπέλαγος, 693 † ἀγνιάδη, 694 ὁράειν, 695 τοῦδε, 699 † ἱστοκεραίαν, 703 ἠρύσαντο, 705 † σίγα, 706 ὑπ' εἰρεσίοισι, 707 ἡμετέροισι, 710 † δια st. διὰ, 712 τρόπις aus τρόπος corrigirt, 714 οὔτε st. οὕτω, 715 πείρατ' st. πήματ', 718 in πλημμύρεται das erste μ aus ρ corrigirt, 720 ἀπενισάμεθ', 724 † ἤματα, ibid. † συνεχὲς, 734 † ἐπώνυμόν οἱ st. ἐπώνυμον οἱ, 739 ἔνι, 740 ἕλκον, 741 * βαρηάδος (βορηάδος R., βαριάδος Voss., Vind.), 742 * δὲ μισκύρης (δέ μιν σκύρης R., Voss., Vind., Θεμισκύρης vulgo), 743 † ἀμαζονίδων, 744 * τιβαρηνά (Τιβάρηνα R., Vind., Τηβάρηνα Voss.?, στυβαρήνα Voss.?, PAIC), 753 † φάσις st. Φᾶσις, 757 τε λεῶν · τρηχὺν τ', 758 φύληρας, 759 † τοῖσι, 761 ὄρθιον, 769 † δε st. δὲ, 772 ἄδην vor ἀνενείκατο fehlt, 776 μινύαισιν, ibid. ἐφήνδανε, 841 οὐδέ τοι οἱ, 849 ἔσσεταί ὑμῖν, 850 πρὸς vor πατρίδα fehlt, 852 πάρα- [κατα] φθιμένοισι, 853 πείθοισθε, ibid. οἶμαι st. ἐστιν, 854 τιν' st. τίν', 864 † εὐμελίης, 874 τετράγυιον, 888 παρθενίην τ' st. παρθενίην, 893 κῶας st. δέρας, 898 ὀργυιῶν, 913 ὑπὲρ γαλενοῖς, 919 † ἀριστερεῶν, 920

ἕρμειόν, ibid. *θεοειδὲς (θεοειδής R., Voss., Vind., θεουδής vulgo), 922 †πολιόν τ' st. πόλιόν τ', 923 μῆχος ^{κῆμος}, 925 †ἄλκυα, 927 μέσσῆν, 929 ἄρά οἱ, ibid. ἐπικρέματ', 933 ἀμφιπολεύοι, 935 ὕπνος, 942 *ἠδ' ὡς θῆρα πελώριον gleicht theils der Lesart des Vind. (πελώριον), theils der Vulgata (ἠδ' ὡς θῆρα), 946 †γουνάσωνται, 947 ὑπερίονα, 949 κρατέω, 955 †φυτρούς, 963 κάλχανθον, 964 φύλιον, 968 †ὀρφνινά, ibid. θεσσάμενος, 971 ἀλητῶ, 974 περιμήκετον, 986 †χαμάζε, 990 ἐρυμενοῦς, 1000 *κρυμνόθεν (πρυμνόθεν Voss., κρημνόθεν vulgo), 1006 σιγαλέοις, 1007 †κλῆξα, 1009 κητιάδα, 1014 χρυσαῖς, 1018 †φολίσι, 1022 ἧκ', 1029 *ἀλλ' οἱ (ἀλλά οἱ R., Voss., Vind., ἀλλὰ ὃς AIC, ἀλλά ἑ P. et inde a Stephano), 1030 †ἔκιχε, 1033 †ἐρυκλυτοῦ, 1041 κατ' εὐθύ, 1045 †ἀφραδέσι, 1048 *βουνώμαι (Βουνόμαι R., Voss., Vind., Βουνόμαι vulgo), ibid. *ἀγριῶται (ἀγριῶται R., ἀγροιῶται vulgo), 1051 †ἐριθείας, 1053 ἐνθάδε, 1055 †φάσις st. Φᾶσις, ibid. †εὐρυμένης, ibid. †ἀκαλαρείτης (aus ἀκαραρείτης corrigirt) st. ἀκαλαρρείτης, 1058 †ἦμαρ, 1059 †τριμμόροισι, 1060 †μεσσηγὺ, 1064 nach γελωνῶν ein τ' hinzugefügt, 1065 *γαῖτας (γαίτας R., Γέτας vulgo), 1068 ἐπὶ μὲν τοῖσι, 1080 δὲ st. δ', 1084 ἦγεν, 1087 οὐκ ἔτι, ibid. αἰπὺν, 1091 †ἔθορε, ibid. δισσῆσι d. i. δισσῇσι, 1094 οὐκ ἔτ', 1096 ἱδρῶ, ibid. *ἀποψύχοντες (ἀποψύχοντε Voss., ἀναψύχοντες Vind., ἀναψύχοντε vulgo), 1099 ἐπὶ, 1102 ἐξυπάτης, ibid. †μίρινθα, 1105 †σύρον, 1106 ἐλάτησιν, 1108 †βικτάων, ibid. *'κείνην (κείνην R., Voss., Vind., κλεινὴν vulgo), 1120 †ὁμιλικίην, 1121 ὑπ' st. ἐπ', 1125 †κιμερρίοισι, 1131 †ἄλπις, 1132 †κείνοισι, 1136 χρυσορόας corrigirt aus χρυροῤῥόας, 1138 †ὄχθαισι, 1140 †βέβριθε, ibid. †ἤματα, ibid. †συνεχές, 1142 ἠρείρισται, 1144 ἀποφθιμένοισιν, ibid. ἅλις ναύσια. 1162 *ποθ' ὑπ' ἀργώεσσι gleicht theils der Lesart des R. (ἀργώεσσι), theils der Vulgata (ποθ' ὑπ'), ibid. †ἡρμώσατο, 1167 ἄη st. αἰεὶ, ibid. †ἐριννῦς, 1175 ἐκ st. ἐν, 1180 †ἐριννῦν, 1184 θοῶν, 1187 τροφερὴν, 1189 ἐσαῦτις, ibid. *ἀναπνεύσασθαι (ἀναπεύσασθαι R., ἀναπνεύσεσθαι Voss., ἀναπλεύσεσθαι vulgo), 1190 †ἥλπετο (corrigirt aus ἥρπετο) st. ἥλπετο, ibid. ἐπήλυθεν st. ἐπήϊεν, 1192 ἀκαλορρόου, 1193 λιγγεὺς, ibid. †ὄπωπεν st. ὄπωπε (ο ist corrigirt aus?), 1195 ἀπείριτον hinter νέφος hinzugefügt, 1196 *δαίφρῶν (δαίφρων Voss., δαίφρον vulgo), 1205 νεῶν, 1209 *ἀνέτρεχε δ' αἶψ' ἀνορώων gleicht theils der Vulgata (ἀνέτρεχε), theils der Lesart von R., Voss., Vind., Par., Vrat. (ἀνορώων), 1210 ἐνθ' (ohne Accent), 1211 *ἐπὶ δεξιὰ (ἐπὶ δέξια R., ἐπιδέξια vulgo), 1212 ἤματι. 1215 πέτραισιν, ibid. ἂν δ' ἄρ', 1217 *διζήμενος εἴ τις σφε βροτῶν

γ' ἀπείρονα γαῖαν (διζήμενος wie Voss.(?), εἴ τις σφε βροτῶν wie R., Voss., Vind., γ' wie Vind.), 1220 τε nach ὁμογνήτῃ eingefügt, 1225 † ἀλύγκιοι, 1231 δειλή ohne vorhergehendes ἆ oder ὦ, ibid. * τί νυ σοι τοίην (τί νυ und τοίην wie R., Voss., Vind., σοι wie vulgo), 1237 ἀναγνίστησιν, ibid. * ἀλιτροσύναις, 1238 * μῦσος (μῖσος R., Voss., μύσος vulgo), 1239 † κροκάλοισι, 1241 * τοίω κεν λύθρω d. i. τοίῳ κεν λύθρῳ (κεν wie R., Voss., λύθρῳ wie die übrigen codd. [mit Ausnahme von R., Voss.]), 1244 † μέσῃ d. i. μέσῃ st. μέσσῃ, 1245 * ποτῆτος τετυγμένα τεύχε' ἔκειτο (ποτῆτος wie R., τεύχε' ἔκειτο wie vulgo), 1250 † διωνύσσοιο, 1253 ὄρθιος, 1254 σαρδῶον st. Σαρδῷον δ', 1255 τυρρηνικὰς, 1256 ἐπὶ st. ἐπεὶ, ibid. † λιλίβαιον, 1258 ἐρήτυε, 1262 * κατέχεν (κάτεχεν R., Voss., Vind., κατέσχεν edd. ant.), 1266 † πρεσβύστη, 1267 * εὐρυβίαν (εὐρυβίην R., Voss., Vind., εὐρυβία vulgo), 1268 † ῥύσατ', 1271 ἐφ' ὕπερθεν, 1275 ἐνθάδ', 1281 παλάμαισι, 1284 † δήρισαν, 1285 † ἐνοσίγαιος, 1286 κυανοχαίτα, 1288 γαῖαν st. πόντον, 1289 † ἔμμεναι, 1296 † ἀλιροθίοιο, 1297 πέτραι, 1302 † ἴδρυες, 1307 * ἐπ' εἰρεσίῃσιν (ἐπειρεσίῃσιν R., ὑπειρεσίῃσιν vulgo), 1308 ἀπειρεσίης d. i. ἀπειρεσίῃς, 1309 † ἐραύων, 1310 ἄγωνται, 1312 ἀτασθαλίαισιν, 1314 ἵκοντο st. ἔβαινον, 1315 † λῦτο, 1317 γένοιτο, 1318 † τελεσίνοος, 1322 ἠδ' st. ἴδ', 1326 † ἀλιτημοσυνάων, 1327 ἀρρήτῃ st. Ἀρήτῃ, 1329 * ἀπο ῥ' ὤσεσθαι (ἀπό ῥ' ὤσασθαι R., Voss., ἀποῤῥώσασθαι vulgo), 1330 † λύσαι, 1332 ὅτις, 1335 κλινθεῖσα, 1336 † ἤσχυνεν st. ᾔσχυνεν, 1345 ἐπι (ohne Accent) st. ἐπεὶ, 1346 * κρύπτοντες . . αἰδέσιμον (κρύπτοντες wie R., Voss., αἰδέσιμον wie R. und PAIC), 1350 ἕκαστοι μυθήσαντο st. ἐμυθήσαντο ἕκαστοι, 1352 ὦκ' ἐλύοντ', 1355 ἐξἀγορεύσω, 1362 τε nach ῥίμφα fehlt, ibid. κυανέαισι, 1363 εἰλπόμεθα, ibid. μελαινήοισιν, 1364 ἀγχόθεν, 1367 ἐπικικλήσκουσι, ibid. † περικτύονες, 1371 † μαλεώτιδας, 1372 ἔμελλεν, 1373 † ἐριννῦν, 1375 † ἐλισάμην, 1377 ἰαωλκὸν st. ἐπ' Ἰωλκὸν, 1379 ἀγακλυτοῖς, 1380 † κληΐδας.

Anmerkung. Präpositionen erscheinen im Strah. mit seltenen Ausnahmen wie 452 ἄπο, 739 ᾗ ἔνι (ᾗ ἐνὶ vulgo, ᾗ ἐπὶ H) nicht anastrophirt: daher περὶ (nicht πέρι H) 286, 411, 902, 1025, 1195, 1196, 1369 (1343 fehlt der Accent gänzlich) — ἀνὰ (ἄνα H) 453, ἀν (ἂν vulgo, ἐν H) 961, 1023 (ἄν H) — ἐνὶ (ἔνι H) 915, ἐν (ἒν H) 932, 1128 — ἐκ (ἒκ H) 1083, 1223, 1330 — ἐπὶ (ἔπι H) 278, 721, 1319 — ὑπ' (ὕπ' H) 57.

V. Anhang.

A. Unter den im Vorstehenden angeführten, dem Strah. eigenthümlichen Lesarten sind es folgende 23, durch welche von Hermann aufgenommene Aenderungen oder Conjecturen Bestätigung finden:

144 νόστου, 179 ἀσκληπιοῦ, 198 ἀρκαδίηθε, 252 κεκμηόσιν, 261 τ' ἠδὲ, 300 ἐπ' ἐσσομένοισιν, 321 ἄορα, 455 μινύησιν (?), 606 μειλίξαιντο, 607 ἀλέοιντο ἀνάσσης, 744 τιβαρηνά, 757 τε λεὼν · τρηχὺν τ', 776 ἐφήνδανε, 849 ἔσσεται ὑμῖν, 929 ἐπικρέματ', 1087 αἰπὺν, 1091 διϲσῆσι, 1211 ἐπὶ δεξιὰ, 1262 κατέχεν, 1268 ῥύσατ', 1284 δήρισαν, 1317 γένοιτο, 1332 ὅτις. Auch σαμοθράκην 29 (Σαμυφράκην vulgo) steht dem richtigen Σαμοθρήκην H zunächst. Endlich bietet Strah. allein in ἐσαῦτις 1189 die richtige Schreibung mit τ (ἐξαῦθις vulgo, ἔτ' αὖτις H).

Uebereinstimmung mit von Hermann (mit Recht) nicht aufgenommenen Conjecturen findet statt: 273 ὑπὸ τρόπι (Stephanus), 350 μίμνομεν (Schneider), 613 ἐπεσσομένοις (Schneider), 688 ἀργῆσιν (Schneider), 1210 ἐνθ' (ἔνθ' Gesner).

B. Nicht conjicirte richtige Lesarten des Strah., die wir der Reihe nach besprechen, sind: 591 τεινάμενος. Nach Sinn und Sprachgebrauch ist das Aoristparticip erforderlich; vgl. Il. δ 124 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ . . τόξον ἔτεινεν.

715 πείρατ' ὀλέθρου. Es kann kein Zweifel sein, dass die Lesart des Strah. προφυγόντες ἀδευκέα πείρατ' ὀλέθρου vor der Vulgata π. ἀ. πήματ' ὀλέθρου den Vorzug verdient; vgl. Il. η 402, μ 79, Od. χ 41 ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται, Od. χ 33 ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπτο. Der Plural πήματα (in der Il. nur zweimal, öfter in der Od.) nimmt in der alten epischen Sprache, die zumal in solch formelhaften Ausdrücken doch auch der Sprache des Orphischen Epos zur Grundlage dient, ein genetivisches Attribut nicht zu sich, dergleichen bei dem Singular πῆμα durch die explicativen Genetive κακοῖο (Od. γ 152), δύης (Od. ξ 338) allerdings gegeben sind.

853 τὸ καὶ πολὺ κέρδιον οἶμαι. Die Vulgate . . . κέρδιόν ἐστιν ist hervorgerufen durch den gleichen Versschluss 854 βασιλεύτερός ἐστιν. Das vom Strah. gebotene οἶμαι bedarf der unepischen Form wegen blos der Aenderung in οἴω, das bei

Homer und Hesiod (scut. 111) mit Ausnahme von Il. φ 533, ψ 310 οἴω λοίγι' ἔσεσθαι gleichfalls stets am Versende erscheint. Beachtung verdient aber auch die ebenfalls nur dem Strah. eigentümliche Variante im selben Verse: εἰ δέ κε μοι πείθοισθε (πίθησθε R., πείθησθε vulgo H). Vgl. Lange ‚der homerische Gebrauch der Partikel εἰ‘ p. 183 und das Beispiel Od. ο 545 p. 192. Was die Construction der Verse 853—856 betrifft, so ist mit Gesner τὸ καὶ πολὺ κέρδιον οἴω als parenthetischer Zusatz (vgl. Il. ε 201) und ὃ καὶ γέρας ἔσσεται ὑμῖν als anakoluthische Apodosis zu fassen: worauf nicht nur der Parallelismus der Worte εἰ δέ κέ μοι πείθοισθε . . . ὃ καὶ γέρας ἔσσεται ὑμῖν mit 851 f. εἴ νύ κε . . ὑποκλίνοιτε[1] φάλαγγι . . . τότε νῆα καταφθιμένοισι κεάσσω, sondern auch das καὶ vor πολὺ κέρδιον hinweist. Die im Hinblick auf Stellen wie Od. υ 381, Il. η 28 ἀλλ' εἴ μοί τι πίθοιο, τό κεν πολὺ κέρδιον εἴη vorerst bestechende Annahme, als sei τὸ καὶ πολὺ κέρδιον οἴω (dann wäre καὶ steigernd) Nachsatz zu εἰ δέ κέ μοι πείθοισθε,[2] verwickelt in Schwierigkeiten wegen der folgenden Worte κρίναντες bis ἔσσεται ὑμῖν. (Κρίναντες bis χρύσειον nachträgliche Fortsetzung der Protasis εἰ δέ κέ μοι πείθοισθε? oder Aposiopese hinter χρύσειον oder Ellipse eines aus dem Zusammenhange zu ergänzenden Prädicates zu κρίναντες? beides wäre hart). Schneider folgt dieser Auffassung, die er durch die Aenderung κρίνατε νῦν τὸν ἄριστον zu ermöglichen sucht; aber auch dann würde zu derselben allenfalls das οἶμαι des Strah., nicht aber wohl die von Schneider wie von allen Herausgebern beibehaltene Vulgata ἐστιν stimmen, wofür vielmehr ἔσται zu erwarten wäre. — Uebrigens dürfte in den der eben besprochenen Stelle vorangehenden Versen 847—852 ohne die vielen und tief einschneidenden Aenderungen Hermanns auszukommen sein bei folgender Fassung, bei der ich blos das überlieferte ὥς κεν 849 in οὐ γὰρ ändere:

εἰ μὲν δὴ Κόλχοισιν ἀρηϊφάτοισιν ἐσάντα
μαρναμένοις ἐπιθεῖσθον, ἀποφθίσειν μένος ἄνδρας

[1] So Strah. und Ruhnk., ὑποκλίνητε vulgo. Hermanns ὑποκλίνθητε (vielmehr ὑποκλινθῆτε) ist unnöthige Aenderung, da nach Analogie von κλίνω, ἐκκλίνω auch ὑποκλίνω intransitiv (‚unterliege‘) gefasst werden kann.

[2] Auch für diesen Fall passt der Optat. πείθοισθε vortrefflich, ob wir ihn nun als Potentialis oder als Optat. der indirecten Darstellung (wegen οἴω, vgl. Il. α 59) erklären.

ἔλπεσθ᾽· οὐ γὰρ ἀδήριτον γέρας ἔσσεται ὑμῖν
κῶας ἀειρομένους ἰέναι πρὸς πατρίδα γαῖαν·
εἰ δέ νυ παῦροι ἐόντες ὑποκλίνοιτε φάλαγγι
ἡμετέρῃ, τότε νῆα καταφθιμένοισι κεάσσαι.

Hiernach unterscheidet Aietes zwei Möglichkeiten und nimmt bei der ersteren wieder zwei Fälle an. ‚Solltet ihr die zur Gegenwehr entschlossenen Kolcher angreifen, dann erwartet (habt ihr zu erwarten), dass dieser Muth (unter allen Umständen d. h. auch wenn ihr sieget) euch Leute kosten wird — denn ohne Kampf und Verluste werdet ihr sicherlich nicht mit dem Ehrenpreise des Vliesses in die Heimat zurückkehren —; wenn ihr aber bei eurer geringen Anzahl unserer Streitmacht unterliegen solltet, dann (habt ihr zu erwarten), dass wir den Vernichteten das Schiff zertrümmern.‘ Jetzt wird dem Gesagten der zweite Hauptfall gegenübergestellt (853—856): ‚Würdet ihr aber mir folgen — was ich (euch nicht nur rathe, sondern) auch für das bei Weitem erspriesslichere ansehe —: so wird, sobald ihr den Besten auswählet, damit er die von mir aufgegebenen Kämpfe bestehe, euch dies (möglicher Weise und zwar ohne Verluste) auch den Ehrenpreis eintragen (wie etwaiger verlustvoller Sieg im Massenkampfe)‘. — Der Infinitiv ἀποφθίσειν 848 hängt also von dem imperativisch zu fassenden ἔλπεσθ᾽ ab, das zu κεάσσαι zu ergänzen. Als Subjectsaccusativ zu κεάσσαι ist αὐτὴν (φάλαγγα ἡμετέρην) aus φάλαγγι ἡμετέρῃ zu entnehmen. Ἔλπεσθαι, mit Bezug auf Unerwünschtes gebraucht, steht auch Il. ν 8.

1006 σιγαλέοις. Dass diese Lesart des Strab. die einzig richtige ist, lehrt der Augenschein; denn nicht blos paläographisch betrachtet finden die Corruptelen σιγαλέῃς R., Vind., σιγαλέοι (darüber geschrieben σιγαλέῃς) Voss., σιγαλέως vulgo in σιγαλέοις ihre Einheit: es wird dasselbe auch durch den poetischen Ausdruck (‚die leisen Lippen‘), durch Wortparallelismus (σιγαλέοις . . . ὑπὸ χείλεσι mit ἐξ ὑπάτης χέλυος 1005) und Wortsymmetrie (d. h. die anmuthige Verschränkung der Epitheta: φωνὴν σιγαλέοις ἄφθεγκτον ἐμοῖς ὑπὸ χείλεσι), endlich durch den Reim in der Cäsur des zweiten und vierten Fusses σιγαλέοις

— ἐμοῖς)[1] empfohlen, den wir als bewusst onomatopöische Nachahmung des Schlummerliedes ansehen dürfen: so dass was Gesner mit feinem Gefühle in Bezug auf v. 1005 bemerkt ‚ceterum miram mihi suavitatem habere hic versus videtur ex eo quod verbis omnibus ostendit et exprimit neniam somni conciliatricem' auch auf v. 1006 volle Anwendung findet. Man beachte auch, wie gut das Epitheton σιγαλέοις (weit besser als Hermanns σιγαλέην mit φωνήν) mit der durch die absichtliche Wahl der Präposition ὑπὸ angedeuteten leisen Bewegung der Lippen zusammenstimmt, ‚unter denen hervor' die Laute des Liedes sich hindurchpressen müssen. Vor der angeführten Conjectur Hermanns hat die Variante des Strah. auch den Vorzug einer mehr übersichtlichen Vertheilung der Worte und der Entlastung des mit Attributen überladenen Accusativs φωνήν voraus.

1377 Ἰαωλκόν. Vulgo: ἐπ' Ἰωλκόν. Wegen der gewählteren Wortform und Construction ist die Lesart des Strah. der Vulgate vorzuziehen. V. 838, wo ebenso ἐυκτιμένην ἐς Ἰωλκόν überliefert ist, stand leider auf dem im Strah. vernichteten Blatte.

C. Unter die beachtenswerthen Lesarten des Strah. rechne ich:

279 ἀρτύσαντες (ἀρτήσαντες vulgo H). Da ἀρτύνω (allerdings im Med.) gerade von dem Befestigen der Ruder an Riemen gebraucht wird (Od. δ 782, θ 53 ἠρτύναντο δ' ἐρετμὰ τροποῖς ἐν δερματίνοισι), so liesse sich auch hier ἐπὶ δ' αὖτ' οἴηκας ἔδησαν πρυμνόθεν ἀρτύσαντες rechtfertigen, obwohl die homerische Sprache vom St. ἀρτυ nur Präsens und Imperfectum bildet, den Aorist dagegen vom St. ἀρτυν. Sonst aber sind bekanntlich Formen wie ἤρτυσα, ἀρτύσω keine Seltenheit (vgl. Kühner, Ausf. Gramm. I, p. 779). Paläographisch von Interesse ist, dass im Strah. ebensowohl η statt des richtigen υ, wie umgekehrt υ st. η sich geschrieben findet: 358 κῆτος st. κύτος, 642 ὑπείγετ' st. ἠπείγετ'.

---

[1] vgl. die Reime in der Cäsur des zweiten und vierten Fusses Il. α 549, 597, 599, γ 188, Od. κ 145 — in der Cäsur des dritten und fünften Fusses Od. κ 83, Il. μ 267.

502 ἕκαστος. Nach dem Grundsatze, dass im Allgemeinen die gewähltere Ausdrucksweise gegen die planere und geläufigere zu schützen sei, da ja immer Verdrängung jener durch diese das von vornherein wahrscheinliche ist: dürfte das δόρπου μεμνήμεθ' ἕκαστος des Strab. statt der Vulgate δ. μ. ἕκαστοι in den Text aufzunehmen sein. Aus der grossen Zahl der homerischen Stellen, an denen ἕκαστος neben dem Plural als distributive Apposition sich findet, hebe ich nur jene hervor, wo der Singular ἕκαστος neben der 1. plur. erscheint: Il. ε 878 καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος, λ 731 καὶ κατεκοιμήθημεν ἐν ἔντεσιν οἷσιν ἕκαστος, ξ 87 ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος, Od. χ 57 f. τιμὴν . . ἄγοντες . . ἕκαστος χαλκόν τε χρυσόν τ' ἀποδώσομεν. (Aber Od. ι 164 ἕκαστοι ἠφύσαμεν mit vorangestelltem ἕκαστοι.) Gerade in Verbindung mit der ersten Person des Plurals scheint der genauere Sprachgebrauch den Singular ἕκαστος vorgezogen zu haben, da es dem Sprechenden näher liegt, sich als Individuum aus der Mehrheit auszuscheiden, als mit derselben durch ἕκαστοι zusammenzufassen.

583 ποδωκείης θ' (corrigirt aus τ') ἕνεκα σφῆς. Dies die wahrscheinlich richtige Lesart des Strab. Ruhnk. und Vind. haben ποδωκείης τ' εἵνεκα σφῆς. Hermann lässt mit der Vulgate die Conjunction weg und schreibt unmittelbar vorher θάσσονί οἱ σταδίοισι statt des in allen codd. (auch im Strab.) überlieferten θάσσοντι στ. Doch ist θάσσοντι eher in θάσσονί τε zu ändern. Um das doppelte τε zu erklären, müssen die Worte ποδωκείης θ' ἕνεκα σφῆς allgemein gefasst werden. Iason gab dem Peleus als Siegespreis einen Purpurmantel, weil er bei den Leichenspielen in der Rennbahn schneller war (nämlich als alle anderen — θάσσονι sc. πάντων τῶν ἄλλων συναγωνισάμενων) und überhaupt zur Anerkennung seiner auch sonst immer bewährten ποδωκείη.

740 ἕλκον. Bei dieser Variante des Strab. entfällt die constructio ad sensum, die nach der Vulgata ἕλκων (mit Bezug auf Ἅλυός τε ῥέεθρον) anzunehmen ist.

Demnach bietet Strab. allein an 23 Stellen Lesarten, die Hermann als Conjecturen aufgenommen hat (die wichtigsten sind 321 ἄορα st. ἄρα, 757 τε λεὼν · τρηχύν τ' st. τελέων · τρηχὺν δ', 1087 αἰπὺν st. λυγρὸν vulgo, ἐποὺν Voss.) und an neun Stellen theils sicherlich richtige (5), theils brauchbare Varian-

ten (4), während nach den Angaben Hermanns Ruhnk. allein und Voss. allein an je 21 (den oben p. 471 f. angeführten), Ruhnk. und Voss. an 7 Stellen (oben p. 473) von der Vulgata abweichende und von Hermann aufgenommene Lesarten haben: ein Verhältniss, das den Werth des Strah. gewiss in günstigem Lichte erscheinen lässt.

Anmerkung. Einige der dem Strah. eigenthümlichen Corruptelen beruhen auf homerischen Reminiscenzen: so 686 περίφρων πηνελόπεια st. π. Καλλιόπεια, 1106 παρὰ ξεστῇς ἐλάτῃσιν (nach Od. μ 172 ξεστῇς ἐλάτῃσιν, vgl. Il. η 5 εὐξέστῃς ἐλάτῃσιν), 1195 das vor ἐστεφάνωται eingeschobene ἀπείριτον (nach Od. κ 195 ἀπείριτος ἐστεφάνωται), 1288 κατ' ἀπείρονα γαῖαν st. πόντον (πόντον ἀπείρονα findet sich zwar auch Od. δ 510, aber die Verbindung ἀπείρονα γαῖαν ist viel geläufiger) und wohl auch 610 τανυφλοίου ἐλαίης st. ἐλάτης, wo dem Schreiber τανυφύλλου ἐλαίης Od. ψ 195 vorschwebte. Ἡμιθέοις μερόπεσσι 456 vgl. mit hymn. XXXI, 19 μερόπων γένος ἀνδρῶν ἡμιθέων. (Vgl. das καλὰ ῥέεθρα 989 des Voss. st. θύρετρα.)

Merkwürdig ist auch 9 ὄφρα σ' st. ἔφρασ', 116 ἐξανιόντα st. ἐξανύοντα, 167 ἐπόρουσε st. ἐπόρευσε vulgo, 893 κῶας st. δέρας, 1190 ἐπήλυθεν st. ἐπήϊεν.

Nachwort. Aus der praefatio zu Abel's Ausgabe der Lithika (Berlin 1881, Calvary), auf die mich Prof. Kvíčala freundlichst aufmerksam macht, erhalten wir Kunde von dem liber Ambrosianus B 98 sup., der auch die Orphischen Argonautika enthält. Nach der Werthschätzung desselben durch Abel (‚omnium autem quotquot extant codicum praestantissimus est liber Ambrosianus B 98 sup. (mihi A) quem proxima hieme Mediolani inveni et accuratissime bis cum Hermanni editione contuli') darf man weiteren Mittheilungen (über die Argonautika) mit Spannung entgegensehen. Abels epistula ad Aemilium Thewrewk de Ponor (Budapestini 1879) blieb mir trotz vieler Bemühungen unzugänglich.

IX. SITZUNG VOM 30. MÄRZ 1881.

Der mährische Landesausschuss übersendet den 9. Band des von dem Landeshistoriographen Dr. Beda Dudík verfassten Werkes: ‚Mährens allgemeine Geschichte'.

Durch Herrn Director Alexander Szilágy in Budapest wird eine Abhandlung des Herrn Carl Goos, welche betitelt ist: ‚Dacia Trajana. Geographie und Geschichte des Trajanischen Daciens' mit dem Ersuchen um ihre Veröffentlichung eingesendet.

Die Abhandlung wird der historischen Commission überwiesen.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Akademie der Wissenschaften, königl. baierische, zu München: Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. Heft IV und V. München, 1880; 8⁰.

Gesellschaft, historisch-antiquarische, von Graubünden: X. Jahresbericht. Jahrgang 1880. Chur; 8⁰.

Joanneum, St. L.: Das Landes-Zeughaus in Graz. Leipzig, 1880; gr. 4⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band, 1881, III. Gotha; 4⁰.

Morgenländische Studien: Wissenschaftlicher Jahresbericht vom Jahre 1878. I. Hälfte. Leipzig, 1881; 8⁰.

Santiago de Chile: Anales de la Universidad. 1ª seccion. — Memorias científicas i literarias. Entrega correspondiente al mes de enero 1878 á junio di 1879. Santiago de Chile, 1878/79; 8⁰. — 2ª seccion. — Entrega correspondiente al mes de enero 1878 á junio di 1879. Santiago de Chile, 1878/79; 8⁰. — Sesiones ordinarias de la Camara de Senadores en 1878. No. 1. gr. 4⁰. — Sesiones estraordinarias en 1878. No. 2. gr. 4⁰ — Sesiones ordinarias de la Camara de Diputados en 1878. Nos 1 i 2. — Sesiones estraordinarias en Mayo de 1878. gr. 4⁰. — Memoria de Relaciones esteriores i de Colonizacion presentada al Congreso nacional de 1879. Santiago, 1879; 8⁰. — Memoria del Ministro de Justicia, Culto e Instruccion publica presentada al Congreso nacional de 1879. Santiago, 1879; 8⁰. — Memoria de Ministro del Interior presentada al Congreso nacional de 1879. Santiago, 1879; 8⁰. — Memoria del Ministro de Hacienda presentada al Congreso nacional de 1879. Santiago, 1879; 8⁰. — Anuario estadistico correspondiente a los años de 1876 i 1877. Tomo XIX. Santiago de Chile, 1878; Folio. — Estadistica agricola correspondiente a los años de 1877 i 1878. Santiago de Chile, 1879; Folio. — Estadistica bibliográfica de la Literatura chilena. Tomo segundo. Santiago de Chile, 1879; Folio. — Cuenta jeneral de las Entradas i Gastos fiscales en 1878. Santiago de Chile, 1879; gr. 4⁰. — Jeografia nautica i Derrotero de las costas del Peru. Entrega 1ª—3ª. Santiago, 1879; 8⁰. — Lei de Presupuestos de los Gastos jenerales de la Administracion publica de Chile para el año de 1879. Santiago de Chile, 1879; 4⁰. — Noticias sobre las Provincias del Litoral correspondiente al Departamento de Lima i de la Provincia constitucional del Callao. Santiago, 1879; 8⁰. — Noticias de los Departamentos de Tacna, Moquegua i Arequipa i algo sobre la Hoya del lago Titicaca. Santiago de Chile, 1879; 8⁰. — Noticias del Departamento litoral de Tarapacá i sus Recursos. Santiago, 1879; 8⁰. — Lei de Contribucion sobre los Haberes i Decreto reglamentando su ejecucion. Santiago, 1879; 8⁰. — Proyecto de Código rural par la republica de Chile. Santiago, 1878; 8⁰. — Tarifa de Avalúos que deberá rejir en las Aduanas de la Republica de Chile desde al 11 de enero del año 1879. Valparaiso, 1878; 4⁰.

Society the American geographical: Bulletin. 1880. Nr. 2. New-York, 1881; 8⁰.

Verein, militär-wissenschaftlicher, in Wien: Organ. XXII. Band, 2. u. 3. Heft. Wien, 1881; 8⁰.

— historischer, für Schwaben und Neuburg: Zeitschrift. VII. Jahrgang, 13. Heft. Augsburg, 1880; 8⁰.

X. SITZUNG VOM 6. APRIL 1881.

Die Stadtbibliothek zu Lübeck spricht den Dank aus für die ihr im Austausche überlassenen Publicationen der Classe.

Herr Dr. Eduard Reichl in Eger ersucht um eine Subvention zur Ausführung einer Reise nach Schleiz und Gera behufs einer Durchforschung der dortigen Archive für eine Geschichte der Städte Neudeck und Königswarth-Sandau.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Academia, Real de bellas artes de San Fernando: Boletin. Año primero. Nos 1 e 2. Madrid, 1881; 8⁰.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: Comptes rendus des séances de l'année 1880; 4e Série, Tome VIII. Bulletin d'Octobre—Novembre—Décembre. Paris, 1881; 8⁰.

Akademie, kongl. vitterhets historie och antiquitets: Antiquarisk Tidskrift för Sverige. 6. Deelen, 4. Häftet. Stockholm, 1881; 8⁰.

Central-Commission, k. k. statistische: Statistisches Jahrbuch für das Jahr 1878. VIII. Heft. Wien, 1881; 8⁰. — Für das Jahr 1879. VII. und IX. Heft. Wien, 1881; 8⁰. — Ausweise über den auswärtigen Handel der österreichisch-ungarischen Monarchie im Jahre 1879. XL. Jahrgang, 1. Abtheilung. Wien, 1881; gr. 4⁰.

Erdélyi Muzeum: VIII. évfolyam, 1., 2. e 3. sz. 1881; 8⁰.

Faculté des Lettres de Bordeaux: Annales. 2e Année, No 4. Décembre 1880. Bordeaux, Paris, Berlin; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band, 1881. IV. Gotha, 1881; 4⁰. — Ergänzungsheft Nr. 64: Fischer, Die Dattelpalme. Gotha, 1881; 4⁰.

Museum, städtisches, Carolino-Augusteum zu Salzburg: Jahresbericht für 1880. Salzburg; 8⁰.

Verein für hamburgische Geschichte: Mittheilungen. III. Jahrgang mit Register für Jahrgang I—III. Hamburg, 1881; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 6. Ausserordentliche Beilage Nr. 5. Wien, 15. März 1881; 8⁰.

XI. SITZUNG VOM 4. MAI 1881.

Von Herrn Dr. Immanuel Löw wird das mit Unterstützung der k. Akademie der Wissenschaften erschienene Werk: ‚Aramäische Pflanzennamen‘ vorgelegt.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier übersendet eine von ihm verfasste Abhandlung: ‚Lebensbeschreibungen von Heerführern und Würdenträgern des Hauses Sui‘ mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Denkschriften.

Von Herrn Dr. Vincenz Goehlert in Graz wird eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Die Dynastie Capet, eine statistische Studie‘ mit dem Ersuchen um ihre Aufnahme in die Sitzungsberichte eingesendet.

Die Abhandlung wird einer Commission zur Begutachtung überwiesen.

Das w. M. Herr Dr. Büdinger legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung vor, welche den Titel führt: ‚Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke, eine universalhistorische Studie.‘

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Accademia, R. dei Lincei: Atti. Anno CCLXXVII, 1879—80. Serie terza. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologique. Vol. IV e V. Roma, 1880; 4⁰.

Akademie der Wissenschaften, königlich preussische, zu Berlin: Monatsbericht. December 1880. Berlin, 1881; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, ungarische, in Budapest: Almanach für 1881. Budapest, 1881; 8⁰. — Értesitő. 13. Jahrgang, Nr. 7, 8; 14. Jahrgang, Nr. 1—8. Budapest, 1879 und 1880; 8⁰. — Literarische Berichte aus Ungarn. IV. Band, Heft 1—4. Budapest, 1880; 8⁰. — Revue, ungarische. 1881, Heft 1 und 2. Leipzig und Wien, 1881; 8⁰. — Évkönyvei. XVI. Band, 6. Heft. Budapest, 1880; Folio. — Szász K., Gróf Széchenyi Istvan és az Akademia megalapitása. Budapest, 1880; 8⁰. — Archaeologiai Értesitő. XIII. Band. Budapest, 1879; 8⁰. — Archaeologiai Közlemények. XIII. Band. N. F. 10. Band, 2. Heft. Budapest, 1880; Folio. — Értekezések á nyelv- és széptudományok köréből. VIII. Band, Nr. 5 bis 10; IX. Band, Nr. 1, 2. Budapest, 1879, 1880, 1881; 8⁰. — Értekezések á társadalmi tudományok köréből. V. Band, Nr. 9; VI. Band, Nr. 1—8. Budapest 1879 und 1880; 8⁰. — Értekezések á történelmi tudományok köréből. VIII. Band, Nr. 10; IX. Band, Nr. 1, 2. Budapest, 1880; 8⁰. — Magyarországi régészeti emlékek. IV. Band, 1. und 2. Theil. Budapest, 1879; Folio. — Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae. VI. Band (1608—1614). Budapest, 1880; 8⁰. — Monumenta Hungariae Historica. II. Abth., 30. Band, mit Supplement. Budapest, 1880, 1881; 8⁰. — Nyelvtudományi közlemények. XV. Band, 3. Heft; XVI. Band, 1. Heft. Budapest, 1879 und 1880; 8⁰. — Abel, J., Adalékok á Humanismus történetéhez Magyarországon. Budapest, 1880; 8⁰. — Kuun, G., Codex Cumanicus. Budapestini, 1880; 8⁰. — Pesty, F., Az eltünt régi vármegyék. I. und II. Band. 1880; 8⁰. — Szilady, A., Temesvári Pelbárt élete és munkái. Budapest, 1880; 8⁰. — Régi magyar költök tára. II. Band. Budapest, 1880; 8⁰. — Thaly, K., Ocskai László II. Rákoczi Ferencz fejedelem dandárnoka és á felsö-magyarországi hadjáratok 1703—1710. Budapest, 1880; 8⁰. — Torma, K., Repertórium Dacia régiség-és felirattani irodalmához. Budapest, 1880; 8⁰. — Wenzel, G., Magyarország bányászatának kritikai története. Budapest, 1880; 8⁰.

Gesellschaft, k. k. geographische in Wien: Mittheilungen. Band XXIV (N. F. XIV), Nr. 3. Wien, 1881; 8⁰.

— königliche, der Wissenschaften, zu Göttingen: Abhandlungen. XXVI. Bd. vom Jahre 1880. Göttingen, 1880; 4⁰. — Göttingische gelehrte Anzeigen, 1880. II. Band. Göttingen; kl. 8⁰.

Müller, F. Max: The Dhammapada. A collection of verses being one of the canonical books of the Buddhists. Oxford, 1881; 8⁰.

Verein für Lübeckische Geschichte und Alterthumskunde: Urkundenbuch der Stadt Lübeck. I. Theil. Lübeck, 1843; 4⁰. — II. Theil, 1.—16. Lieferung. Lübeck, 1854—1859; 4⁰. — III. Theil, 1.—12. Lieferung mit Register. Lübeck, 1864—1871; 4⁰. — IV. Theil, 1.—12. Lieferung. Lübeck, 1870—1873; 4⁰. — V. Theil, 1.—10. Lieferung. Lübeck, 1875—1877; 4⁰. — VI. Theil, 1.—11. Lieferung. Lübeck, 1878—1881; 4⁰. — Siegel des Mittelalters aus den Archiven der Stadt Lübeck. 1.—10. Heft. Lübeck, 1856—1879; 4⁰. — Zeitschrift. Band I, Heft 1—3. Lübeck, 1855—1860; 8⁰. — Band II, Heft 1—3. Lübeck, 1863—1867; 8⁰. — Band III, Heft 1—3. Lübeck, 1870—1876; 8⁰. — Band IV, Heft 1. Lübeck, 1881; 8⁰.

Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke,

eine universalhistorische Studie

von

Max Büdinger,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Wie bei anderen Völkern auf frühen Entwicklungsstufen, so ist man auch bei dem indogermanischen Urvolke nicht geneigt, eine erhebliche Fähigkeit zu Abstractionen [1] anzunehmen, welche über die Vorstellungen von Gottheit hinausreiche. Das bis jetzt herausgeschälte Sprachgut mag eine solche Auffassung begünstigen.

In der That scheint sie aber trotzdem für das indogermanische Volk wenig Grund zu haben, selbst wenn man — worüber mir ein Urtheil nicht zusteht — auf dem Wege der Sprachvergleichung zu einem Gegenbeweise niemals kommen sollte. Denn der Reichthum, welchen die vornehmsten indogermanischen Einzelsprachen an Abstracten in ihren ältesten Denkmalen aufweisen, dürfte jene Annahme schon an sich bedenklich erscheinen lassen.

Ich habe nun zunächst festzustellen gesucht, wie weit die beiden so eng verbundenen und einander ergänzenden Vorstellungen von Zeit und Raum [2] als ein ursprüngliches und für

[1] Noch 1841 stellt Romagnosi als allgemeines Axiom den Satz auf: ‚es gibt keine abstracten Begriffe im eigentlichen Sinne des Wortes; der menschliche Intellect zieht nichts aus denselben hervor'. Karl Werner, Kant in Italien (Denkschr. der kais. Akademie Bd. XXXI) 281.

[2] Zuerst scheint doch Zeno von Elea diese Zusammengehörigkeit erkannt zu haben (vgl. Brandis, griechisch-römische Philosophie, 1835, I, 413 und 415). Von ihm wohl unabhängig bemerkt Locke: to measure motion space is as necessary to be considered as time. — — They . . . are made use of, to denote the position of finite real Beings in respect one to another in those uniform oceans (man meint, eine buddhistische Schrift zu lesen) of Duration and Space. An essay concerning human understanding (London 1785) I, 149, 156.

die Auffassung von den übersinnlichen Dingen erhebliches Gemeingut des indogermanischen Völkerzweiges nachweisbar seien.

Die Frage schien mir um so wichtiger für die Universalhistorie zu sein, als die Begriffe von Raum und Zeit in gewissem Sinne den Ausgangspunkt der metaphysischen Betrachtungen in der neuern [1] Philosophie bilden. Da sie Geister von solcher Bedeutung wie Locke und Leibniz, Hume und Kant [2] eingehend beschäftigt haben, so schien es mir für den grossen Zusammenhang der Dinge mannigfachen Aufschluss gewähren zu können, wenn sich feststellen liesse, wie weit indogermanische Eigenart gleichsam von Anbeginn an in diesen Begriffen wie in der Sprache selbst eine Aeusserung ihrer Lebensthätigkeit gefunden hat.

Auf die Thatsachen, dass hier eine Grundanschauung vorliegt, deren Ausdruck ausser aller Willkür stehe, hat zuerst unser Ehrenmitglied Herr Rudolf Roth in zwei Abhandlungen aus den Jahren 1851 und 1866 aufmerksam gemacht. In beiden hat sich derselbe jedoch mehr auf die sprachwissenschaftliche und religionsphilosophische Feststellung des Thatbestandes vom indischen Gesichtspunkte aus und in der zweiten Abhandlung auch auf indisches Forschungsgebiet beschränkt.

Für meine heutige Betrachtung dürfte es sich empfehlen, zunächst von den Thatsachen auszugehen, welche eben in dieser spätern der beiden Abhandlungen besprochen sind: ,Ueber die Vorstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit'. [3]

Wir dürfen hier die Vorstellung bei Seite lassen, welche in dem Schicksale nichts ausserhalb des Menschen Stehenden erkennt, sondern nur das ,Karman', das ,Werk', d. h. ,die Summe des Verdienstes und der Schuld' der Seele während aller ihrer bisherigen Existenzen. Denn es ist ja einleuchtend, dass eine solche Vorstellung erst entstehen konnte, als die

---

[1] Galluppi hat freilich den Ursprung der betreffenden Anschauungen mindestens bei Kant auf Xenophanes und Gorgias zurückzuführen gesucht. Werner a. a. O. 292.

[2] Zeit und Raum ,sind Beide zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich'. Kritik der reinen Vernunft (ed. Erdmann 1878) S. 67.

[3] Festschrift für Bopp. Tübingen 1866.

ganze Seelenwanderungslehre von dem Brahmanenthume geboren worden war. Gerade auf diesem Denkgebiete dürften freilich uralte Vorstellungen vom Unrechte und der Bestrafung die Quelle so seltsamer Theorien bieten und nicht nur ausgebildete Rechtsbegriffe des indogermanischen Volkes,[1] sondern auch seine Fähigkeit abstracten Denkens einigermassen darlegen.

Die zweite unter den in der Spruchweisheit vorkommenden Benennungen des Schicksals ist für uns schon verwerthbar. Es ist die, welche sich an ,den Begriff der Zutheilung, Ordnung, Festsetzung', den ,Vidhi' anknüpft und[2] sonach von der Erscheinung des Geschickes ausgeht. Mit diesem Sinne des Namens berührt sich aber, wie mir scheint, einerseits die Bezeichnung zweier indischer Urgottheiten oder Kinder der Unendlichkeit (vgl. unten S. 509), d. h. zweier Aditja's: des Bhaga — welches Wort in den iranischen und slavischen Sprachen ,appellativisch Gott bedeutet' — und des Ança, da Jener den ,Austheiler', dieser den ,Vertheiler' bezeichnet. Anderseits darf hier wohl erinnert werden, dass auch unser deutsches Wort ,Zeit', altnordisch tiđ, englisch tides (die Gezeiten), zu indogermanisch dâ, d. h. ,theilen', gesetzt wird;[3] ist dies richtig, so wäre eben gerade die Zutheilung der ursprüngliche indogermanische Begriff der Zeit und die uns hier beschäftigende indische Bezeichnung des Schicksals als Vidhi entsprechend. Wie nahe der Letztere dem Begriffe der griechischen Themis steht, wird noch zu erörtern sein.

Die verbreitetste Bezeichnung ist aber ,Daiva, das Göttliche'. Es wird dieses Wort in einem gerade für unsere Zwecke

---

[1] A. Kaegi in Fleckeisen's Jahrbüchern für klassische Philologie 1880, Heft VII, S. 448 erinnert hiebei an skt. âgas, gr. ἄγος; skt. apaciti, gr. ἀπότισις.

[2] Derselbe, über den Rigveda, im Programme der Züricher Kantonschule 1879, S. 47 führt das im Texte Bemerkte glücklich aus; dieser Abhandlung entnehme ich auch das im Folgenden über Bhaga und Ansa Gesagte.

[3] August Fick, vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 3. Aufl. (1874), III, 114. Ob altslavisch vrêmę (Zeit) nicht am Ende doch mit vrêti (Präs. Indicativ: vriją, vrêsi u. s. w.) schliessen, auch sprudeln, glühen (Miklosich s. v.) zusammenhängt? G. Curtius, griechische Etymologie (5. Aufl. 1879), stellt übrigens S. 550 vrêti zu Sanskritwurzel var umschliessen, lithauisch su-verti schliessen, griechischer Wurzel ϝελ (εἴλω) schliesse ein. Ueber vrŭtĕti und vrêsti vgl. unten S. 499.

besonders belehrenden, von der Bedeutung sonstiger Gottheiten abweichenden Sinne gebraucht: für ‚eine unpersönliche, die Götter ausschliessende Macht‘.

Das Schicksal wird aber viertens auch der ‚Kâla‘, die Zeit, genannt. Dieses Wort kommt, wie Herr Roth ausdrücklich hervorhebt, ‚in den frühesten Texten nicht vor und scheint ursprünglich die bestimmte Zeit, den Zeitpunkt, Endpunkt zu bezeichnen‘.

Umsomehr lasse ich daher dahin gestellt, ob die von anderer Seite vermuthete Verwandtschaft des Wortes mit Kronos irgend begründet sei; dass aber Kronos mit der Zeit ursprünglich nichts zu schaffen hatte, braucht wohl, trotz Welcker's verehrten Andenkens, kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden; der ganze Kronosmythus bleibt daher aus dem Kreise dieser Untersuchungen ausgeschlossen.

Zur Ergänzung des Verständnisses der Bezeichnung kâla für das Schicksal glaube ich noch Folgendes bemerken zu dürfen. In einem späten Liede [1] auf den Kâla wird in wüster Bildermasse der Gedanke alles Geschehens in der Zeit ausgeführt. Hier findet sich aber die merkwürdige und vielleicht alte Wendung (Vers 4 und 5): ‚es gibt keine der Zeit überlegene Gewalt; Zeit erzeugte Himmel und Erde; [2] von der Zeit in Bewegung gesetzt, sind Vergangenheit und Zukunft vorhanden‘.

Mit dem bisher Erörterten dürfte nun sehr wohl stimmen, wie bei den Nordgermanen der Begriff des Schicksals ausgedrückt wird. Dieser unserer modernen Bezeichnung [3] oder der griechischen Anangke, Heimarmene entspricht wohl zunächst Nauđr (Nothwendigkeit); aber auch Aldr, d. h. Zeitalter, wird

---

[1] Atharvaveda XIX, 53 bei Muir, original Sanskrit texts V, 408. Muir sagt: a new doctrine of time is there described as the source and ruler of all things.

[2] Dieses Sätzchen widerspricht der Lehre von Aditi (vgl. unten S. 509) zu sehr, um für alt gelten zu können; man müsste es daher, falls das Uebrige den von mir vermutheten Werth des Alterthums hat, für eingeschoben halten.

[3] Schicksal oder ‚Verhängniss‘ . . ., weit unbequemer und schwerfälliger als die alten einfachen Wörter‘. Jacob Grimm, deutsche Mythologie, 2. Aufl., I, 378.

dafür gebraucht; dazu findet sich sowohl im Nordgermanischen als im Deutschen für diesen Begriff ein Wort, das wieder an jenen indischen Vidhi erinnert: altnordisch örlög, althochdeutsch urlag, welches das Urgesetz bezeichnen soll.[1]

Nichts scheint nun auf den ersten Blick für den schon bisher dargethanen Zusammenhang erfreulicher, als die Benennung der drei Kündigerinnen des Schicksals, der drei Nornen:[2] Vurđr, Verđandi und Skuld; denn die nächstliegende Deutung ist, dass sie das Gewordene, das Werdende und das Werdenwollende, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezeichnen. Aber schon Jacob Grimm, indem er dies in der deutschen Mythologie hervorhebt, bemerkt, dass in einer ‚im Mittelalter verbreiteten‘ Stelle Isidor's (etym. 8, 11, §. 92) über das Fatum die drei Parzen als drei Fata bezeichnet werden, welche man mit Spinnrocken und Spindel Wolle spinnend darstelle: wegen der drei Zeiten (propter trina tempora) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, was dann Isidorus an der Art der Spinnthätigkeit der Einzelnen nachweist. Immerhin meinte Jacob Grimm noch, es sei dies kein Beweis für Entlehnung der deutschen Ansicht aus der klassischen. Ganz neuerlich hat nun aber Professor Sophus Bunge in norwegischen ‚Studien über den Ursprung der Götter- und Heldensagen‘, deren erstes Heft kürzlich erschienen ist,[3] nachgewiesen, dass fremde, namentlich angelsächsisch-christliche Einwirkungen sehr stark auf die Gestaltung der Edda gewirkt haben. Da nun alle drei Nornennamen zusammen und speciell der der Gegenwart (Verđandi) einzig nur in der unter zweifelloser Einwirkung des Christenthums, also fremder gelehrter Kunde, entstandenen Völuspá vorkommen, so wird man von der Dreizahl der Nornen als etwas dem germanischen Götterglauben Eigenthümlichen überhaupt abzusehen haben.

---

[1] Grimm a. a. O. I, 381.

[2] Für das über die Nornen Gesagte benutze ich Aufzeichnungen, welche unser College, Herr Professor Richard Heinzel, für mich zu machen so gütig war. — Das Wort Norn selbst erklärt Grimm, Mythologie I, 376, als in keinem andern germanischen Dialekte vorkommend und wagt keine Deutung.

[3] Ich folge der Anzeige in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1881, Beilage n. 112, S. 1635.

Aber auch die Zweizahl scheint nicht haltbar zu sein; denn Herr College Heinzel bemerkt, dass Skuld, das Werdenwollende, die Zukunft, sich nur noch in der prosaischen Edda Snorri's und in jüngeren Denkmälern finde.

Als sicher bleibt sonach nur éine Norne: Vurđr, Urđr übrig, welche von Jacob Grimm auch bei den übrigen germanischen Völkern nachgewiesen worden ist: angelsächsisch Vyrd, altsächsisch Wurdh, althochdeutsch Wurt. Hier gibt nun Herr Heinzel wieder den Aufschluss, dass die Urform *Wurdis nicht die Vergangenheit, sondern ‚das Geschehen' — also, wie ich meine, recht eigentlich das Schicksal — bezeichnet haben könne; denn es verhalte sich zu *werđan wie Numft, Kumft zu: nehmen, kommen. Aber noch eine andere Möglichkeit eröffnet er: dass auch das ‚Geschehen' nicht die älteste Bedeutung böte. Die Wurzel vart, woher werđan stammt, liege in dem Lateinischen vertere, aber auch im Slavischen vrŭštą, ich drehe, vrêteno[1] Spindel. Hienach bedeute *Wurdis vielleicht die Dreherin oder Spinnerin. — Auf alle Fälle bleibt aber der Gedanke einer Zeitfunction mit ihr verbunden, etwa im Sinne des Goethe'schen Erdgeistes, dass sie ‚am sausenden Webstuhl der Zeit' sitze.[2]

Aus eben diesem Vorstellungskreise ist ja vielleicht auch das altslavische Wort für Zeit vrêmę entstanden, wenn es

---

[1] Leider hat Victor Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere (2. Aufl. 1874) S. 485 flgd bei seiner so belehrenden Zusammenstellung über die Ausdrücke für weben gerade der uns beschäftigenden Rücksicht keine Aufmerksamkeit gewidmet. Das Seltsamste ist dabei wohl, dass altslavisch tŭkati (weben) zunächst mit texere verwandt und von den ihrerseits gleichen weben (ahd. wëpan), griechisch ὑφαίνειν so ganz verschieden ist. Zu vrêteno gehört übrigens nach Miklosich s. v. verticillus und unser Wirtel; lithauisch warpste (Spule, Spindel) rechnet er nicht zu dieser Verwandtschaft, wie denn Joh. Schmidt, die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen S. 40, n. 56, zeigt, dass es zu einem andern Verwandtschaftskreise gehört.

[2] Wie denn auch sonst bei Goethe so oft uralte Grundvorstellungen hervorbrechen; hier darf doch an das Trotzwort im Prometheus erinnert werden:

‚Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herren und Deine',

wo denn freilich Zeit und Schicksal als Dualität erscheinen.

doch mit vrûtêti, drehen, und nicht vielmehr mit vrêti,[1] schliessen, zusammenzubringen ist; es würde sich dann noch eher zu dem indischen Schicksalsworte vidhi stellen lassen.[2]

Noch bemerke ich, dass die Vorstellung des Spinnens, welche mit der Schicksalsmacht bei mehreren europäischen Völkern der indogermanischen Familie eben so eng verbunden, als den Ariern fremd zu sein scheint, sich bei einigen in der That auf ein Gespinnst von Wolle, wie Isidorus meint, oder aus gewissen, in Hochasien noch heute zu Gespinnsten verwendeten Nesseln beziehen mag, aber doch nicht älter als die Kenntniss des Flachses bei den betreffenden Völkern[3] zu sein braucht, aus welchem der Faden nachweislich[4] bei den griechischen Mören gesponnen wird.

Immerhin scheint auch bei diesem europäischen Zweige des indogermanischen Stammes die Vorstellung des Spinnens erst allmälig bei der Gestaltung des Schicksals hervorgetreten zu sein.

Bei den Griechen erscheint vielmehr als die ursprüngliche, nach dem Namen mit jenem Vidhi, nach der Stellung mit dem Daiva zunächst vergleichbare Versinnlichung des Schicksals eine ordnende oder zutheilende, ausserhalb des Götterkreises stehende, das ‚Gesetz': Themis.[5] Als solche kennen und preisen sie noch die grössten Dichter des fünften Jahrhunderts.

Aeschylus erklärt sie einerseits mit der Erde identisch und unter vielen Namen éine Vorstellung bergend[6] — wie etwa jenes indische Daiva ein ausserhalb des Götterkreises

---

[1] Vgl. oben S. 499, Anm. 2.

[2] vrêsti binden (Präs. Indicativ vrûza) würde auf ‚Bindung' führen und an sich auf's beste passen; doch muss man wohl darauf verzichten. G. Curtius, griechische Etymologie S. 181, stellt das Wort zu gothisch vrika verfolge, vruggô Schlinge, gr. ϝεργ (εἴργνυμι) schliesse ein.

[3] Hehn 146 flgde, 156, 161 flgde, 509—511.

[4] Vgl. unten S. 504, Anm. 6.

[5] Curtius a. a. O. 254 erklärt das Wort eben mit: Gesetz und stellt dazu skt. dhâma, das unter Anderem auch Gesetz heisst, und Zeno dâtam Satzung, Gesetz.

[6] Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία. Aeschyl. Prometheus 292. Dieses wie die Mehrzahl der für Themis, Horen und Mören gebrachten Citate entnehme ich Preller, griech. Mythologie I, 272 flgde, wo man nur einige Werthunterscheidung der Stellen vermisst.

stehendes Göttliches ist; anderseits lässt er[1] ‚des Loos zutheilenden‘, d. h. die menschlichen Grundordnungen bestimmenden ‚Zeus Tochter, die den Flehenden gnädige Themis‘ um eine günstig gestaltete Zukunft der die flüchtigen Danaiden Aufnehmenden anrufen. Pindar aber lässt besonders schön erkennen, wie Themis in seiner Zeit als eine der obersten Gottheiten noch unvergessen und doch schon zu attributivem Werthe zu sinken im Begriffe war. Einerseits bringen in einem seiner Hymnenbruchstücke die sogleich noch näher zu erörternden Mören ‚die wohlberathene himmlische Themis mit goldenen Pferden von den Quellen des Okeanos‘ — von dem Ursprunge der Dinge,[2] also wie bei Aeschylus anderer Herkunft als die Götter — ‚zu dem hohen Aufstiege des Olympos auf dem leuchtenden Pfade, damit sie die anfängliche Gemahlin des rettenden Zeus sei; und sie gebar die herrlichen, Frucht spendenden, wahrheitgemässen Horen mit goldenem Stirnreif‘.[3] Im achten olympischen Siegesgesange verkündet er, dass auf Aigina ‚Themis, des gastlichen Zeus Throngenossin hoch über Menschen als Erretterin verehrt wird‘.[4] Schon bemerkt er aber im elften Nemeischen Gesange, indem er die heitere Gastfreiheit des Rathhauses von Tenedos preist, dass dort ‚des gastlichen Zeus

---

[1] ἴδοιτο δὴ ἄνατον φυγὰν
ἱκεσία Θέμις Διὸς κλαρίου. Schutzflehende 360.
Pausanias VIII, 53, 9 ἐγένετο ἡ ἐπίκλησις τῷ θεῷ τοῦ κλήρου τῶν παίδων εἵνεκα τοῦ Ἀρκάδος. Lässt man die Kinder des Arkas fort, so erklärt die Stelle doch hinlänglich, was Aeschylus unter dem Ζεὺς κλάριος versteht: Themis möge die Argiver auch in Zukunft in ihrem Erblande erhalten.

[2] So deutet auch Preller ganz richtig; dass aber hier eine dem Daiva ähnliche Sonderstellung des Schicksals vorliege, scheint noch unbemerkt zu sein.

[3] Πρῶτον μὲν εὔβουλον Θέμιν οὐρανίαν
Χρυσέαισιν ἵπποις Ὠκεανοῦ παρὰ παγᾶν
Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὰν
ἆγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ᾽ ὁδὸν
σωτῆρος ἀρχαίαν ἄλοχον ἔμμεν·
ἁ δὲ τὰς χρυσάμπυκας ἀγλαοκάρπους τίκτεν ἀλαθέας Ὥρας.
Pindar fragmenta ed. Dissen I, 222; II, 613.

[4] Vers 21: ἔνθα Σώτειρα Διὸς ξενίου
πάρεδρος ἀσκεῖται Θέμις
ἔξοχ᾽ ἀνθρώπων.

Themis an stets bereiten Tischen geübt wird'.[1] Da ist Themis, welche wir auch bei Aeschylus schon einmal zu Zeus' Tochter werden sahen, von einem poetischen Attribute oder Affecte des Zeus kaum merklich unterschieden. Es hat sich sonach hier der umgekehrte Process vollzogen, wie bei manchen psychischen Affecten, wie Lyssa und Ate, die, aus der Poesie entsprungen, zu wahren Gottheiten der Griechen geworden sind.[2]

Der bei Pindar wie im Absterben zu beobachtenden alten Verehrung der Themis als eigenartiger, mit Zeus gleich mächtiger Gottheit entsprechend erscheint sie in zwei alten Stellen der homerischen Lieder. In der einen tritt sie mit Here gleichberechtigt auf und wird von dieser als Vorsitzerin bei dem Göttermahle bezeichnet;[3] in der andern wird sie neben dem olympischen Zeus als Diejenige genannt, welche der Männer Berathungen aufhebt und anberaumt.[4]

Dem entspricht noch im Ganzen, wenn Themis bei Hesiod, nicht wie später bei Pindar als die ursprüngliche (ἀρχαία), sondern nach Metis als zweite Gemahlin dem Himmelsgotte Zeus beigesellt wird. Dieser hesiodeischen, doch wohl nicht vereinzelten und nicht willkürlichen Anschauung über das der in Themis dargestellten Zeitordnung Vorangehende mag eine ähnliche Folgerung zu Grunde liegen, wie sie von einem italienischen Philosophen[5] gegen Kant's Zeitlehre formuliert worden ist: ,einer Existenz, welche einen Anfang hat, muss eine andere Existenz vorangehen'.

---

[1] Vers 8: καὶ ξενίου Διὸς ἀσκεῖται Θέμις ἀενάοις
ἐν τραπέζαις,
dazu Dissen's Erklärungen II, 115.

[2] Schön ausgeführt von Dr. Körte, die psychologischen Affecte in der griechischen Vasenmalerei. Berlin 1874.

[3] ἀλλὰ σύ γ' ἄρχε θεοῖσι δόμοις ἔνι δαιτὸς ἐίσης. Ilias XV, 95. Ich bemerke jedoch, dass es, obwohl an die in der folgenden Anmerkung berührte Function der Göttin anklingend, vielleicht schon ein Beginn ihrer Herabdrückung in der religiösen Ueberzeugung ist, wenn sie im zwanzigsten Gesange Vers 4 für Zeus Heroldsdienst verrichtet um die Götterversammlung zu berufen.

[4] Θέμιστος,
ἥτ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει II, 69.

[5] Galluppi bei Werner a. a. O. 297.

Mit der hesiodeischen Themis kommen wir zu einer Reihe von Differenzierungen dieser eigenartigen, ausserhalb des Kreises der regierenden Götter waltenden Gottheit. Sie gebärt zuerst die Horen, dann die Mören.

Der Name der Horen wird von Georg Curtius [1] als ‚Jahreszeit, Zeit, Blüthe' erklärt, und derselbe vergleicht das neutrale yâre im Zend, welches unserem deutschen Jahr nach Laut und Bedeutung vollkommen entspricht. ‚Der Thalamos der Horen schliesst sich auf im Frühjahr', wie Pindar in einem Fragmente sagt. [2]

Es wird doch wohl die älteste hellenische Auffassung sein, welche diese Zeitengottheiten, die Horen, in zwei gleichlautenden Stellen [3] der Odyssee zu ‚Hüterinnen des Himmels und Olympes' macht, sonach wiederum zu einer neben den Göttern waltenden und sie einschränkenden göttlichen Kraft. Aber dieser harte Gegensatz fand doch bei den Griechen eine sehr artige und das religiöse Gemüth befriedigende Lösung, indem die Götterwohnung Pforten erhielt, die sich von selbst, ob auch knarrend, bei der Ausfahrt von Göttern eröffnen.

Diese erhabene Auffassung des Berufes der Horen ist aber früh einer andern gewichen.

Wie Pindar sie hehr und glückbringend schildert, haben wir [4] gesehen. In dem Liede auf einen aus Korinth gebürtigen Sieger preist er dessen Stadt als Sitz der Horen, denen er die drei schon bei Hesiod auftretenden und sogleich weiter zu erwägen-

[1] Griechische Etymologie 254 mit reichlichen polemischen Bemerkungen.

[2] Welcker, griechische Götterlehre III, 10.

[3] Ilias V, 748—752; VIII, 392—396:

Ἥρη δὲ μάστιγι θοῶς ἐπεμαίετ' ἄρ' ἵππους·
αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι
τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὔρανος Οὔλυμπός τε
[ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι]
τῇ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους.

Den vorletzten Vers habe ich zu athetieren gewagt, weil er eine schöne und kräftige alterthümliche Vorstellung von ehernen Pforten des Götterhauses durch eine ziemlich platte Erklärung mit Gewölk zu beseitigen sucht, die wohl in der Peisistratidenzeit entstanden sein mag, von neueren Forschern aber um Sarameiya's und anderer täuschender indischer Analogien willen nicht gebilligt werden sollte.

[4] Vgl. oben S. 500, Anm. 3.

den Namen gibt:[1] ,die goldenen Kinder der wohlberathenen Themis', ,die blumenreichen Horen setzten viele ursprüngliche, kluge Eingebungen in der Männer Herzen, jeglich Werk des Erfindenden'.

So sind es nun reizende Vertreterinnen der Zeit geworden, die von Hesiod an das Menschenleben leiten: ,Wohlgesetzlichkeit und Recht und schwellender Friede, welche den sterblichen Menschen Werke bereiten'. Pindar nennt sie geradezu ,den festen Grund der Staaten, des Reichthumes, Verwalterinnen für die Menschen'.[2]

Die Zeit selbst ist so, was sich ja auch mit dem philosophischen Theorem der Neueren ganz wohl verträgt, zu einer Folge oder Erscheinung der über Allem waltenden Ordnung geworden, die etwa unserem Schicksalsbegriffe entspricht.

Wie hätte aber nicht für die dunklen Seiten desselben der religiösen Einbildungskraft und auch dem religiösen Bedürfnisse sich noch eine andere Gestaltung ergeben sollen!

In der That nennt bereits Hesiod neben den Horen als Töchter der Themis und des Zeus die Mören, ,denen höchstes Ansehen der Rathhalter Zeus gewährte, welche den sterblichen Menschen, Gutes wie Uebles zu haben, als Gabe bringen'.[3]

---

1 Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
αἳ ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι.
Theogonie 901 ed. Flach.

2 ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασίγνηταί τε, βάθρον πολίων ἀσφαλὲς,
Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα, ταμίαι ἀνθράσι πλούτου
χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος
. . . .
πολλὰ δ' ἐν καρδίαις ἀνδρῶν ἔβαλον
Ὧραι πολυάνθεμοι ἀρχαῖα σοφίσμαθ', ἅπαν δ' εὑρόντος ἔργον.
Olymp. XIII, 6 flgde, 16 flg.

3 Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
. . . .
Μοῖρας θ', ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς,
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον αἵτε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
Theogonie 901—906.
Die Verse 218 und 219, welche nur aus 905 und 906 an unpassendem Orte wiederholt sind, werden wohl jetzt allgemein athetiert.

Hier zuerst werden ihre Namen genannt: Gespinn,[1] Loosung, Unabwendbar. Dieselben Mören[2] werden anderseits auch als Töchter der aus dem unendlichen Raume, dem Chaos erzeugten schwarzen Nacht bezeichnet, wie das der Reichthum indogermanischer Mythenbildung bei allen zugehörigen Völkern in kühner Formgebung gestattet hat. Wenn der vedische Lichtgott Indra sich gar ‚Vater und Mutter selbst gezeugt hat', so wird man doch nicht hier, mit erschreckten Mythenforschern unserer Zeit, andere ‚jüngere Mören' annehmen wollen. Als ihre nächsten Schwestern gelten dann ‚die erbarmungslos strafenden Keren', die Todesgöttinnen. Allem Anscheine nach will der Dichter Mören und Keren als unerschütterliche Bestraferinnen von Uebertretungen der ‚Menschen und Götter' darstellen,[3] so dass diese Göttinnen auch hier wieder ihrem metaphysischen Ursprunge gemäss ausserhalb des sonstigen Götterkreises erschienen.

Selbstverständlich ist ihre Dreizahl nicht allgemein anerkannt; die Zwei-[4] und Mehrzahl sind auch vertreten. Es sieht sogar ganz darnach aus, als ob die ‚Spinnerinnen' oder besser ‚Gespinne', die bei den Germanen sich auf die Einzahl reduciert haben,[5] vor Hesiod's Zeit überhaupt noch nicht in bestimmter Zahl vorgestellt worden wären. Alkinoos gedenkt ihrer als ernster, bei der Geburt des Menschen einen Lein- (nicht Woll-) Faden spinnender Wesen;[6] selbst die Mören im letzten Gesange der Ilias (Vers 49) sind ohne Zahlangabe.

---

[1] G. Curtius, griechische Etymologie 114, vergleicht schön: skt. krat spinnen, lat. crates Flechtwerk, ahd. hurt Flechtwerk, Hürde.

[2] Ueber die auch sonst nachweisliche Verbindung von Horen und Mören, Mören und Keren vgl. Preller, griechische Mythologie I, 330 flg.

[3] Καὶ Μοῖρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους,
αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν,
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρὶν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὄπιν ὅστις ἁμάρτῃ.
Theogonie V, 217.

[4] Welcker, griechische Götterlehre III, 17.

[5] Vgl. oben S. 498.

[6] πείσεται, ἅσσα οἱ Αἶσα κατὰ κλῶθές (oder κατάκλωθές) τε βαρεῖαι
γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.
Odyss. VII, 197.

Wie diese Mören als Töchter der Gattin oder Tochter des Zeus, der Themis, oder auch als Differenzierungen der Horen hervortreten, so erscheint eine einzelne Moira oder Aisa. Sie tritt auf, so viel sich erkennen lässt: von den ältesten Dichtungen an, als Differenzierung der ausserhalb des Götterkreises stehenden Gewalt. Diese Gewalt dürfen wir wohl, nach den bisherigen Ausführungen, bei dem griechischen Volke als die der Themis erkennen. Sie bezeichnet das, was ‚zugetheilt‘ oder ‚beschieden‘ ist als Εἱμαρμένη,[1] Πεπρωμένη. Zugleich hat es nichts Befremdendes, dass auch diese Gestaltung mit Zeus oder Göttern überhaupt verschmolzen gedacht,[2] wie ja verschiedenen Göttern vom homerischen Zeitalter an gelegentlich das Spinnen des Lebensfadens unbekümmert überlassen wird.[3]

Zunächst gedenkt man wohl in Anschauung dieses Sachverhaltes an das Kant'sche Wort,[4] es ‚muss die ursprüngliche Vorstellung der Zeit als uneingeschränkt gegeben sein‘. Aber bei der, selbst auf diesem ernsten Gebiete uns entgegen getretenen Leichtigkeit der Schöpfung immer neuer Gestaltungen des Unfassbaren wird man mehrmal an den Streitruf des grossen Skeptikers erinnert: ‚Was der Theilung ins Unendliche fähig ist, muss aus einer unendlichen Zahl von Theilen bestehen‘.[5]

Wenn aber in Bezug auf die indischen Gottheiten neuerlich so stark betont worden ist,[6] dass sie keineswegs ohne Anfang oder von selbst existierend, also zwar unsterblich, aber

---

[1] Den Zusammenhang des Wortes mit Μοῖρα veranschaulicht G. Curtius, griechische Etymologie 331.

[2] Διὸς αἶσα, Ζεὺς Μοιραγέτης, Μοῖρα θεῶν. Selbst diese ist nicht schlechthin unbezwingbar: ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη. Il. II, 155.

[3] Preller, griechische Mythologie I, 328—331.

[4] Kritik der reinen Vernunft (ed. Erdmann 1878) S. 62.

[5] Whatever is capable of being divided in infinitum, must consist of an infinite number of parts. David Hume, on the infinite divisibility of our ideas of Space and Time, in: Treatise on human nature (ed. Green and Grose. London 1874) I, 334. Es ist höchlich zu bedauern, dass Hr. Leslie Stephen in seiner so fesselnden, scharfsinnigen, inhaltsvollen history of English thought in the eighteenth century (London 1876) durch sein vorwiegend politisch-religiöses Interesse sich hat verleiten lassen, unsere grosse Frage wie unwillig nur hie und da zu streifen, z. B. I, 55.

[6] Muir V, 13 gegen Max Müller's Ansicht.

nicht ewig seien, so ist uns auf griechischem Boden wohl hinlänglich die gleiche Ueberzeugung entgegengetreten.

Man darf als allgemeines universalhistorisches Gesetz aufstellen, was bei dem indogermanischen Menschenzweige auf religiösem Gebiete als das wahrhaft Charakteristische und Unterscheidende namentlich von Semiten und Egyptern [1] sich ergibt: es wird hier bei tiefer Ueberzeugung von dem göttlichen Walten doch der concreten Anschauung über die göttlichen Wesen volle Freiheit gegönnt. [2] Es ist das die Quelle der freien Aufnahme, wie der freien Abstreifung religiöser Formen.

Keck genug wagt diesem Gedanken eines der jüngsten Stücke des Rigveda (X, 129, 7), vielleicht erst aus dem fünften oder vierten Jahrhundert vor Christo, [3] Ausdruck zu geben: von wo die Schöpfung gekommen, ob geschaffen oder unerschaffen sei, ‚das weiss nur, dess Auge sie bewachet vom höchsten Himmel, oder es weiss auch er es nicht'. [4]

Nach den bisherigen Ausführungen über Zeit und Schicksal dürfte wohl an sich klar sein, wie wenig ursprünglicher Werth den Lehren beizulegen sei, welche sich in der römischen

---

[1] Für diese glaube ich auf meine beiden Abhandlungen ‚Egyptische Einwirkungen auf hebräische Kulte' im 72. und 75. Bande dieser Sitzungsberichte (1872 und 1873) hinweisen zu dürfen, welche ich überhaupt als das universalhistorische Complement der vorliegenden Untersuchung betrachtet wünsche.

[2] Wie das wohl am unbefangensten die Römer bekannt haben: die förmliche Gebetsformel Jupiter Optime Maxime vel quo alio nomine te appellari volueris, und eine ganze Reihe entsprechender Thatsachen, welche sich bei Marquardt, römische Staatsverwaltung (III, 1878) S. 18 flgde trefflich zusammengestellt finden. Der inschriftlich bezeugte Marspiter (C. I. L. I, 809 = VI, 487; vgl. Hermes XVI, 17) gehört wohl auch hieher.

[3] Angelo de Gubernatis, letture sopra la mitologia Vedica (Firenze 1874) 269 mit aller Reserve (non siamo liberi da ogni sospetto); auch Kaegi a. a. O. mit Hervorhebung der ganz fremdartigen monotheistischen Tendenz des Liedes. In den Siebenzig Liedern des Rigveda von Geldner und Kaegi (1875) wird bei Wiedergabe des Liedes (S. 165) erinnert, wie der Anfang: ‚Da gab es weder Sein noch gab es Nichtsein . . . .; es ruhte auf dem leeren Raum die Oede; doch eines kam vom Leben kraft der Wärme' an Völuspá 3 gemahne; doch auch das Wessobrunner Gebet gehört in diesen Gedankenkreis: dô dâr niuuiht ni uuas enteô ni uuenteô enti dô uuas der eino almahtîco got.

[4] Muir IV, 4; V, 357.

Literatur mit dem Fatum[1] und den Parzen wie selbstverständlichen Erscheinungen einführen. Dass die Letzteren eigentlich nur Geburtsgöttinnen sind, ist wohl zweifellos. Schwerer ist über den Ursprung von fatum oder, wie das Wort zuerst bei Ennius als Beiname der Venus auftritt: fata[2] etwas Sicheres zu sagen. Auch mir scheint die Zusammengehörigkeit des Fatum[3]-Begriffes mit dem Faunuskulte, der für altitalische Vorstellungen überhaupt so bedeutend ist,[4] noch am wahrscheinlichsten.

Und auch die Kulte der Fors und Fortuna geben jenseit der späteren äusserlichen Gebräuche, soweit wenigstens ich zu erkennen vermag, keine Auskunft. Wenn der von Livius (VII, 3) gemeldete Brauch des alljährlichen Einschlagens eines Nagels in die Cella des capitolinischen Jupiter nicht, wie Mommsen[5] annimmt, auf einem Irrthume des Schriftstellers beruht, so liegt es freilich nahe, diese Zeitmarke oder Zeitbindung, welche auch im Tempel der Schicksalgöttin Nortia in Volsinii üblich war, mit Vorstellungen von Nothwendigkeit und Schicksal in Verbindung zu bringen.[6] Da es aber an einer authentischen und originalen Erörterung der ganzen Frage bei den Römern selbst gebricht, wie sie reichlich genug bei Indern, Griechen und vielleicht doch Nordgermanen vorliegt, so ist es auf diesem römischen, wie auf dem von uns gestreiften slavischen Gebiete misslich, auch nur Vermuthungen aufzustellen. Ohnehin wird auch auf diesem, wie auf so manchem andern Gebiete[7] über die Anschauung der Italiker erst

[1] Preller, römische Mythologie 338, 564 flgde.

[2] Dass vollends die fata scribunda, d. h. die schreibenden Parzen (vgl. Marquardt a. a. O. 12, Anm. 8) erst einer spätern Kulturstufe angehören können, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

[3] Noch G. Curtius, griechische Etymologie 296 stellt das Wort freilich zu fāri, φα (φημί), skt. bha (bhami) scheinen.

[4] Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens 204 flgde.

[5] Römische Chronologie[2], 176 flgde.

[6] Preller, römische Mythologie 231 flgde.

[7] Auf dem staatsrechtlichen, bei der gleichen und bis in die Namenerbschaft stimmenden Grundlage des Clanverbandes, dürfte das vollends nicht mehr bezweifelt werden. — In der Abhandlung ‚Cicero und der Patriciat‘ (Denkschriften XXXI) habe ich darauf einige Male hinzuweisen Gelegenheit genommen.

ein begründetes Urtheil abgegeben werden können, wenn man die des keltischen Stammes festgestellt haben wird.

Aber auch mit dem hier vorgelegten Materiale, dem Niemand mehr als ich selbst Ergänzung von besseren Kennern wünscht, dürfte der Nachweis erbracht sein, dass Inder, Germanen, Griechen, wohl auch Slaven und vielleicht Italiker in einer Grundanschauung übereinkamen, welche sie Zeit und Schicksal als eine identische, neben die übrigen Gottheiten gestellte göttliche Gewalt betrachten hiess. Diese Grundanschauung habe ich demgemäss als eine solche des indogermanischen Urvolkes zu fassen mich berechtigt geglaubt.

Verhältnissmässig leichter ist der Nachweis zu führen, wie die Vorstellungen von waltender Gottheit [1] mit denen des Raumes zusammenfielen. Das Wort — *rûma, geräumig, scheint nachweisbar [2] — hat vielleicht schon in der indogermanischen Ursprache einen transcendentalen Nebenbegriff gehabt.

Auch hier [3] gehe ich von einer Aeusserung Rudolf Roth's aus.

In der Abhandlung ‚über die höchsten Götter der arischen Völker' [4] hat derselbe die folgenden Sätze aufgestellt.

‚Die indische Naturanschauung der ältesten in den vedischen Liedern vertretenen Periode hat das Eigenthümliche, dass sie scharf scheidet zwischen Luftraum und Himmel. Diese Trennung ist eine uralte, wie die ganze Mythologie des Veda zeigt, und es liegt ihr die Unterscheidung von Luft und Licht zu Grunde. Das Licht hat seine Heimatstätte . . . im unendlichen Himmelsraume. Es ist . . . eine ewige Kraft. Zwischen dieser Lichtwelt und der Erde liegt das Reich der Luft, in welchem Götter walten . . . . Auf diese Anschauung gründet sich die Trennung der gesammten Welt in drei Gebiete göttlicher Herrschaft: Himmel, Luft, Erde, welche schon die älteste

---

[1] Die seltsamen Vorstellungen Pictet's von einer dem Indogermanenthume zuzuschreibenden monotheistischen Grundanschauung sind von Muir V, 414 sehr hübsch widerlegt worden.

[2] Aug. Fick, vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen (3. Aufl. 1874) III, 258 stellt dazu: altnordisch rûm n., Raum, Sitz, Bett, lat. rûs, rûris; zend ravanh, die Weite.

[3] Vgl. oben S. 494.

[4] Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VI, 68 flg.

indische Theologie annimmt'.[1] Es füllt aber jenes ,Licht die himmlischen Räume und ist das Princip des Lebens, das die Schöpfung trägt. So ahnte der früheste Glaube der arischen Völker . . . in dem Lichte[2] die Ursache aller Bewegung und alles endlichen Lebens'.

Es bewährt sich auch hier, was ein Kenner indischer Geistesart nach seinen innigen Erfahrungen als Missionär[3] versichert: ,der ethische Process ist bei den Indern nicht vom kosmischen zu trennen'.

So erklärt sich aber auch, wie bereits die ältesten und vornehmsten indischen — und ähnlich die griechischen und römischen — Gottheiten, so mannigfaltig sie selbst wieder gedacht werden,[4] nur als Aditja's,[5] als Erscheinungen oder Kinder der Unendlichkeit, der Aditi,[6] gefasst werden. In sie wieder aufzugehen, ,von Schuld befreit der Aditi angehören' erscheint der ältesten indischen Poesie als die wünschenswerthe

---

[1] H. Zimmer, altindisches Leben (1879) 357 flg. bemerkt jedoch, dass wohl Himmel (div) und Erde (pṛthvi) häufig auch persönlich gedacht werden, der Luftraum (antariksha) aber niemals. Auch darauf macht er aufmerksam, dass sowohl Himmel als Erde in drei Schichten getheilt werden. Alfred Ludwig seinerseits in der unten Anm. 6 citierten Schrift S. 22 bemerkt, dass ,Himmel und Erde zu jedem Opfer besonders geladen werden', obwohl schon der Veda ein aus beiden gebildetes Compositum kennt.

[2] Griechische Analogien bringt treffend: A. Kaegi, der Rigveda (Züricher Programm 1878) Anm. 124.

[3] Wurm, Geschichte der indischen Religion 67.

[4] A. Hillebrandt, Varuna und Mitra (1877) 30 flgde weist darauf hin, dass Varuna mit dem Rosse den Lichthimmel, mit der Kuh den Regenhimmel bezeichnet und hebt die ähnlichen Differenzierungen bei Zeus und Jupiter hervor. Aber auch daran ist doch zu erinnern, was ich Alfred Ludwig, Rigveda III, XXIX entnehme, dass nach Nägelsbach, homerische Theologie 72, ,Uranos bei den Griechen in der ältesten Mythologie gar kein Gott ist'.

[5] Auf die ursprünglichen analogen Gestaltungen des êranischen Götterglaubens scheue ich mich einzugehen, da sich so dichte spätere Schichten darüber gelagert haben.

[6] Alfred Ludwig, die philosophische und religiöse Anschauung des Veda in ihrer Entwicklung (1875) erklärt S. 23 Aditi wörtlich genau als Ungetheiltheit. Derselbe bemerkt hier S. 15 (vgl. desselben Rigveda Bd. III, S. 284 flgde), dass ritam, die Weltordnung und Weltregierung, an das griechische κόσμος erinnert.

Form der Unsterblichkeit. ‚Aditi ist alle Götter,[1] wenn auch der Rigveda (I, 160, 2) ganz wohl behaupten kann, dass die Gottheiten des Himmels und der Erde (Dyaus[2] und Prthwi) ‚weit ausgedehnt, ungeheuer, unermüdlich, Vater und Mutter seien aller Creaturen‘.[3]

Mit diesem Begriffe der Aditi dürfte Wuotan's Bedeutung, wie sie Jacob Grimm[4] fasste, wohl am nächsten stimmen. Grimm erörtert zunächst die Ableitung des Wortes und bemerkt dazu: ‚hienach scheint Wuotan, Ođinn das allmächtige, alldurchdringende Wesen, . . . die alldurchdringende, schaffende und bildende Kraft . . ., seine Verehrung muss in undenkliche Zeiten hinaufreichen‘.

Wenn aber Jacob Grimm ferner eine entsprechende Aeusserung über Jupiter bei einem von so vielfachen Eindrücken beeinflussten späten Dichter wie Lucan zu weiterm Beweise beibringt, so kann man doch diese Aeusserung für die Aufstellung einer römischen Analogie nicht und um so weniger zulassen, als die Identität des indischen und italischen Himmelsgottes (Dyauspita, Diespiter) ja unbestritten ist und mit ihr die Thatsache, dass in Beiden nicht der Urgrund der

---

[1] Muir, original Sanskrit texts V, 43 aus dem Atharvaveda VII, 6. Alfred Ludwig, Rigveda III (1878), 533 gibt die Stelle so wieder: Aditi ist der Himmel, Aditi der Luftraum, Aditi ist Mutter, Vater und Sohn, alle Götter sind Aditi.

[2] Wie dieser doch durchaus über Varuna und Mitra steht, erörtert A. Ludwig, Rigveda III, 312.

[3] Nach Muir's Angabe muss ich doch zur Orientierung auf einige Aeusserungen der spätern indischen Literatur über Aditi hinweisen. Sie beginnen schon im letzten Theile des Rigveda (X, 72): ‚in dem letzten Götterzeitalter entsprang das Existierende von dem Nichtexistierenden. — Daxa‘ — d. h. nach R. Roth die geistige Kraft — ‚entsprang von Aditi. Aditi [kam] hervor aus Daxa; denn Aditi ward hervorgebracht, sie, welche Deine Tochter ist, o Daxa.‘ In der That ist nach Kant (vgl. oben S. 494, Anm. 2) der Raum nur eine reine Form sinnlicher Anschauung. ‚Nach ihr kamen die Götter zur Existenz, wohlthätig, Genossen der Unsterblichkeit.‘ Schon Nirukta XI, 23 fand das zu schwer für die Abstammung Aditi's und schlägt die ganze gehaltvolle Erörterung nieder: ‚Wie kann dies sein? Sie mögen den gleichen Ursprung gehabt haben!‘

[4] Deutsche Mythologie I, 120, 121, 149.

waltenden Gottheit,[1] sondern erst eine abgeleitete Kraft vorliegt. Ich denke überhaupt, dass unter dem politisch-religiösen, durchaus unfreien Formelwesen, das wir als Religion der Römer kennen, die grosse und tiefe Auffassung von dem Ursprunge der Götter aus dem Raume oder der Unendlichkeit ganz unrettbar verschüttet ist.

Umsomehr kommt uns hier wieder Hesiod zu Statten, der ja überhaupt eine Fülle von wahrhaft historischen Beobachtungen wie über das physische und ethische Leben der hellenischen Zeitgenossen, so über ihre Anschauungen von überirdischen Dingen hinterlassen hat. Dieser treue Wahrheitszeuge dürfte uns, wie zum Theile bei der Frage nach Zeit und Schicksal, so für die nach Raum und waltender Gottheit aus hellenischer Ueberzeugung die der indischen und germanischen entsprechende Auffassung vermittelt haben. Er nennt Chaos das Ursprüngliche; das Wort dürfte wie Aditi den Raum schlechthin bezeichnen.[2] Als die Nächstentstandenen gibt er Erde und Liebe an. Aus dem Chaos[3] selbst erheben sich Dunkel

---

[1] Giambattista Vico meinte immerhin bemerkenswerther Weise: ‚die heidnische Grundvorstellung von der Gottheit als einer in Flammenwettern sich offenbarenden irdischen Machtherrlichkeit ist überall dieselbe, Jupiter unter verschiedenen Namen der gemeinsame höchste Gott der Heidenvölker.‘ (K. Werner, Vico als Philosoph [1879] 156.) Das Letztere war wesentlich schon Celsus' Meinung, gegen die sich Origenes lebhaft wendet, der Zeus nur als δαίμονά τινα gelten lassen will (Migne patrol. gr. XI, 1245 und 1253: Origenes contra Celsum V, 41 und 46).

[2] Zu einer ähnlichen Auffassung über die Bedeutung des Wortes kommt doch auch Stephanus' Glossar (London 1825) p. 10359. Die dortige Erklärung ist aber getrübt durch Herbeiziehung der ganz unzutreffenden Scheinanalogie von Genesis, Kap. I, Vers 2, eines Zwischensatzes, der wohl jetzt als Product der Esra'schen Redactionsthätigkeit gefasst werden darf. — Uebrigens wird das Wort, wie ja wohl sprachlich unzweifelhaft richtig ist, bei Curtius, Etymologie 196 mit ‚Kluft‘ erklärt und die Erklärung polemisch eingehend begründet.

[3] Ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽, αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί
ἠδ᾽ Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανατοῖσι θεοῖσι
. . . .
Ἐκ Χάεος δ᾽ Ἔρεβός τε μελαινά τε Νὺξ ἐγένοντο.
Νυκτὸς δ᾽ αὖτ᾽ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
Οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
Theogonie 116—125.

(Erebos) und schwarze Nacht. Aus ihrer Umarmung gehen Licht und Tag hervor — jener Aether, der uns als ein Lebensprincip indogermanischer Schöpfungslehre entgegengetreten ist.

In der That, nur eine Studie lege ich vor; aber ich habe sie veröffentlichen zu dürfen geglaubt, weil ich eine Bahn erkannt zu haben meine, auf der Sprach- und Mythenforschung von den Ursprüngen indogermanischen Lebens und religiösen Denkens an zu der Lösung der Geister in der neuern Philosophie den Weg finden mag.

Wird es aber zu viel behauptet sein, wenn ich die Meinung auszusprechen wage, dass eine Hauptlehre Kant's mit einer Grundanschauung indogermanischen Geistes stimme, die in den ursprünglichen Fassungen von Schicksal und Götterursprung ihren Ausdruck fand? [1]

[1] Die Bedeutung, welche Kant's und seiner englischen Vorgänger, Locke, Hume und Reid, Lehre für diese Grundanschauung besitzt, hat mich der Frage seiner eigenen Abkunft näher zu treten veranlasst. Der gütigen Mittheilung des Herrn Bibliothekar Dr. R. Reicke zu Königsberg in Preussen verdanke ich nun mehrere Angaben, welche hier ihre Stelle finden mögen und vielleicht zu weiterer Nachforschung Anlass geben. Kant selbst spricht, wenn auch in etwas unbestimmten Worten, seine Ueberzeugung dahin aus (Sämmtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, XI, 1, 174), dass er schottischer Herkunft und seine Familie im siebzehnten Jahrhundert in Preussen eingewandert sei. Aus dem Taufbuche der lutherischen Stadtkirche in Memel erhellt aber, dass Kant's Vater Johann Georg dort am 3. Januar 1683 getauft ward und dessen Vater Hans Kant (im Jahre 1678 Kan*d* geschrieben), also des Philosophen Grossvater, am 10. October 1678 dort Riemer war und einen Sohn Adam taufen liess. Ob etwa in den Kirchenbüchern, die nur bis 1673 zurück durchgesehen sind, oder in Aufzeichnungen dortiger Handwerksgenossenschaften weitere Nachrichten über ihn enthalten oder alle diese literarischen Denkmale bei dem Brande vom October 1854 zu Grunde gegangen seien, habe ich nicht in Erfahrung bringen können. Möglicher Weise hat sich die weitere Forschung aber auch nach Schottland und vielleicht auf die Listen der schottischen Anhänger Cromwell's, der Cameronianer zu richten, welche unter dem zurückgekehrten Könige Karl II. auszuwandern besonders dringenden Anlass hatten, ohne gleich vielen Ansiedlern von New-Jersey und Pennsylvanien durch ihre allzu abweichenden religiösen Auffassungen sich die Möglichkeit der Niederlassung im Herzogthume Preussen zu versperren.

XII. SITZUNG VOM 11. MAI 1881.

Der Präsident eröffnet die Sitzung mit der Mittheilung, dass die Deputation der Akademie, welche aus dem Vicepräsidenten Freiherrn v. Burg, dem Generalsecretär Hofrath Siegel, dem Secretär der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe, Hofrath Stefan, und ihm selbst bestand, zur Ueberreichung der Adresse der Akademie Montags den 9. Mai um 3 Uhr von Sr. kais. Hoheit dem Kronprinzen und dessen durchlauchtigsten Braut in der Hofburg huldvollst empfangen wurde.

Auf die beglückwünschende Ansprache, mit welcher der Präsident die Ueberreichung der Adresse begleitete, habe Se. kais. Hoheit in gnädigster Weise seine lebhafte Freude, dieses schöne Kennzeichen der Theilnahme von Seite der Akademie zu erhalten, und den ausdrücklichen Wunsch ausgesprochen, dass der wärmste Dank Sr. kais. Hoheit sämmtlichen Mitgliedern der Akademie mit dem Beifügen kundgegeben werde, Se. kais. Hoheit bringe ihrer Corporation jederzeit lebhafte Sympathien entgegen. Der Präsident erklärt, dass er durch diese Mittheilung nur den ihm ertheilten Auftrag erfülle und die erforderliche Veranlassung treffe, dass den Mitgliedern der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe in ihrer morgigen Sitzung die gleiche Eröffnung gemacht werde.

Herr Dr. Constant Ritter von Wurzbach spricht den Dank aus für den dem 42. Bande seines ‚Biographischen Lexikons des Kaiserthums Oesterreich‘ gewährten Druckkostenbeitrag.

Von dem Herrn Polizeipräsidenten Marx Ritter v. Marxberg wird der Verwaltungsbericht ‚Die Polizeiverwaltung Wiens im Jahre 1880‘, und

von der k. Akademie der Wissenschaften in Berlin der fünfte Band der ‚Politischen Correspondenz Friedrichs des Grossen‘ eingesendet.

Herr Professor Dr. Adolf Tobler in Berlin macht Mittheilung von seiner Wahl zum Vorsitzenden des Vorstandes der Diezstiftung.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie, Impériale des sciences de St.-Pétersbourg: Bulletin. Tome XXVII. St.-Pétersbourg, 1881; 4⁰.

Akademie der Wissenschaften, königl. preussische, zu Berlin: Abhandlungen. Ueber die Anfänge der Heroiden des Ovid; von J. Vahlen. Berlin, 1881; 4⁰. — Ueber die Lage von Tigranokerta; von Eduard Sachau. Berlin, 1881; 4⁰. — Das Archaische Bronzerelief aus Olympia; von E. Curtius. Berlin, 1880; 4⁰.

— koninklijke van Wetenschappen gevestigd te Amsterdam: Jaarboek voor 1879. Amsterdam; 8⁰. — Verhandelingen. Afdeeling Letterkunde. 13. Deel. Amsterdam, 1880; 4⁰. — Verslagen en Mededeelingen. II. Reeks, 9. Deel. Amsterdam, 1880; 8⁰. — Satira et Consolatio: In mulieres emancipatas. Amstelodami, 1880; 8⁰.

Akademija jugoslavenska znanosti i umjetnosti: Rad. Knjiga LIV. U Zagrebu, 1880; 8⁰. — Stari pisci hrvatski. Knjiga XI. U Zagrebu, 1880; 8⁰.

Astor Library: Thirty-second Annual Report of the Trustees for the year ending December 31, 1880. Albany, 1881; 8⁰.

Bibliothèque de l'École des Chartes: Revue d'Érudition. XLII. Année 1881. 1ère livraison. Paris, 1881; 8⁰.

Gesellschaft, Oberlausitzische, der Wissenschaften: Neues Lausitzisches Magazin. LVI. Band, 2. Heft. Görlitz, 1880; 8⁰.

Institute, the Anthropological of Great Britain and Ireland: The Journal. Vol. X, Nr. 11, November 1880. London; 8⁰.

Institution, the Royal of Great Britain: Proceedings. Vol. IX, Part 3. London, 1880; 8⁰. — List of the Members, Officers and Professors in 1879. London, 1880; 8⁰.

Instituut, koninklijk voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië: Bijdragen. IV. Volgreeks, 4. Deel, 3. en 4. Stuk. S Gravenhage, 1880; 8⁰.

Kiel, Universität: Schriften aus dem Jahre 1879–1880. Band XXVI. Kiel, 1880; 4⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band, 1881. V. Gotha; 4⁰.

Society, the American geographical: Buletin. 1880, Nr. 3; 1881, Nr. 1. New-York, 1881; 8⁰.

— the Royal geographical: Proceedings and Monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 4. April 1881. London; 8⁰.

United States: Bulletin of geological and geographical Survey of the Territories. Vol. VI, Nr. 1. Washington, 1881; 8⁰.

Verein, historischer, des Kantons St. Gallen: S. P. Zwyer von Evibach. St. Gallen, 1880; 8⁰.

— von Alterthumsfreunden im Rheinlande: Jahrbücher. Heft LXVI–LXIX. Bonn, 1879/80; 4⁰.

XIII. SITZUNG VOM 18. MAI 1881.

Se. Excellenz der Curator-Stellvertreter Herr Anton Ritter von Schmerling theilt mit, dass er in Verhinderung Sr. kais. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Curators der Akademie in Höchstdessem Auftrage die feierliche Sitzung am 30. d. M. mit einer Ansprache eröffnen werde.

Die Abtheilung für Kriegsgeschichte des k. k. Kriegsarchives übermittelt im Auftrage des k. k. Generalstabes den 7. Band (Spanischer Successionskrieg. Feldzug 1705. Bearbeitet von Oberstlieutenant J. Rechberger Ritter von Rechkron) des Werkes: ‚Feldzüge des Prinzen Eugen von Savoyen'.

Von dem Vorsitzenden der Centraldirection der Monumenta Germaniae wird der diesjährige Bericht eingesendet.

Das w. M. Herr Franz Ritter von Miklosich legt eine Abhandlung: ‚Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte. Vocalismus I.' vor und ersucht um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte.

Das w. M. Freiherr von Sacken legt eine Abhandlung des c. M. Herrn Directors Conze in Berlin unter dem Titel: ‚Todtenmahl', Relief im Cabinet des médailles zu Paris, vor und ersucht um ihre Aufnahme in die Sitzungsberichte.

Das w. M. Herr Alfred Ritter von Kremer legt eine Abhandlung: ‚Ueber die Gedichte des Labyd' vor und ersucht um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie, Royale de Copenhague: Oversigt over det Forhandlingar of dets Medlemmers Arbejder i Aret 1880. Nr. 2. Kjφbenhavn; 8⁰. — Aarbφger for nordisk Oldkyndighet og Historie. 3. ed 4. Hefte. Kjφbenhavn, 1880; 8⁰.

Academy, the american of Arts and Sciences: Proceedings. N. S. Vol. VIII. Whole series Vol. XVI, Part 1. From May 1880, to February 1881. Boston, 1881; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königl. baierische: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. XV. Band, 3. Abtheilung. München, 1881; 4⁰. — Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidenthums; von Konrad Maurer. München, 1880; 4⁰. — Der Kampf Adams, oder: Das christliche Adambuch des Morgenlandes; von Ernst Trump. München, 1880; 4⁰. — Abhandlungen der historischen Classe. XV. Band, 3. Abtheilung. München, 1880; 4⁰. — Ueber ältere Arbeiten zur baierischen und pfälzischen Geschichte im geheimen Haus- und Staatsarchive; von Dr. Ludw. Rockinger. 3. und Schluss-Abtheilung. München, 1880; 4⁰. — Der Kalenderstreit des sechzehnten Jahrhunderts in Deutschland; von Felix Stieve. München, 1880; 4⁰. — Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. 1880. (Supplement-) Heft VI. München, 1880; 8⁰. — 1881. Heft I. München, 1881; 8⁰.

Faculté des Lettres de Bordeaux: Annales. IIIe Année, No 1. Bordeaux, Londres, Berlin, Paris, 1881; 8⁰.

Gesellschaft, historische und antiquarische, in Basel; Baseler Chroniken. II. Band. Leipzig, 1880; 8⁰.

Halle-Wittenberg, Universität: Akademische Druckschriften pro 1879/80. 90 Stück Folio, 4⁰ und 8⁰.

Nationalmuseum, germanisches: XXVI. Jahresbericht. Nürnberg, 1880; 4⁰. — Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. N. F. XXVII. Jahrgang, Nr. 1—12. Nürnberg, 1880; 4⁰.

Society, the Royal geographical: Proceedings and Monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 5. May 1881. London; 8⁰.

— the Royal of South Australia: Transactions and Proceedings and Report. Vol. III (for 1879/80). Adelaide, 1880; 8⁰.

— the literary and philosophical of Manchester: Memoirs. 3. Series, VI. Vol. London, Paris, 1879; 8⁰. — Proceedings. Vol. XVI—XIX. Sessions 1876 to 1880. Manchester, 1877—1880.

Verein, militär-wissenschaftlicher: Organ. XXII. Band, 4. und 5., 6. Heft. Wien, 1881; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 7. — Ausserordentliche Beilage Nr. VI. Wien, 1880; 4⁰.

Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte.

Vocalismus. I.

Von

Dr. Franz Miklosich,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Die Lautlehre der rumunischen Dialekte behandelt die Laute des macedo-, des istro- und des daco-rumunischen: nach unserer gegenwärtigen Kenntniss des rumunischen dürfen wir diese und nur diese drei Dialekte annehmen.

Die Untersuchung der Laute soll eine historische, d. i. eine solche sein, die von den dem rumunischen zu Grunde liegenden Lauten ausgeht: als solche Laute sind bei der überwiegenden Mehrzahl der Worte, bei dem Grundstock der Sprache, die lateinischen anzusehen. Neben den lateinischen müssen namentlich die albanischen und die slavischen Laute berücksichtigt werden.

Den Übergang eines Lautes in einen anderen erklärt die Phonetik, die ein Theil der Physiologie ist, die jedoch bei dieser Untersuchung der Sprachgeschichte nicht entrathen kann.

Damit der Leser von den eigenthümlichen Lautgesetzen des rumunischen eine Vorstellung gewinne und erkenne, an welche Sprache der Forscher beim Studium des rumunischen gewiesen ist, folgt hier die Darstellung einer kleinen Anzahl von rumunischen Worten.

Dem lat. sitis entspricht im rumun. regelrecht *seáte*, ursprünglich *séate*, сѣтє, dessen *ea*, ѣ nach dem Zeugnisse der Sprachgeschichte aus offenem *e* entstanden ist, richtiger, das offene *e* selbst bezeichnet. Die Physiologie soll nun zeigen, wie es kömmt, dass betontes *e* vor gewissen Lauten in offenes *e*, *ea* übergeht. Allein woher stammt das erste *e* von *sete?* Die Sprachgeschichte lehrt, dass das erste *e* in *sete* (und nur

um dieses handelt es sich hier, denn das auslautende ist klar) in vorrumunischer Zeit aus ĭ entstanden ist: it. sete, sp. sed, pg. sede, pr. set. Freilich wird die Physiologie auch die Veränderung des ĭ von sitis in das *e* von it. sete usw. zu deuten haben, allein nicht im rumun., in welchem *sete* vorauszusetzen ist.

tríjer gink. 362, *trejer* Baritz, falsch betont *trijér* im Ofner Wörterbuch, Getreide mit Vieh ausdreschen, serb. vrijeći, vršem, beruht auf tribulo, dessen *b* in *v* übergeht und als solches ausfällt, während *l* zu *r* wird und *u* nach dem den Hiatus aufhebenden *j* dem *i* weicht: mrum. lautet das Wort *tríjiru*: τρί-γυρη *tríjiri* trituras dan. 39. tribulo ergibt it. trebbio.

jert verzeihe ist lat. sp. pg. liberto, das zunächst *liérto* wird, welches in *ljérto, ľérto* übergeht, woraus mrum. *ľértu*, drum. hingegen *jert* wird. Folgt in der nächsten Silbe *a, e* oder *ę*, so weicht *e* dem durch *ea* bezeichneten offenen *e, ie* dem *iea*, daher mrum. *ľartętsúne* libertationem aus *liieart-*, da kurzes *e* zu *ie* wird.

íje entsteht aus lat. (ile), ilia: drum. *íji le* wird durch *víntre le* erklärt. mrum. hat *íľe* die Bedeutung λαγγόνι und entspricht dem alb. íję ἴγια, bei Hahn íję in derselben Bedeutung. Reflexe des lat. Wortes finden sich sp., pg. und afz. Cihac 1. 118. Diez, Wörterbuch 503.

Drum. *íje* Frauenhemd ist lat. linea, das urrumunisch *ľíńę* werden musste: mrum. würde das Wort *ľíńe* lauten.

Illam wird vorrumunisch ellam und dieses ergibt lautgesetzlich *eáuę*, woraus durch Abfall von *uę* die Form *ea, ja* hervorgeht: gerade so wird aus stellam zunächst *steáuę* und aus diesem drum. *stea*. Aus *ja* wird, so scheint es, in der Enklise *ę*, das als selbständiges Wort in *o* übergeht.

Noch schwieriger ist die Erklärung des *o* aus unam. Klar ist, dass *n* ausgefallen, wie im alb. pagúa, ngriech. παγόνι, pavo, plur. pagóńę Schuchardt 2. 241, wie im ngriech. éa und apáu aus ἕνα and ἐπάνω Curtius, Studien 4, 275. entsteht. unam wird dadurch *uę*. Zwischen diesem *uę* und *o* steht *ę* in *vęrę* aliqua, d. i. *ver* und *ę* für una: βάρα γκέλα *vęrę d'ęlę* aliquem cibum κἀνένα φαγί dan. 34. Von *o* illam und von *o* unam sagt Cihac 1. 182: ‚raccourcie en a, grossie en o'.

Mrum. *aurâ* 3. sing. (*vâ se aurâ* ihr seid überdrüssig bo. 153) und drum. *úrę* Hass hängt nicht mit lat. horreo

zusammen, sondern mit dem alb. uréj ich hasse. Aus dem alb. stammt auch *písę, pisíkę* Katze, *pisók, pisój* Kater usw.: alb. píso vergl. Zeitschrift 11. 142. Cihac 2. 258. *pik* Tropfen, *piká, pikurá* tropfen ist alb. píkę, pikój. Cihac 1. 203. hält die Worte für romanisch.

sfînt heilig und *sfintsí* heiligen sind slav. svętъ und svętiti, und *sfintu* ist nicht ‚corruptu prin influentia slavica d' in sânctu': sanctus wird durch das mrum. *sę́mtu* aus samptus repraesentiert. Um *sprinten* tenuis, agilis zu erklären, muss it. springare und engl. sprunt herhalten und aslov. sъprętati, womit serb. spretan zusammenhängt, bei Seite geschoben werden, der lautlichen und begrifflichen Gleichheit zum Trotz. *uléj* cavatus arboris truncus, tectum (apium), Bienenkorb, muss von alveus abstammen, von dem *álbije* Trog abzuleiten ist: bulg. ulej wird ignoriert. *kraj* rex will man den Albaniern verdanken, die ihr kral' aus dem slav. entlehnt haben. Cihac und den jüngern Forschern sind solche Verkehrtheiten fremd.

pretutíndinea, pretutíndirea überall besteht aus der Praeposition *pre*, dem adverb. *tutínde* aus totus und dem im lat. inde, unde auftretenden Suffix, einem, wie ich glaube, pronominalen Element *ne*, das rumun. *re* werden kann, und einem weitern deiktischen Worte *a*, das auch in *aśá* aus *aśí a* steckt. Man merke *pretutínde* Cihac 1. 284. 299. *aíndine (ajíndine)* ist lat. aliunde (it. altronde) mit dem erwähnten *ne*. Dass diese Worte nicht eine Entfernung von einem Orte bezeichnen, wird den nicht befremden, der sich an drum. *índe, únde* wo erinnert, wofür mrum. *íu* wo aus ubi, *de íu* woher besteht.

aíre (ajíre), ajúre aus *al'úre* anderswo ist mit Verrückung des Accentes lat. álio mit *re, ne*. Das *r* von *ajúre* wollte man durch Vergleichung mit aliorsum, fz. ailleurs, erklären. Dieselbe Partikel gewahre ich in *aśíždere, aśížderea* desgleichen, dessen *ždere* man aus dem slav. zu deuten unternahm: serb. tako-djer aus tako-djere, älter tako-ždere aus tako-ždeže. Durch *aśíšidere* bleibt allerdings *de* unerklärt. Auch in *púrurea* beständig finde ich *re, ne,* das wohl nicht auf lat. porro, sondern eher auf alb. por g. immerwährend beruht: in diesem Falle wäre das *u* der zweiten Silbe ein Hilfslaut.

Dem zigeunerischen verdankt das rumun. *bénga, beng* Epilepsie Cihac: zig. beng Teufel.

Die Aufgabe dieser Abhandlung ist sprachgeschichtlich, sie besteht demnach darin, jeden rumun. Laut auf einen lat., alb., slav. Laut zurückzuführen, indem man die entsprechenden lat., alb., slav. Worte aufweist: sitis, sete. tribulo. urę. svętъ, svętiti. Die Aufgabe, das Wie des Überganges zu erklären, habe ich mit wenig zahlreichen Ausnahmen den Phonetikern überlassen, die bis jetzt die Resultate ihrer Untersuchungen noch nicht gar zu oft auf die Erscheinungen der einzelnen Sprachen angewandt haben.

Die Darstellung wird wahrscheinlich manchem Leser zu ausführlich erscheinen: ich habe es nämlich nicht für genügend gehalten, ein aufgestelltes Gesetz an ein paar Worten nachzuweisen, ich habe vielmehr die mrum., so wie die irum. Beispiele häufig vollständig aufgeführt: dies hat darin seinen Grund, dass das mrum. und das irum. fast völlig unbekannte Dialekte sind. Das drum. ist allerdings viel bekannter, ich glaube jedoch, dass mir die Mitforscher für das aus einer nur Wenigen zugänglichen Litteratur zusammengetragene Material dankbar sein werden. Die gewählte Schreibung lässt über die Natur der Laute wohl keinen Zweifel aufkommen, was bei der Regellosigkeit der rumunischen Lautbezeichnung so oft eintritt. Die Betonung ist sorgfältig bezeichnet, da ohne diese ein Eindringen in die Geheimnisse des rumunischen Vocalismus unmöglich ist. Die Mitforscher sollen durch das ihnen gebotene Material in die Lage kommen, meine Regeln tiefer zu begründen oder genauer zu formulieren oder umzustossen.

Bei der Wichtigkeit, die den Lauten ę und î, bei Diez ẹ und ụ, auf dem Gebiete des rumun. Vocalismus zukömmt, ist es zweckmässig, von diesen Lauten gleich hier wenigstens im Allgemeinen zu handeln.

Das Dacorumunische besitzt in dem durch ę bezeichneten Laut des Wortes *bęgá* inserere einen Vocal, welcher von dem französischen e in benêt nach meinem Dafürhalten nicht verschieden ist. Dieser Laut, von Brücke 30. ‚unvollkommen gebildeter Vocal‘ genannt, führt bei Lepsius, Standard Alphabet 48,

den Namen ,indistinct vowel-sound', während Sievers 72. Vocale mit activer und passiver (d. h. nur von den Bewegungen des Unterkiefers abhängiger) Lippenarticulation unterscheidet: zu den letzteren gehört selbstverständlich das rumun. *ę*. Ginkulov 7. charakterisiert ъ *(ę)* als debelêe russkago э, to e. tuže gorlomъ i nêskolьko vъ nosъ.

Ausser dem *ę* findet sich im drum. noch ein Vocal, den man als unvollkommen gebildet oder unbestimmt bezeichnen muss: es ist der hier durch *î* ausgedrückte Vocal, der als ein energisch articuliertes *ę* anzusehen und aus diesem entsprungen ist. *î* ist das aslov. **ꙑ**, poln. y, russ. ы — proiznositsja točno takъ kakъ russkoe ы: *mînę* **мꙑнэ** sagt Ginkulov 14. Daher *rîgęí* **рꙑгати**. *rîs* **рꙑсь**. Diese Bestimmung des Lautes von *î* scheint mir richtig. Unklar ist die Anweisung ѫ - *(î)* mit einem tiefen Nasenlaute als ein dumpfes ae auszusprechen Clemens 1; ebenso die Erklärung des *î* als ,ἦχος πολλὰ σκοτισμένος' ,unu sunetu forte intunerecatu', die durch die zweckmässige Anführung des englischen Wortes ,sir' brauchbarer wird Massim 17. 18. Neben *kîne* steht dem lat. canis *kîjne* gegenüber, das nach meiner Ansicht nicht anders erklärt werden kann als das russ. myj, das man bei energischerer Aussprache für my hört. Herr Lambrior hat in der Romania IX. 100. 372. von dieser Erscheinung eine zuerst von cip. 1. 23. vorgebrachte Erklärung gegeben, der ich nicht beipflichten kann.

Der Vocal *ę* findet sich im drum. und im mrum. Im irum. steht dem *ę* im Auslaute der fem. auf *a* nicht *ę*, sondern *e* gegenüber: *úše*, drum. *úšę*. Was den Laut *î* anlangt, so fehlt derselbe oder vielleicht nur ein Zeichen dafür in kav., dan., kop. und in bo.: ath. 4. lehrt, *ă (ę)* stehe in unbetonten, *â (î)* in betonten Silben. Dagegen kennen die Mostre, so wie der allerdings wenig zuverlässige Massim auch den Laut *î*. Nach conv. 356. wird mrum. auch *kane, pane* gesprochen.

Für *ę* und *î* habe ich die Benennung ,dumpfe Vocale' gewählt.

Was die Buchstaben für *ę* und *î* anlangt, so ist zu erwähnen, dass in jüngerer Zeit im kyrillischen Alphabet *ę* durch **ъ**, *î* hingegen im Anlaut durch **ꙟ**, sonst durch ѫ ausgedrückt wurde. Das dem kyrillischen Alphabete fehlende **ꙟ** ist eine leichte Umänderung des in den slavischen Handschriften man-

cherlei Gestalten annehmenden ѫ, das Mardżela auch im Anlaut für î gebraucht. Dass das slavische ѫ, das im aslov. den Laut ǫ darstellt, im drum. zur Bezeichnung des î, poln. y, russ. ы, dient, wird begreiflich, wenn man bedenkt, dass altslovenischem ѫ bulg. ъ, d. i. ę, gegenübersteht. Vergl. Grammatik 1. 32. 368. aslov. ржка d. i. rǫka, bulg. ръкъ d. i. ręke. Es wird demnach nicht überraschen, dass in älteren drum. Denkmählern ѫ auch zum Ausdrucke des ę verwendet wird, daher мѫгоура сфнтѫ d. i. *męgura sfîntę* psal. 2. 6.-kor. Facsimile 5. Dass man in neuerer Zeit angefangen hat, den Laut î durch ѫ zu bezeichnen, mag darin seinen Grund haben, dass man ę und î nicht schied, und dass zum Ausdrucke des î kaum ein anderer Buchstabe verfügbar war. Gegenwärtig will man zur alten Unbestimmtheit zurückkehren und ę und î dadurch bezeichnen, dass man über den Vocal, aus dem diese Laute entstanden sind, das Kürzezeichen setzt: *i* im anlautenden *in* soll des Zeichens entbehren. In grammatischen Werken kann man von der Bezeichnung des Lautes î nicht Umgang nehmen. Es kann allerdings nicht in Abrede gestellt werden, dass die Laute ę und î in manchen Fällen nicht leicht zu scheiden sind.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft sind wir genöthigt, die dumpfen Vocale als aus hellen hervorgegangen anzusehen. Es gibt wohl keinen Vocal im rumun., der nicht in einen dumpfen übergehen könnte: der Grund dieser Veränderung liegt entweder in der Accentlosigkeit oder in der Kürze des Vocals. Dasselbe gilt von den anderen Sprachen mit dumpfen Vocalen. Hier folgen einige Beispiele. Unbetontes *a* wird regelmässig *ę:* mrum. *gęl'inę* gallina. titio wird rumun. *tętsúne*, das indessen, wie *t* zeigt, auf tetio beruht, wie dem *sîn* sinus *sen, sęn* zu Grunde liegt, was aus *s* zu erschliessen ist. *an* mit folgendem Consonanten, manchmal auch ohne einen solchen, wird *în: blînd* blandus, *mînę* manus, nach meiner Ansicht aus älterem *blend, ménę.* Auch *ar* mit folgendem Consonanten geht manchmal in *îr* über: *tîrziŭ* tardivus, älter *tęrziŭ.* *ę* erhält sich in *bęrbát* homo aus barbatus usw. In vielen Fällen hat î keinen etymologischen Ursprung, sondern verdankt sein Dasein rein phonetischen Gründen: dem it. mi steht, gleichfalls enklitisch, rumun. ein ursprüngliches *mi* gegenüber, für das nach dem Verstummen des *i îm* eintritt: *îm plátše* mi piace cip. 1. 52. 248.

Man hat öfters die Ansicht ausgesprochen, ẹ und î seien aus irgend einer anderen Sprache in das rumun. eingedrungen. Diese Ansicht halte ich für unrichtig, obgleich ich weiss, dass Sprachen fremde Laute aufnehmen können: so haben die Mrumunen aus der Sprache der unter ihnen lebenden Griechen die Laute θ und δ aufgenommen. Ich bin vielmehr der Meinung, ẹ sei in der Sprache der Illyrier vorhanden gewesen, als diese durch Colonien romanisiert wurden. Dafür spricht das heutige Albanisch, das der Nachfolger des Illyrischen ist. Wie im rumun., deute ich das Vorkommen des ẹ für *a* auch im bulg. aus dem alb. Der Laut î hingegen hat sich im rumun. aus ẹ entwickelt, vorzüglich durch den Einfluss eines folgenden *n* oder *r*: î als aus dem türk. entlehnt anzusehen geht durchaus nicht an.

Das Verbreitungsgebiet des ẹ ist ein sehr ausgedehntes. Es findet sich dasselbe im alb.: ẹltér, ltér altare. kẹmíšẹ camisia. dǘmtǘrẹ junctura, membrum usw. Alb. Forschungen 2. 74. Vergl. Schuchardt 3. 49. Dass das alb. den Laut î besitze, ist zu bezweifeln: cam. 1. 14; 2. 1. kennt ein ‚e muta lunga‘ mit der Aussprache des fz. eu; Kristoforidhi hat βένε, vēnẹ. Im bulg. geht unbetontes, nicht selten auch betontes a in ъ (ẹ) über: kókъl κόκκαλον. slъdká dulcis f. plátъ. vrъ́štam für vráštam. Vergl. Gramm. 1. 369. nslov. grejšina aus grъj-: gradьština. dъlj weiter: dalje 1. 321. Derselbe Vocal tritt im russ. auf, indem unbetontes a, o und e dumpf werden können: plákъt′ (plákatь) d. i. pláket′. d′évьt′ (dévjatь), worin ь einen dumpfen Vocal in der Richtung nach i hin darstellt usw. V. Bogorodickij, Glasnye bez udarenija v russkom jazykê. Wenn im poln. aus panowie-penowie wird, so hat man es gleichfalls mit einer Schwächung des unbetonten a zu thun. Fz. âme kann auch jetzt die Aussprache âmẹ haben. Eine Schwächung des a ist das ạ im gröd.: cạpí capire; cúrạ. Zig. ẹ und î stammen aus dem rumun. und kommen nur in der rumun. Mundart vor. Über die Mundarten usw. IX. 14.

Die Laute ẹ und î unterliegen mannigfachen Veränderungen, von denen die einen eintreten müssen, die anderen eintreten können. ẹ geht im Auslaut nach *j* in *e* über: *foáje* folium. Sonst wird *jẹ* in *ji* verwandelt: *jirí* aus *jẹví*, aslov. javiti: die Regel gilt auch mrum. und irum. ẹ geht vor dem Artikel *l'ej*, *l'i* in *e*, *i* über: *vicine ljej aceljej bună* vicinae illi bonae ath. 20.

aus *vicinę l'ej* usw., wie *bună* zeigt. *inimi l'i* τῇ ψυχῇ bo. 228. für *inime, inimę,* daneben *vakę l'ej* vaccae, *ve(a)rgę l'ej* virgae ath. 8. *i* findet sich auch in *iurtisire* mostre von ἑώρτασα statt *iurtęsire*. *î* für *ę* ist selten: *sędžeátę* sagitta; *sîdžeátę* gink., wohl durch den Einfluss des *s*. *ę* wird *o* nach *u: luóm* sumimus aus *luę́m*: levamus, mrum. *lom:* daneben *luă*, d. i. *luę́*, sumsit frăţ.: levavit. *o* illam scheint zunächst auf *ę* zu beruhen; das gleiche scheint von *o* unam zu gelten: *vę́rę (vęr ę) d'élę* κἀνένα φαγί dan. 34. Die Übergänge sind natürlich verschieden begründet: *ę* wird *u,* weil unbetontes *o* in *u* übergeht: *ajuséšti* propera dan. steht für *ajoséšti* von *ajęsí, ajięsí,* das auf βίασα, ἐβίασα beruht, indem *ji* für βι eintritt. *fuméľe* familia kav. *i* für *î* ist häufig: *síndže* für und neben *sîndže* sanguis gink.

A.

Übersicht. Länge und Kürze haben auf die Wandlungen des *a* keinen Einfluss, wohl aber Betonung und Tonlosigkeit. I. Tonloses *a* sinkt im In- und Auslaute zu *ę* herab: *gęǵínę* gallina. II. In bestimmten Formen tritt *ę* für betontes *a* ein: *ažutę́* adjuvit. III. *a* vor combiniertem *n* oder *m* wird *ę:* mrum. *fręngu* frango. Das *ę* dieser Worte geht drum. und nach einigen Quellen auch mrum. in *î* über: *frîng.* Wie *n,* so äussert auch *r* eine Wirkung auf vorhergehendes *ę: tîrzíŭ* tardivus aus *tęrzíŭ*. IV. *an* mit folgendem Vocal wird *ęn:* mrum. *lę́nę* lana. Auch hier tritt *în* ein: drum. *lî́nę.* V. *ęn (în)* verliert in einigen Worten sein *n:* mrum. *kęt* quantus aus *kęnt.* drum. *kît.* VI. *je* aus *ja* geht in- und auslautend durch Assimilation in *je,* im Anlaut in *ji* über: mrum. *jíńe,* drum. *víje,* vinea. *jiví* reflex. erscheinen aus *jęví,* aslov. javiti zeigen. Auch in *pojéne,* plur. von *pojánę,* ist *je* aus *ja* durch Assimilation entstanden: slav. poljana. VII. In manchen Worten ist für ursprüngliches *a* ein anderer Vocal eingetreten: *e*: mrum. *kľému* clamo; *o: foáme* fames; *u*: drum. *deskúlts* barfuss usw. In allen in I—VII. nicht behandelten Fällen erhält sich *a* unverändert: *bátu* schlage kav. *gádinę* Geflügel bulg. usw. VIII. Viele rumunische Worte bieten im Anlaut ein auf lautlichen Verhältnissen beruhendes *a* (prothetisches *a*): mrum. *amáre* mare. IX. *ai* wird *e:* mrum. *tréku* traicio. X. *au* erleidet mannigfache Wandlungen.

I.

Tonloses *a*, es mag vor oder nach der betonten Silbe, im In- oder im Auslaute stehen, sinkt zu *ę* herab. Das Gesetz gilt auch von den nichtlateinischen Bestandtheilen.

Mrum. *amęrtipsíi* ἥμαρτον kop. 18: *ἁμαρτεύω. *apărắ* defendere frăţ. *arevdare* sich gedulden bo. 174. für *arędváre*: drum. *rębdáre*. *ascultător* ath. 4: auscultator. μπανέμου *benému* vivimus dan. 4: *ban-*. μπαρμπάς λη *bęrbás l'i* οἱ ἄνδρες dan. 4: barbatus. μπασιάρικα *bęsiárìkę* ecclesia kav. *bęšé* κατεφίλησεν kop. 20: basiare, neap. vasare, sicil. vasari. μπλαστιματόρου *blęstimętóru* blasphemus kav. 187. *dimęndętšúnea* ἡ ἐντολή kop. 29. δγιοβασέσκου *d'ovęsésku* lego kav. 192. aus *d'ęv-*. *ghiuvăsi* (*d'uvęsi*) mostre 9: ngriech. διαβάζω. *făméliă* familia frăţ. 119. φάρα, φάρα *fárę*, *férę* sine dan. 4. neben *nafoárę* kav. 194: foras. it. fuora. φάρμακου *fármęku* venenum kav. 233. γκαλλίνα *gęl'ínę* gallina kav. 215. *găljină* ath. 15. *glărime* Thorheit ath. 6. γκρασιάτζε *ngręšádze* pinguefacit dan. 37: drum. *îngráš*. *grit li* für drum. *strigati i* conv. 385. aus *gręits li*: *gręjésk*. ν κότου γκρέσκου *n kótu grésku* nugor kav. 230: serb. grájati loqui. χαλίτζα *χęlítsę* caementum kav. 235: vergl. ngriech. χαλίκι Kiesel. χαραμίς λλη *χęręmís l'i* latrones dan. 21: türk. χαρισέσκου *χęrisésku* laetifico dan. 4. *nę χęrisím* gaudemus kop. 32: ngriech. χαρίζω in einer dem ngriech. ungewöhnlichen Bedeutung. σὲ σε γιτριψιάσκα *sè se jitripsiáska* ut sanetur dan. 11. für *jętr-*: ἰάτρεψα, ἰάτρευσα. κακάτου *kękátu* merda kav. 224: cacare. καλαμάρου *kęlęmáru* atramentarium kav. καλντούρα *kęldúrę* calor kav. *kęlkái* παρῆλθον kop. 29: calcare. καλκάνιου *kęlkéñu* calx kav. 234: calcaneum. καλούγκαρη *kęlúgęri* monachi dan. 50. *călugăr*, *călugăritsă* ath. 14: ngriech. καλόγερος, serb. kalugjer. καμαλαῦκε *kęmęlávke* pileus monachorum kav.: καμηλαύκι. *kărávă* navis frăţ.: drum. *korábie*: jenes griech., dieses slav. καπιτύννιου *kępitíñu* cervical dan. 42. *căpitânjiu* ath. 13. *căpetăniŭ* conv. 385: capitaneum. καροάρε *kęroáre* aestus kav.: *caloria. κατάς λλη *kędás l'i* judices dan. 21: türk. kadi. κατούσσια *kętúša* felis dan. 41: catus. κατζάνου *kętsénu* catīnus kav. 225. κατζάνι λε dan. 34. κούμπαρου *kúmpęru* emo dan. 10: comparo. μαϊμούνου *męimúnu* simia kav.: türk. *mânia* furor mostre 22. *męnúkl'i lle* manipuli dan. 39. μαράλλιου *męrál'u* foeniculum kav. 209: drum. *męrár*. *musętire* ath. 65. für *-sęt-* von *mušátu*.

oárfęnu pauper kav.: ὀρφανός. παλακρασίμου *pęlękręsímu* oramus dan. 53. *pęlękęrsjá* παρεκάλει kop. 28. *pălacărsi* mostre 17. *pâlâcârséscă* 26. *pâlâcărie* 9. *pălăcăria* 34: παρεκάλεσα, παρακαλῶ. *pęręsí* ἐγκαταλείπω: *părăseascá* frăţ.: *πάρησα von παρίημι. παρήντζι λλη *pęríntsi l'i* parentes dan. 7. παρούγκι λλη *pęrúnd'i l'i* columbae dan. 5. παρούμμπου *pęrúmbu* columba kav. 218. drum. *porúmb:* palumbes. alb. pęlúmbę. neap. palumme. πασιάστε *pęsiáște* cessat dan. 5. *pâpsésc*ă mostre 9: ἔπαυσα. πασαλάρ λλη *pęșęlár l'i* passae dan. 21: türk. πατέν(τ)ζου *pętédzu* baptizo kav. 186: drum. *botéz.* πλατέσκου *plętésku* solvo kav. 219. *resplatescu* bo. 154: aslov. platiti. ρραντατζίνα *r̄ędętsíne* radix kav. 222: radicina. drum. *rędętșíne.* *ręspęndí* διεσκόρπισεν kav. 13: aslov. raspąditi. σανατόσου *sęnętósu* kav. σανατόσσι *sęnętóși* firmi dan. 44: ungenau σανατοάσε *sęnatoáse* 27. σανατός *sanatós* 10. σανατάτια *sanętátia* 42. neben σανατάτε *sęnętáte* kav. *sęnętós* ὑγιαίνων kop. 27: sanitosus. σεάτε *seáte* kav. 238. σεέτζη *seétsi* horae dan. 43: türk. σαμπούρρα *sębur̄ę* saburra kav. 222: drum. *sabúrę*, *saúrę* und genauer *sęúrę.* σουντζιάτα *sudziátę* sagitta kav. 222. aus *sędziátę.* *săruna* Salonich mostre 44: vergl. slav. solun. σκαπάη *skępái* evasi dan. 33. σκαπάρε *skępáre* effugerunt 19. *spárgęnu* fascia kav.: σπάργανον. *tęliáts* für *tęl'áts* θύσατε kop. 23. *tęl'áș* ἔθυσας 30. *tăllia* mostre 27: taleare. θαρρασέσκου *thęr̄ęsésku* spero kav.: ἐθάρρησα, *rę* aus *ri.* ταούννιου *tęúńu* culex kav. 206: drum. *tęún:* tabanus. Das mrum. Wort entsteht aus *tęńńu* und beruht auf tabanius. τζαχτησέσκου *tsęχtisésku* obstupesco kav. 214: türk. ζανάτια *zęnátia* ars dan. 13: türk.

Das auslautende *a* der fem. ist *ę:* mrum. *kásę. límbę. vákę* usw. Ebenso *ună zitimă* ἓν ζήτημα frăţ. σκόλοσμα *skólozmę* finis kav. 229. θαρίμε *thęríme* mica kav. ist alb. sęr̄mę. Über *ę*, *o* aus *ună* ist oben gesprochen worden.

Irum. Im irum. gilt diese Regel nicht, richtiger wohl ‚nicht mehr': im Auslaut der fem. auf *a* wird dieses durch *ę*, offenes *e*, ersetzt, nicht durch *ę*, wie man erwarten sollte: *líme, língurę;* ebenso in den Lehnworten: *dę́skę, gréde, konóbę* usw. Dagegen *aratá:* drum. *arętá. faríre: fęrínę. fęínę. kumpará: kumpęrá. kavtá: kęutá. kadére: kęldáre* caldaria. *maritá: męritá. matsirá: mętšiná. mazí: mînží* ungere. *mlatí: îmblętí* aus *mlętí. platí: plętí. tal'á: tęjá. tatsá: tętšeá. dúpa: dúpę* usw. Dafür, dass ehedem auch dieser Dialekt unbetontes *a* durch *ę* ersetzte,

darf man sich nicht etwa auf *grebí, nebí, resklíde, reskiní* usw. berufen, da das benachbarte nslov. tonloses *a* durch *e* verdrängt werden lässt, wohl aber auf Worte wie *kęmę̆šę:* drum. *kęmášę. pemínt: pęmînt.* Es ist anzunehmen, dass *ę* in *a, e* übergieng unter dem Einflusse von Sprachen, denen der Laut *ę* unbekannt ist. In *ramarę̆,* drum. *ręmîneá,* ist *rę* durch *ra* ersetzt worden; *e* für *ę* tritt ein in *spelá:* drum. *spęlá.*

Drum. *amęrę́t* amarus Ofner Wtbch. ѧмѣрѫт kor. 99. *bęžokurí* neben *batžokurí* cavillari aus *bat* und *žok:* vergl. serb. šalu zbijati, wruss. bajdy bić. *blęstęmáre* blasphemare neben *blástęm* blasphemo. *bogętsíe, bogętáte* divitiae. *bogętáš* homo dives: aslov. bogatъ. *afárę* foras. *fęlí* prahle (φελῶ nach Roesler): aslov. hvaliti. *fęrmęká* incantare neben *fármek* incanto: φαρμάκι Gift. *fęrtát* Geselle, Bruder: Urform *frętát* von *fráte:* vergl. *surátę* Freundinn, Schwester. *gęjínę* gallina. *gęrnítsę* carpinus betula: Urform *gręnítsę:* serb. granica. *grędínę* Garten: aslov. gradina. *gręjí* loqui: serb. grájati. *χrení* nutrire: aslov. hraniti servare. *împęrtsíre* dividere und *împárt* neben *împę́rts* divido. *înlęúntru,* daraus *înlóntru,* intus. *íntrę* intra, nicht inter. *jiví* conspectui exponere aus *jęví;* aslov. javiti: ѧ ꙗвѣ ἐμφανῶς kor. 130. *izbęví* liberare: aslov. izbaviti. *kęjítsę* Thürriegel: *kjáje. mę kęjésk* ich bereue; *kęíntsę* Reue: aslov. kajati sę. *kępętá* erhalten neben *kápęt* erhalte: it. capitare. *kerbúne* carbo. *kęrúnt* canutus: vergl. *amęrúnt* minutus. *klętí* movere: aslov. klatiti. *kręjásę* regina, *kręjíe* regnum von *kraj:* slav. kralj. *kręťšún* Weihnachten: aslov. *kračunъ. kúmpęnę,* plur. *kúmpene,* Wagschale. *kúmpęr* comparo. *lękuí* wohnen: magy. lakni. *lękústę* locusta: sicil. lagusta. *lęrdží* ampliare: largus. *lęudá* laudare neben *laud* laudo. *lęurúške:* minder gut ist das *leurúške* der Wörterbücher: labrusca. *męgár* m. *męgerítsę* f. asinus, asina: vergl. serb. magarac. *męnînk* manduco neben *mînká* manducare gink. 62. *mętúšę* amita: vergl. Diez, Wortschöpfung 37. *mînęstíre* μοναστήρι. *mlędiós* flexible: vergl. aslov. mladъ. *navrępésk* für *nęvręp-,* erklärt durch *nępędésk, nęvelésk* stam. 534, beruht auf einem aslov. navrapiti, das russ. navoropitь lautet: vergl. mein Lexicon palaeo-slov. *nędęždní* spero: aslov. nadežda. *nęsíp, nęsę́p* Sand: aslov. nasъpъ. *nęstęví* instituere kor. 156: asl. nastaviti. *noród* Volk aus *nęród:* aslov. narodъ. *norók* Glück aus *nęrók:* serb. narok. *okęrî́* aus *okęrí* tadeln:

34*

aslov. okarati. *omręzí* (омрѫзнрѫ) kor. 28: aslov. omraziti abominari. *opęrít* brûlé ban. 37: aslov. opariti brühen. *pędúre* Wald, it. padule: lat. palus. *pęmînt* terra: lat. pavimentum, it. palmento Schuchardt 3. 306. *pęreáte* paries aus parjétem. *pęrtitšeá* particula: nicht unmittelbar aus dem lat. particella wegen des *ti*. *pęší* gradi: *paš* passus. *plęti* zahlen: aslov. platiti. *pręží* braten: aslov. pražiti. *ręsęrít* ortus: lat. re-salio. *rętętší* errare: von *rátek* aus erraticus. *ręz:* slav. raz: *ręzbát* gink. 470. *ręzbój* Krieg; Webstuhl. *rîgęí*: рѫгзи ἐξερεύξατο kor. 117: *ę* ist das *a* des aslov. rygati. *sędžeátę* und *sîdžeátę* sagitta gink. *sęlbętętšéšte* *silvatice. *sętúl* satt, it. satollo; daher *destúl* genug aus *de sętúl:* aslov. do syti. *skępá* salvare neben *skap* salvo. *skęrpiná*, bei mardž. *skęrkiná (-rťi-)*, kratzen: scalpo. *spęrijá* terrere neben *spárij* terreo. *tęjá* schneiden neben *taj* schneide: taleo. *tęrzíŭ* *tardivus Diez 2. 340. *tętęrésk* tatarisch: *rę* aus *re*. *vępsí* färben: ἔβαψα. *vlęduitorjŭ* herrschend kor. 143: *vlęduí*, aslov. vladati. *zębreá* aus einem *zębrélla*: aslov. zabralo propugnaculum. *zępsésk* erklärt durch *prindu pre cineva furăndŭ* stam. 531. ist wahrscheinlich aserb. *zabъšiti* negare, eig. celare, daher wohl richtig *zępšésk*. *ostení* fatigari, fatigare wird mit ἀσθενῶ, das jedoch ngriech. aegrotare bedeutet, zusammengestellt: es scheint mit slav. ostanem bleibe zurück identisch zu sein: in diesem Falle würde *osteni* für *ostęní* stehen. mrum. *ostenealę* κόπος fråţ. 110. *nęskodésk* erfinde mardž. scheint ein naishoditi vorauszusetzen. Dunkel ist *dúnęre* danubius.

a in -at, -ant wird *a, ę,* nachdem t und nt abgefallen: *fúrę* furatur dan. 39. *strígę* canit 4. clamant 8. *kálkę* calcant. *džeámę* gemat. *ímnę* ambulant. *bátę* batuat, batuant. κάτα *kádę* cadat dan. λλιᾶ *ľę* prehendunt dan. 4. für *ľe:* levant. *dispoáľe* despoliant 21. *táľe* mactant 44: taleant. *moáľe* emolliunt 11: *molliant. *kîntám* cantabam, älter, mit Wahrung des Lautgesetzes, *kîntá*, entsteht aus *kîntávęm, kîntávę* durch Abfall des *vę:* vergl. *grea* aus *greáuę:* greva für gravis. *kîntá* cantabat, cantabant setzt gleichfalls *kîntávę* voraus; *kîntám* cantabámus entwickelt sich aus *kîntęvám, kîntęám*. Anders Lambrior in Romania IX. 369.

Trans ergibt *trę*, dessen Bedeutung allerdings von der der lat. Praeposition theilweise sehr abweicht: *trę* bedeutet nämlich unter anderem ‚propter' dan. 25. *trâ* bo. 118. *trâ*

au διὰ ἐδῶ. *trâ acia* dahin 120. *trâ si* damit 127. *trâ* steht für drum. *péntru* conv. 358, das vielleicht per-intro ist. *strę̣* ist wohl ex-trans: *stri* für *strę̣* in *stri tăvane sau pisti tăvane* für *în pod* mostre 11. 40. *strę̣* hat drum. die Bedeutung des lat. trans, ein Umstand, der gegen die Zusammenstellung mit extra spricht; man füge hinzu *trimítere* Sendung. *stręḅát* durchschlagen. *stręḱur* (irum. *štrokulẹ́i*) trans-cōlo. *stręlutšésk* durchschimmern. Mit *strę̣* hängt *préste* über, darüber aus *préstre* zusammen: per-ex-trans. *préste* kann mrum. *piste* werden: *e* statt *ea* in *préste* ist Folge der Zusammensetzung. Die Häufung von Praepositionen darf in einer romanischen Sprache nicht überraschen.

Demselben Gesetze folgt das alb. und das bulg.: 1. gas, gęzój erfreue. kámętę κάμαπος. t'éfęl cephalus. kęlt'ére Kalk: calcarea. męrí t., mění g. Zorn, μανία. pęľt'éj gefalle aus pľęt'éj: placere. pęník panicum mit Verschiebung des Accentes. pęrínt Vater: parentem. šęrój sano. Auch im Anlaute: ęrd'énd argentum. ęrmátę it. armata Alb. Forschungen 2. 73. 74. 2. grъdínъ: gradina. rъžén: ražьnъ. zatúlkъ Stöpsel. Vergl. Grammatik 1. 369. Ähnlich ist bulg, jedové von jad Zorn; péjeh aus péjah ich sang.

Anlautendes *a* erhält sich meist auch dann, wenn es accentlos ist: αβέμου *avému* habemus dan. 9. αρίνα *arínę* arena dan. 44. *asprime* Härte usw.: doch *ę́škij* plur. von *áškie* assula polyz. Dem aslov. ist anlautendes ъ *(ę)* unbekannt; dasselbe gilt von ѧ, das *ẽ* ist; dagegen ist ѫ, d. i. *õ*, häufig.

Unrichtig sind die nachstehenden Formen: μπακάη *bagái* locavi dan. 15. für *bęgái*. χαραμπέη λλι *χarabéi ľi* passeres dan. 5. für *χęrębéi ľi*. κούμπαρα *kúmpara* emunt dan. 8. für *kúmpęrę*. ναπάρτικα *napę́rtika* serpens dan. 44. für *nępę́rtikę*. τρά σέ παλακρασιάσκα *trá sé pęlakręsiáska* ut oret dan. 18. für *pęlękręsiáskę*. πατούρε *padúre* silva dan. 1. für *pędúre*. στατοῦ *statú* facta est dan. 8. für *stętú*. *súfla* flat dan. 39. für *súflę*. ζαμάννια *zamáňa* tempus dan. 41. für *zęmáňa* usw. Ebenso unrichtig ist μπακάτου *bęgę́tu* jacens dan. 16. für *bęgátu*.

II.

In bestimmten Formen tritt *ę* für betontes *a* ein: von *an* wird hier abgesehen. In der Geschichte der Sprache finde ich

für diese Wandlung keine Erklärung. Der Grund des *ẹ* liegt wahrscheinlich in der Kürze des *a:* man vergleiche mrum. *skẹpẹ́mu* mit neap. amammo Wentrup 20: amamus.

ẹ́ für *á* steht 1. in der I. plur. praes.; 2. in der III. sing. und 3. in der I. plur. praet. der *a*-Verba; 4. in einigen einsilbigen Verbalformen; 5. im plur. auf *i*, *uri* der Substantiva f.; 6. in einigen entlehnten Worten.

Mrum. 1. *skẹpẹ́mu* eximus dan. 14. *mẹnkẹ́m* edimus kop. 23. *păstrămŭ* wir bewahren frăț. levamus ergibt **lẹẹ́m*, **loóm*, *luóm* supl. LXIII. und daraus *lómu* dan. 53. ath. 51. bo. 76. 111. *purtému* dan. steht für *-tẹ́mu.*

2. *adunẹ́* congregavit kop. 13. *aflẹ́* invēnit 24. *bẹšẹ́* osculatus est 20: basiavit. *kumtinẹ́* continuit dan. 16. *lâsâ* er liess bo. 157. Aus levavit wird **lẹẹ́*, **loẹ́*, daraus *luẹ́* sumsit mostre 25. cip. 1. 24. *luó* supl. LXIII. Limba 287. kor. 30. und *lo* dan. 33.

3. *căntâmu* ath. 44. Lambrior findet den Grund des *ẹ* von *semnẹ́m* signamus, signavimus in dem darauffolgenden *m* Romania IX. 366.

4. *dẹ* dat, dant dan. 3. 28. 39. da kop. 12. *fă* fac mostre 16. 34. *lẹ* lavat dan. 40. βᾶ *vẹ* amat 18. Ungenau τᾶ *da* dat dan. 8. στᾶ *sta* stat 40. βᾶ *va* amat 5.

5. *a) bălțĭ* mostre 27. 31: *báltẹ* Sumpf. *bukẹ́tsi* frustula dan. 30: drum. *bukátẹ. kẹ́rni lle* carnes dan. 40. *cârnji* ath. 16: *kárne. cârci* Bücher: *kárte. caldâri* Kessel: *kẹldáre. citâci* Festungen bo. 9: *tsitáte. lăschi* mostre 31. λλέσκη *lléski* lutum dan. 44. für *lẹ́sťi:* λάσπη. *lucrări le* frăț. *mâri: máre* ath. 21. μουλάρ λε *mulẹ́r le* muli dan. 3: μουλάρι. *pâḍi: pade* campus ath. 6. *páde* dan. *pẹ́rtsi lle* partes dan. 8. *prẹ́vdzi le* animalia dan. 2. *prăvze le* mostre 8. *prăvḍi le* 37. *prăvḍi* ath. 15. Unerwartet κάλλι *kẹ́ľi* τὰ ἄλογα dan. 3, das mit dem Artikel verwachsen ist.

b) câljiuri. cârnuri. vâljiuri Thäler ath. 16. *văliură* conv. 382. *lăpturi* ath. 17.

6. Türkisch sind *kẹplẹmẹ́* dan. *mẹskẹrẹ́. mẹstrẹpẹ́* kav. *amirâ* rex ath. 14. *amirẹ́* kav. 187. *lalâ* Vetter. *magazâ* bo. 35. 217.

Man füge hinzu: φάρα, φάρα *fẹ́rẹ, fárẹ* sine dan. 4: foras, und *kẹ́pẹrẹ* caprae dan. 3: drum. *kápre:* ähnlich ist *tẹrîtse* Kleien aus serb. trice.

Drum. 1. *dę̣m* damus, *lę̣udę̣́m, luóm* aus *lę̣ę̣́m, loóm.*

2. *lę̣udę̣́, lụę̣́, luó* cip. 1. 49. Limba 419.

3. Alt *semnę̣́m.*

4. *vę̣, vátsĭ* von vadere nach Diez 2. 461. *dę̣* dat. *fę̣. stę̣* стъ kor. 85.

5. *bę̣́jerĭ: bájerę̣* Binde. *isprę̣́vĭ: ispràvę̣* Clemens 3. *kę̣j: kále. kę̣rtsĭ: kárte. mę̣rfĭ* neben *márfe: márfę̣. rę̣tsĭ: rátsę̣. sę̣́rtšinĭ: sártšinę̣; alámę̣* und *arámę̣. báltę̣. bárdę̣. χránę̣. kę̣tę̣rámę̣. mę̣tásę̣. nę̣frámę̣. nę̣strápę̣. pázę̣. prádę̣. ránę̣. sárę̣. sę̣látę̣. sfádę̣. spájmę̣. šágę̣. šátrę̣. tálpę̣. tsárę̣. vlágę̣. zdrámtsę̣* haben *alę̣́mĭ* und *arę̣́mĭ. bę̣ltsĭ. bę̣rzĭ. χrę̣nĭ* und *χráne. kę̣tę̣rę̣́mĭ* und *kę̣tę̣ráme. mę̣tę̣́šĭ* und *mę̣tę̣́surĭ. nę̣kę̣́r-frę̣́mĭ* und *nę̣fráme* usw. gink. *rę̣utę̣́tsĭ: rę̣utáte. kę̣́rnurĭ: kárne;* sing. dat. *kę̣́rnej, kę̣́rnij* neben *kárnej, kárnij* gink. 111. *ȋnlę̣́turĭ* neben *ȋnláturĭ* seitwärts gink. usw. Diese Veränderung tritt bei allen Nomina auf *-áre* ein: *-ę̣́rĭ.* Der Regel entziehen sich *fradžĭ: frágę̣. vatšĭ: vákę̣.* Vergl. princ. 122. 124. 363.

Einzelnes: *pę̣́serĭ* neben *pásę̣rĭ, páserĭ, pásere, pásę̣re* gink. *lę̣udę̣́j* für *lę̣udáj* cip. 1. 20. *arę̣́j, arę̣́šĭ* neben *aráj, arášĭ* gink. 309. *mȋj* für *maj* ban. 32. *ȋnfę̣́šiu, ȋnfę̣́šur* einwickeln: fascia. *adę̣́p* tränke: aqua. *ȋmpę̣́rts* neben *ȋmpárt* partior.

Bulg. bradę̣́. brazdę̣́.

Das irum. besitzt eine grosse Anzahl von Verben auf *ẹi,* mit denen die drum. auf *ẹí* scheinen zusammengestellt werden zu können.

Irum. *bitsẹ́i̯* frustare. *darvẹ́i̯* donare: darovati. *davej: n' a davejt niš lu ničur* nemini quidquam dabat Denk. XXX: davati. *fabrikẹ́i̯* costruire. *fakavej* wohl ‚zu thun pflegen' Denk. XXX, gebildet nach Analogie der slav. Iterativa auf -ava. *igrẹ́i̯* giuocare: igrati. *kartsẹ́i̯* caricare. *deskartsẹ́i̯* scaricare. *mĕrskẹ́i̯* nauseare. *migẹ́i̯* balenare. *morẹ́i̯* sollen, müssen. *oluštrẹ́i̯* pungere. *peklẹ́i̯* mendicare. *pisẹ́i̯* scrivere. *plukẹ́i̯* sputare. *pogayẹ́i̯* apprezzare. *pokayẹ́i̯* ripentirsi. *priyidẹ́i̯* ruminare. *radẹ́i̯* bramare. *rastezejt* crucifixus Denk. XII. *remedjẹ́i̯* reifen. *rivẹ́i̯* arrivare. *skopẹ́i̯* scavare. *štortẹ́i̯* piegare. *štriglẹ́i̯* stregghiare: nslov. štriglati, fremd. *tumẹ́i̯* temere. *urdinẹ́i̯* comandare. *vę̣rtẹ́i̯* forare. *vikẹ́i̯* gridare. *ždihẹ́i̯* respirare. *takalẹ́* volgere steht wohl für *takalẹ́i̯; ńuχẹ́* annasare für *ńuχẹ́i̯.* Conjugiert werden diese Verba

bitsésk, ńuχésk usw. Die angeführten Verba sind ausnahmslos entlehnt: in *štrokulḙi* colare, drum. *strękur*, ist *štro* für drum. *stre* rumun., *-kulḙi* hingegen it.

Drum. *bombęí* susurrare. *bonkęí* mugire. *foręí* stertere. *gęgęí* clangere. *likęí* lingere. *mormęí* murmurare. *pipęí* contrectare. *rîgęí* ructare. *skilęí* vagire. *upovęí: upovęind* kor. *hîręí* necken, hetzen, mag slav. harati sein, während *hîí* zerstören sich mit ngriech. χάνω vergleichen lässt: *grîŭ* granum. Die entlehnten Verba bilden hier die Minderzahl.

Dem mrum. scheinen ähnliche Verba zu fehlen: *tâlâită* für drum. *fęręmát* zerbröckelt, mostre 21, ist mir dunkel.

Zwischen den irum. Verben auf *ḙí* und den drum. auf *ęí* besteht ein Unterschied des Accentes, der im irum. wohl jung ist. In der Conjugation ist *bitsésk* aus *bitsęésk* entstanden, es galt daher im irum. ehedem die drum. Regel: *bombęésk*.

Diese Verba scheinen auf slavischen Verbalthemen auf *a* zu beruhen, das tonlos in *ę* übergieng: das Suffix *i* ist romanisch: ryga: *rîgę-í*. Ähnlich sind die Verba auf *uí*, deren *u* albanisch, *i* romanisch ist. Man vergleiche jedoch auch alb. kęmbéj tausche.

III.

a, von einem nasalen und noch einem Consonanten gefolgt, wird *ę*. Diese Regel gilt für die einheimischen Worte und für die alten Entlehnungen. Das *ę* dieser Worte wird regelmässig *î* im drum. und in einigen mrum. Quellen: ath., mostre, während kav., dan., kop. so wie das irum. kein *î* kennen. Die Regel der Verwandlung des *ęn* in *în* scheint ursprünglich nur in betonten Silben gegolten zu haben.

a) Im Inlaute: Mrum. *aχtęntsę* (aus *-tsi) ań* tot anni kop. 29. *aχtântu* conv. 357: -tantus. ντημάννττου *dimęndu* jubeo kav. 211. *dimęndętšúnea* kop. 29. φράγγκου *fręngu* frango kav. 230. neben φρέμτου *frémtu* franctus für fractus dan. 14. und φράντζε *frándze* frangit 40. γκράννττινε *gręndine* grando kav. 235. κράντιννια *gręndińa* dan. 28. *grindină* ath. 58: drum. *grîndinę*. καμπάνα *kęmpánę* campana kav. tintinnabulum. κάντα *kęntę* canunt dan. κάντεκου *kęnteku* kav. 231. κάντιτζε *kęntitse* cantica dan. 13, richtig *-tetse*. κάντου *kęndu* quando dan.: drum. *kînd*. νασκάντζη *nęskęntsi* quidam dan. 25: vergl. *kęts* πόσοι kop. 17: drum. *kît*: quantus.

λουμμπρισέσκου *lumbrisésku* splendeo kav. 206. für *lęmb-: *ἐλάμ-πρισα.* λαγκόρη *lęngóri* morbi dan. 21: languor, neben λέντζετ λου *léndzet lu* dan. λέντζιτζη *léndzitsi* dan. 7: languidus. *męnkęm* edimus kop. 23. *męnkę́* 16. 30. *măncându* ath. 37. neben μάκου *méku* edo kav. 231: drum. *mînká.* μαντάτα *męndátę* mandatum kav. μάννιζου *méndzu* pullus equinus. it. manzo: drum. *mînz.* πάν-τεκου *pęnteku* venter kav. 201. *pęntik lu* kop. 16. neben πάντικ λου *pantik lu* dan. 40: pantex. πλάγκου *plęngu* ploro kav. 201. dan. 8. *plîmse* mostre 29: drum. *plîng.* σάμτου *sęmtu* sanctus kav. 181. *sântu l* frăţ. *sântă* mostre 36: sanctus: drum. *sfînt* ist slav. σάντζε λε *séndze le* sanguis dan. 16. σέντζε λε *séndze le* 21: *e* für *ę.* σκάννιουρα *skęndurę* asser kav. σκάντουρ λε *skęndur le* dan. 26. *scândură* ath. 11: drum. *skîndurę.* στάγκα *stęngę* sini-stra kav. 195. στέγκα *sténga* dan. 12. *di in stanga* bo. 120. *in stângu* ath. 61: drum. *stîng* Diez, Wörterbuch 332. στράμμπου *strę́mbu* kav. *strămbu* ath. 66. *strîmbătate* frăţ. it. strambo: drum. *strîmb.* *in ante:* ντενάντε *de nęnte* kav. 214. *di inante ushi lji* bo. 226. νέντε *nénte* dan. 39. μα ναίντε *ma nęínte* antea dan. 18. τε νέντια *de néntia* coram dan. 18. 34. τέ τε νέντε *dé de nénte* dan. 33. *dinaintea* mostre 12: drum. *înaínte, naínte.*

Das spät entlehnte πλάντα *plántę* kav. 235. bewahrt *an;* dasselbe gilt von *frantă. franţuzescŭ* frăţ.

In den Mostre liest man *apândissi* 12. *apândisi* 32: ἀπάν-τησα. *frâmtu* fractus 24. *câmpu lŭ* 19. *când, cândŭ* 8. 9. *nis-cânte* 10. *lâmbrâsirea* 27: richtig *lâmbrăsirea. lângită* 20. *lângóre* 31. *mănâncă* 10. *mâncare* 18. *plângu* 9. *plângŭ* 12. *plîmse* weinte 29. *sântă* sancta 36. *stângă* 13. neben *stînga* 27. *arespândi* 23. *arespândiaŭ* 30: aslov. raspąditi dispergere: das *ân* dieses Wortes scheint ein slav. *ęn* vorauszusetzen. *â* und *î* bezeichnen den Laut *î.*

Das Gerundium der *a*-Verba bietet *înd: imnândalui* am-bulando bo. 140. *căntândalui* conv. 358. *arucândŭ* mostre 9. *imnând* ambulando 13. *luând* sumendo 11. 14. *stătând* stando 12. *urlând* 11. *bęnéndaluj* ζῶν. *klĭméndaluj* vocans kop. *dándu, dân-daluj. lándu* lavando ath. 51.

Irum. *an* wird *ęn*, daraus *ęr, ę̆r: męrekę* manica: drum. *mĭ́nekę. mę̆r* mano: drum. *mĭ́nę. ar* steht für *ęr, ęr: ramarę́* remanere: *ręmîneá. damarętsę* mattino. *máre* domani.

Drum. *blînd* blandus. *brînkę* Hand: it. branca. *frîng* frango: *fręnge* фрѫнџє frangit kor. 69. neben *fríndže. gríndine* grandinem. *kîmp. kînt. lîntšed* kränklich: languidus. *męnînk, mînká* und *mînk, mînká,* *manunco (vergl. *męnúnt* minutus), it. manuco, lat. mandūco. *pîntetše* panticem. *plîndže* flere. *prîndz* ban. 33. *prînz* prandium. *rîntšéd* rancidus. *sînt*, gekürzt *sîn, sin* sanctus geo. 68. *sîndže, síndže* sanguis gink. *skîndurę* scandula. *skimb* setzt *skîmb* aus excambio voraus. *spíntek* ausweiden ist ex-pantico: vergl. *pîntetše. strîmb* krumm: stra-m-bus. *stîng* link: it. stanco; alb. štënk, štëngërë schielend. *tręndafír* PN. ban. 47. *plîntę* besteht neben *plántę*. Dunkel ist *mînz* pullus equinus, alb. męs, męzi t., mas g.: vergl. it. manzo mansus. Die Erklärung von *sîmbętę* sabbatum kann nur im slav. sąbota gefunden werden: vergl. dagegen Rom. ix. 104. Dem rumun. *frînk* steht aslov. frągъ gegenüber.

kîntînd cantando. *lęudînd* laudando. *lukrînd. luînd, luúnd. tęínd* aus *tęjînd* cip. 1. 11: *taleando. *muínd* aus *mujînd:* *molliando.

b) Im Anlaute: Mrum. ambulo wird **ęmbl-, îmbl-:* aus dem ersteren wie aus dem letzteren kann *imbl-, imn-* werden: ἵμνη *ímni* dan. 44. *preimnáre* kav. 223. πριημνάσση *priimnáši* dan. 52. *imnu* bo. 140. *îmnă* mostre 13. 15. neben *imnă* 13.

Drum. *îmbĭ* ambo. *îmblu* ambulo: aus *îmblu* entwickelt sich *ímblu, úmblu* Limba 415. *îndreá* December, Andreasmonat; *údre (úndre)* Andreas Romania ix. 101. *îndžer* angelus. *îngju, úngju* (ѫнгюл) angulus Limba 81. Ebenso *úmplu. únflu. úntru* cip. 1. 154. *îngúst* angustus: alb. ngūštę. *înkę* noch it. anche Diez, Wörterbuch 16. Grammatik 2. 442. 457. ante geht über in **înte, *aînte: aínte: ainte* kor. 94. 144. *înaínte, înnaínte* gink. *întîj* ѫтѣю aus *antaneus: älter *întîń*, sp. antaño.

ę vor combiniertem *r* wird *î*. *kîrnat* Wurst: carn-. *tîrzíŭ* spät: tardivus. *χîrtíe* charta: χαρτί. Mussafia, Vocalisation 18.

Es sei mir gestattet, hier eine Bemerkung über einen anderen Ursprung des *î* anzuknüpfen. Das silbenbildende r, l des aslov. wird bulg. in vielen Gegenden ъr, ъl, d. i. ęr, ęl, Vergl. Grammatik 1. 362—364, und darauf beruht rumun. *îr, îl* in so vielen aus dem slav. stammenden Worten: *kîrd* Haufen: serb. krd. *kîrpę* Fetzen: krpa. *kokostîrk* Storch: der zweite Theil des Wortes ist aslov. strъkъ. *pîrtš* Bock: vergl. serb.

prčevina Bocksgestank. *stîrv* Aas: serb. strv. *svîrlí* werfen: bulg. fъrli aus hvъrli. *tîrg* Markt: serb. trg. *tîrkol* Kreis: bulg. tъrkoló. *vîrf* Spitze: serb. vrh usw. *χîlm* Hügel: aslov. hlъmъ. *stîlp* Säule: aslov. stlъpъ. *tîlk* Auslegung: aslov. tlъkъ usw. *tîrnosí* eine Kirche einweihen ist serb. tronosati aus dem griech.: θρόνος. In einigen nicht entlehnten Worten bietet mrum. silbenbildendes *r*: *rkoáre* frigus kav. für drum. *rękoáre*. *ršíne* pudor dan. neben drum. *rušíne*. irum. *grmí*. *srp*. *tŕbuh* usw. sind entlehnt.

Dem aslov. ą steht drum. regelmässig *îm, în* gegenüber: *tîmp* stumpf: tąpъ. *tînží* murren: tąžiti usw. aslov. tąpъ, d. i. tõpъ, ward bulg. tъmp, d. i. tęmp, das dem rum. *tîmp* zu Grunde liegt.

Aslov. Verba wie *prêti* inf. nehmen die Form *pîrî* anzeigen an, dessen Schluss-*î* aus *i* durch die Wirkung des *r* entstanden ist: das erste *î* ist schwer zu erklären; es mag auf bulg. Formen wie pъrl für aslov. *prъlъ beruhen. So ist auch *vîrî* hineinschieben, nicht anders *zęrí* erblicken zu deuten.

IV.

an mit folgendem Vocal wird *ęn*: auch das *ę* dieser Worte geht in den oben bezeichneten Mundarten und Quellen in *î* über.

Mrum. *bětârnu* mostre 10. aus *bętrîń*. γκαστάννε *gęstęńe* castanea kav. dan.: drum. *kęstánę*. *intenje* *antanea bo. 164 aus *entęnje*: drum. *întîj*. καλκάν λλου *kęlkęń llu* calx Ferse dan. 17. *călcâñĭ lu* mostre 8. κάνε *kęne* canis kav. 225: drum. *kîne*. plur. *cânji* bo. 161. *càni li* conv. 385. κάνεπα *kęnepę* kav. 199. κά[ν]ιπα *kę[n]ipę* cannabis dan. 24: drum. *kînępę*. καπιτίννιου *kępitíńu* pulvinar kav. 209. *căpitânjiu* ath. 13. *căpetîñiŭ* mostre 14: capitaneum. λάνα *lęnę* kav. λέννα *lénnę* dan. 32. aus *lęnę*: drum. *lînę*. μάννα *męnnę* manus dan. 12. *męna* kop. 22. *manâ* bo. 2. *mână* ath. 11. mostre 23. *mâñi le* 25: drum. *mînę*. μάνικα *męnikę* manica kav. 209. alb. męngę: drum. *mînikę*, besser *mînekę*. μάνε *męne* mane kav. 186: drum. *mîne*. αρραμάνου *aręmęnu* kav. αραμάννε *aręmęnne* remanet dan. 24. *arěmâñĭ*, *aremânĭ* mostre 11. 12: drum. *remîn*. Mit maneo hängt wahrscheinlich zusammen αμανατόρου *amenętóru* segnis kav. 184: vergl. jedoch alb. męnój halte auf, zögere. πάνε *pęne* panis dan. 7. *pęne* kop.: drum. *pîne*. ρράννε *r̄ęńe* scabies kav. 238. ράννια *ręńa* dan. 23: drum. *rîje*.

σεπταμάνα *septęménę* septimana kav. *septeménę* dan.: drum. *sęptęmînę*. *tęúńu* culex kav. 206. setzt *tęęńu* voraus: *tabanius für tabanus Schuchardt 1. 171. *afânisiră* ἠφάνισα fräţ. Hieher gehört das wahrscheinlich alb. *bênédă* vivit mostre 14. *bânéde* 11. *bănămu* 12. Dunkel ist πάν *pęn;* πάνου *pénu* usque dan.: drum. *pîne*.

Drum. *înimę* (ꙟнтр жнема мъринн ἐν καρδίαις θαλασσῶν kor. 121.) und daraus *ínimę*: vergl. cip. 1. 15. ban. 58. Auch mrum. *ínemę* kav. *alúnę* avellana: **alînę*. *bętrîn* veteranus. *fîntînę* fontana: mrum. φαντένα; vergl. geo. 19. *kîne, kîjne* (*kéjne:* къинн kor. 53.) canis. *kęlkîj* Ferse: calcaneum, it. calcagno. *kînepę* cannabis. *lînę* lana. *mîne, mîjne* mane, daher *demîneátsę, demineátsę* демѫнѣцл kor. 71. *ręmîn, ręmîj* aus remaneo. *mînę* manus. мънии ле kor. 116: *mijna* pil.-anal. 255. zeugt gegen Rom. IX. 101. *mînij* irrito: denominat. von *męníe* μανία. *pęgîn* paganus. *pîne, pîjne* panis. *rumîn* Rumune neben *rumán* Römer. *sęptęmînę* hebdomas. *spîn, spęn* σπανός. *smîntînę* Sahne: slav. sъmętana. *stînę* Sennhütte: slav. stanъ. *župîn* dominus: slav. župan. *stępîn* Herr: alb. stopán Vorstand der Hirten. Der Grund, dass neben *pęgîn* paganus so viele Nomina auf *an*, nicht auf *în* auslauten, beruht nach meiner Ansicht darauf, dass das Suffix *an* in *poporán, munteán* usw. slavisch ist: ênъ, janъ: seljanъ in seljaninъ von selo, gleichbedeutend mit *sęteán* von *sat* Dorf. *ardeleán*. *ješán* Bewohner von Jassi. *mireán:* aslov. mirjaninъ. *moldován*. *mošteán* Erbe von *mošíe*. *žosán* Unterländer. Dunkel ist das den Zigeunern als nęzdręván Zauberer, Seher bekannte *năzdravan* Wahrsager, *nazdrave le* Wahrsagungen stam. 529: vergl. serb. nazdraviti zutrinken. mrum. *cetăţenĭ* πολῖται fräţ. Vergl. die sorgfältige Abhandlung des Herrn A. Lambrior Rom. ix. 106—116.

V.

ęn, în verliert nicht selten vor Consonanten sein *n:* μάκου *méku* edo kav. 231. μάτζη *métsi* dan. neben drum. *mînk*. *aχténtsę* tot kop. 29. *ahtântu* conv. 357. *ahtantu* bo. 43. neben *ahâtu* ath. 62. *ahât* mostre 41. *ahâta* 13. *ahâţi (de annĭ)* tot anni fräţ. drum *atît,* was durch ad-tantum erklärt wird. κάτου *kętu* quantus kav. dan. κάτε *kęte* (*kęte únu* singuli) dan. 32. neben κάτε ούνα *káte únę* 26. *câte* ath. 26: ungenau *káte, kátsi* dan. Vergl. μάκατ *mákęt* illico dan. 41. *câtu* mostre 11. *câte* 8. 10.

câtre 30. irum. *kę̆t, kę̆ta.* drum. *kît. kîte. tît* aus *kînt. tînt.* Vergl. westlomb. quãt, ostlomb. quat Schuchardt 3. 59. aslov. ѫ õ wird durch ън schliesslich ъ: ząka, rõka, rънka, rъkъ, d. i. rękę.

Dasselbe kann in einigen Worten vor Vocalen eintreten. κράννου *gr̥énnu* triticum dan. 3. κράν λλου *gr̥én lu* 39. γκράνου *gr̥énu* frumentum kav. 224. irum. *grau*, mit dem Art. *grávu;* plur. *grávi,* fromento. drum. *grîŭ, grîn;* plur. *grîurĭ, grîne.* alb. grur-i t., grun-i g.: granum. πράννου *br̥énnu* cingulum dan. 32. *brănu* conv. 382: drum. *brîŭ, brîn;* plur. *brîurĭ, brîne.* Vergl. alb. brez-zi. φράνου *fr̥énu* frenum kav. 223. *frenu, fren lu* bo. 24. *frên lu* mostre 11: drum. *frîŭ, frîn;* plur. *frîe, frîurì, frîne.* alb. fręn-ri t., fręń-ni g. Man füge hinzu drum. *alęmîje* Citrone: türk. limún. *χîí* niederreissen, bei stam. 527. *hiescŭ*, kann mit ngriech. χάνω verglichen werden. *tęmîje* Weihrauch.

VI.

Aus- und inlautendes *a* geht durch eine Art Assimilation nach *j* nicht in *ę*, sondern in *e* über: *ádie* für *ádije* ἄδεια. Was von *j*, gilt von den Verschmelzungen des *n, l* mit *j*: *ria* wird *rja*, und dieses *rję, rje, re.*

Mrum. ἄδεια *ádie* vacatio, licentia kav. 182. *adie* mostre 42. αμαρτίε *amęrtíe* peccatum kav. 184. ανατολίε *anatolíe* anatolia dan. 5. conv. άργε *árje* für *árie* area in qua trituratur kav. 183. *bañie*, d. i. *bańe*, balneum mostre 15: alb. báńę, aslov. banja. *bărbățilje* Muth ath. 66. μπόε *bóe (bóje)* color kav. 237. türk. *bukurie* gaudium bo. 211: alb. bukurí-a Schönheit. δοκιμίε *dhokimíe* experientia kav. 192. *frățilje* Brüderlichkeit ath. 66. φουμέλλε *fuméľe* familia kav. 233: alb. fęmíľę. γεορτῆε *jeortíe* dies festus kav. 194: ἑορτή. γίε *jíe* vis kav. 187: βία. ηλικίε *ilikíe* aetas dan. 38. γίννιε *jíńe* vinea kav. 184. *avhiñă* mostre 39, richtig *ajíńe. jie* viva bo. 38. γκουτούννε *gutúńe* malum cydonium kav.: κυδώνι. χίλλε *χíľe* filia kav. 197. (mit dem Artikel: χίλλια *χíľa* dan. 35). *hilje* bo. 39, daneben *hilĭ* mostre 25. 33. χωνίε *χoníe* urceus kav. 237. ιστορίε *istoríe* historia kav. 197. *istorii ljei* ath. 11. *kafée* ath. 11. aus *kaféje. cafei ljei* 8. für *cafee ljei.* καταχνίε *kętękníe* kav. 200: καταχνιά. κλλιάε *kľáje* clavis kav. 201: das *e* von *kľáe* ist jedoch lat. e. κοπῆε *kopíe* grex kav. 202. mit dem Art. κουπία *kupía* dan. 41: vergl. κο-

πάδι, alb. κοπέ-*ja*. κοπρᾳ̃ε *kopręe* stercus kav. 203. aus *kopríe* mit *rę* aus *ri*: κοπριά. *csenitie* die Fremde conv. 384: ξενιτεία κουμπέε *kubée* camera kav. 196: alb. kubé-ja. türk. *lihie* λεχία Polen bo. 146. alb. ľaχí. *musikíe* kop. 25: μουσική. μυστρίε *mistríe* panis excavatus kav. 212. νησίε *nisíe* insula kav. 213: νησί. νοτίε *notíe* humor kav. 203: νοτιά. οάε *oáe* ovis kav. 221. (mit dem Art. *oáia* bo. 19. aus *oajea*: vergl. κλλιάε). ορδινίε *ordhiníe* jussus magistratus kav. 215. alb. ordhiní-a. *pâlâcărie, pălăcărie* Bitte mostre 9. 17. von παρακαλέω. πάλλε *páľe* stramen dan.: palea. πᾳναγίε *pęnagíe* panagia dan. 18. πλοάε *ploáe* (*ploáje*) pluvia dan. 39. *plóe* pluvia ath. 8. mit dem Art. *plóia*. *politie* urbs mostre 16: πολιτεία. προιτζίε *pritsíe* dos kav. 221: προικιόν. ρᾳκῆε *rękíe* aqua vitae kav. 221. ρᾳκύε, ρᾳκίε adustum dan. 12. 47. türk. ρρᾴννιε *r̄ęńe* scabies kav. 238. mit dem Art. ρᾴννια *ręńa* dan. 23: drum. *rîje*. it. rogna. σκιποάννε *skipoáńe* aquila kav. 182: alb. šťipóńe. σκουμπρίε *skumbríe* scombrus kav. 225: σκομπρί. σκολεῖε *skolíe* schola kav. 229: σχολεῖον. σπηλαῖε *spilée* spelunca kav. 225: σπήλαιον. σπουδῆε *spudhíe* studium kav. 226: σπουδή. τιννῆε *tińíe* honor kav. 230: τιμή. τζελῆε *tselíe* cella kav. 200: κελλί. τζουντίε wohl *tšudíe* miraculum kav. 196. *ciudie* mostre 9. slav. *vlahíe* conv. 384: βλαχία. ζγκουρρῆε *zgur̄íe* scoria kav. 225: σκουριά. *se aproake* appropinquat, *adpropiat bo. 217. aus *-kie, -kię*. *se apruké* appropinquavit kop. 25. aus *-kié, -kię́*. *înjiè* ἀνέζησεν kop. 24. aus *înjię́*: drum. *învijá*. μωάλλε *moáľe* emolliunt dan. 11. aus *-lię*. τάλλε *táľe* mactant dan. 44: *taljeă* mactat ath. 56. ist falsch. *tęľé* mactavit kop. 27. aus *tęľę́*. τισποάλλε *dispoáľe* despoliant dan. 21. *vegliemŭ* διατηροῦμεν frăţ. Unrichtig ist *se îmulliă* mostre 26. Dem γῆνᾳ *jínę* dan. liegt ein lat. venat, nicht veniat, zu Grunde.

Irum. Nach *i, j*, so wie nach *ľ, ń*, d. i. *lj, nj*, steht *e*. *árie* aria. *butíľe* bottiglia. *dimńe* Lende: nslov. dimle (dimlje) plur. f. Schamseite. *fóľe* foglia. *grátsie* grazia. *kampáńe* campo. *kápľe* goccia. *kovatsíe* fucina. *kúχińe* cucina. *lusíe* lisciva. *máje* madre. *plóje* pioggia. *sáje* fuliggine. *skríńe* arca. *skúľe* buca. *trukíńe* gran turco. *úfańe* speranza. *úľe* oglio. *úngľe* unghia. *urę́kľe* orecchio. *vangéľe* vangelio. *veséľe* allegria. *víe* viva. *vóľe* voglia. Ebenso *línie* linea, *púľe* pulcino, *úšeńe* cuojo, *vrúľe* fonte, *tsiríšńe* ciriegia usw. Für *léće* lente erwartet man *léćę* nach *kozlíćę* capretta.

Drum. *álbie (álďie)* alveus. *fęuríe* Schmiedehandwerk. *foáje* folium. *frímbie* fimbria. *glíe:* man vergleicht gleba. *hîrtíe* Papier Clemens 27. *korábie* navis. *kukuváje* strix bubo. *léšie* lexivia. *męrturíe* μαρτυρία cip. 1. 145. *páje* palea. *plóaje* pluvia: *plovia. *tęitúrę* für *tęjętúrę* incisio geo. 18. *úngje* ungula. *ureáke* auris steht für *ureákie* auricula. *vępáe* flamma: vergl. alb. vāpę Hitze. *dietšésk: diák.* *fęklíe* Fackel. *fáše* aus *fášie* Windel. *fíje* Tochter. *foáje* Blatt: folia. *leoáje* Löwinn. *lílie* Lilie usw. *fevruárie* und *skórpie* stammen aus dem slav.: dasselbe gilt von *martie, anastasie, virgilie* usw. *skórpie* lautet aslov. skorъpija. Kor. 46. bietet **гρижє**, das Ofner Wörterbuch **гρижъ** neben *máže* Centner. *arię* cip. 1. 102. ist unrichtig. *apropie* kor. 64. *fie* für *fię* cip. 1. 22: dafür mrum. *χi* dan. *mîngęje* consolatur: *-gęję.* *mîngęjém* consolamur: *-gęjęm.* *peáje* pereat *(pieárię)* cip. 1. 11. *prevegjé* aus *-gję* 1. 22. *tšeáje* *quaeriat. *tęjé* secuit. *tęjém* secamus usw.

Für lat. ria tritt *re* ein: dem masc. *tórjŭ* entspricht das fem. *tóare* aus *tória, tórie: avinătóre* mostre 21. Eben so *kęldáre* lebes kav.: mlat. caldaria. *kęroáre* calor kav. *sudoáre* sudor. *ra* ist in diesem Falle zu beurtheilen wie it. ara aus aria in Worten wie carbonara aus carbonaria U. A. Canello in Archivio 3. 285: *ajutóră. lucrătóră* frăţ. 120. drum. *moáre:* lat. muria. *skrisoáre* Schrift. *vînętoáre* Jagd cip. 1. 134. 185. 187. *sęrbętoáre* dies festus. *šedzetoáre* veillée ban. 42. *zgúre* scoria 1. 117. Diez 2. 18. 325.

je für *ję* ist, wie aus dem Gesagten folgt, urrumunisch.

Auch im bulg. wird jъ, d. i. ję, aus ja durch je vertreten. Dasselbe gilt von ŕъ, ľъ, ńъ und von čjъ usw. alb. fällt ę nach i häufig ab: arbęrí Albanien. ďîndi Menschenmasse. foší Wickelkind. męní Groll. morí Pest usw. Daneben fęmíję Kind: familia. lipsíę kav., wofür ľipsí Hahn. bętáję Schrecken. fęlkíńę Kinnbacken. re aus ria besteht in kęľtére calcaria.

Anlautendes *ję* wird *ji: jirítsę* froment d'été cih.: slav. jarica. *jiví* reflex. erscheinen; *jivít* fühlbar Clemens 52: aslov. javiti: bulg. jâvil Vinga (jęvil). *jitripsiáska* er heile dan.: ἰάτρευσα aus *jętr-*. Man vergl. alb. ďęmím t., ďimím g. Getöse. ťę t., ťi g. welcher. ljęftój t., ľiftój g. kämpfe usw. Hahn 2. 10.

ja, a geht vor *e, i* durch Assimilation in *je, e* über. mrum. *cetățenĭ* πολῖται frăţ. drum. *pojánę* Feld, slav. poljana, *pojéne. pojátę* Stall, *pojétsĭ, pojetsíkę. stoján* PN. *stojéne, stojénĭ. toják* Stab, *tojédže. žosénĭ* von *žosán* Unterländer. *moldován* und *moldovęnáš* neben *moldovenésk. armán,* plur. *arménĭ,* Armenier. *oręšán,* plur. *oręšénĭ,* Städter gink. 36. 43. 141. 144. *kúmpęnę,* plur. *kúmpene,* gink. 40. Für *mujá, muját, mîngęjá, mîngęját* wird hie und da *mujé, mujét* usw. gesprochen. *vijériŭ* ist lat. vinearius. *kajáfę, kajéfĭ* gink. 139. bulg. stoján: stojéne, stojénčjo.

VII.

1. *a* wird in einigen Worten wie *e* behandelt: es findet dies statt bei clamo, glacies, glans, clago aus coagulo und clavis. mrum. clamo: *kľému* voco kav. 198. *me kľem* vocor kop. 19. 21. *cljemu* bo. 154. *cljemă* ath. 1. *cljemâm* vocamus ath. 1. *cliemá* bar. 168. Daneben *kľámę* kop. 26. *cliamă* mostre 42. *cljamâ* bo. 156. *kľimęndaluj* kop. glacies: *gľétsu* kav. 203. *gljeçu,* plur. *gljéçă,* ath. 17. γκλιτζάτου *ngľitsátu* conglaciatus dan. 44. glans: *gľínde* κεράτια kop. 16: alb. ľęnde. Ein *gľęnde, gjînde* ist rumun. unnachweisbar. irum. *kľemá.* praes. *kľem. kľémi. kľęmę.* drum. *kiem* kor. 65. *kem* 35. 71. *kiemá, kemá, kiemęm, kemęm* neben *kiámę. kiem* soll auf *kięm, kięmu* beruhen, was ich nicht für richtig halte. Romania IX. 373. *ke* steht auch sonst für *kie, kje. gjátsę. îngiéts* neben *îngiátsę. îngietsuí* cip. 1. 32. *îngéts* 1. 154. clagare: *înkiég* neben *înkiágę. gînde* aus *gjînde.* clavis: *kiei, kei* neben *kiáje.*

Der Grund dieser Lautveränderung ist wohl in dem *ľ* zu suchen. Vergl. Mussafia, Vocal. 12, 13. Schuchardt 3. 104.

Dieselbe Behandlung erleidet *a* in folgenden Worten: *adęp* tränke, *adépĭ, adápę* Mussafia, Vocal. 27. neben mrum. *adápu* kav. 220. *ápęr* schütze, *áperĭ, ápere* cip. 1. 33. geo. 71. *îmbárbęt* ermanne, *îmbárbetsĭ, îmbárbete* cip. 1. 33. *kúmpęr* kaufe, *kúmperĭ, kúmpere* cip. 1. 33. *súpęr* betrübe, *súperĭ, súpere* cip. 1. 33. ist wohl lat. supero, wie Cihac 1. 19. lehrt, gehört demnach nicht hieher. Herr Lambrior, Romania IX. 366, stellt die Regel auf: ‚*a* tonique devant une *m,* non suivie d'une autre consonne, se change en un son obscur que nous marquons par *ă* et que Diez rendait par *ę:* manducamus *mîncắm* usw.'; in entlehnten Worten bleibe *am* unverändert 37. *defęjmá* verleumden: 1. sing. *defęjm,* 3. sing. *defájmę: fájmę* fama Rom.

IX. 372. 373. *defájm, defęjmá* gink. *îngęjmá* hésiter, balbutier: *îngéjm, îngájmę* Rom. ix. 373: vergl. *ingăimáre, migăire,* das durch *zabavă, amusáre* erklärt wird stam. 531. 534. *întręmá* restituere cih. 1. 131: *întrém, întrámę* Rom. ix. 367: *mę întrém* werde kräftig gink. 357. *deręmá* abreissen: *dęrém, derém, dęrîm, derámę* Rom. ix. 367: bei gink. 357. liest man *dęrîm, dęrmá* zerstöre обрываю, разоряю, das an alb. dęrmój g. zermalme erinnert. *destręmá* ausfasern polyz. effiler cih.: *destrém, destrámę* Rom. IX. 367. растрепываю gink. 357.

Der Ansicht, *e, ę* für *a* habe seinen Grund in dem folgenden *m,* widerstrebt nach meinem Dafürhalten das *a* der 3. sing. *derámę,* da auch hier dem *a* ein *m* folgt. Mir scheint *derámę* für *dereámę* zu stehen, woraus sich für die 1. sing. *derém* ergibt, worin *rę* aus *re* hervorgeht. Das Wort hat mit lat. ramus nichts zu schaffen. Durch meine Annahme entgeht man der Nothwendigkeit *mámę, ráme, arámę, skámę, alámę* durch eine für frühere Zeiten an der untern Donau unbegreifliche Entlehnung aus romanischen Sprachen zu erklären Romania ix. 374. 375.

2. *a* wird häufig nach *r, l,* seltener nach anderen Consonanten durch *ja* oder durch offenes *e* ersetzt: *beártę* Mädchenkopfputz: magy. párta. *bleástru, blástru* Pflaster. *briátse* brachia dan. 47. *brieázde* Furchen ban. 54. für *breázde:* aslov. brazda: *rie* für *re* ist dialektisch. *griáju* verbum, sermo kav. *griáj lu* dan. *greau* bo. 216. *greaiuri* 221: serb. graja. *griásę* pinguis dan.: drum. *gras. hreast* Gebüsch: aslov. hvrastъ. *krieángę* Ast ban. 58. aus *kreángę* neben *krángę, kleángę:* vergl. *krak* Schenkel. *liábrik* loup-marin: ngriech. λαβράκι. *leápęd* werfe: vergl. lapido. *odreáslę* rejeton: aslov. otraslь. *priágu* limen kav.: drum. *prag.* aslov. pragъ. *reápede* rapidus. *skoveárdę,* plur. *skovérzĭ,* placentae genus: aslov. skovrada. *streážę* Wache: aslov. straža. Dergleichen findet sich auch dakoslov. sliab für slab und alb. pliágę (pl̓ágę): lat. plaga. Nach anderen Consonanten als nach *r, l: miástiku* misceo kav.: drum. *meástek* misceo, mando: mastico Mussafia, Vocal. 28. supl. XXXII. *peteálę* clinquant d'or, lame: vergl. mrum. *pétalę* kav. 218. *petale* bo. 216: πέταλον. *seámę, sámę* Sorge: magy. szám. *tšeseálę, tšesálę* étrille: im slav. česalo. *vieatrę* Heerd ban. 53. aus *veatrę: vátrę,* bei gink. *veátrę,* plur. *vétre, veátre. žeale* conv. 384. *žále, žeále*

gink., plur. *želĭ,* Klage. Nach dem Typus von *vátrę, vétre, veátre* gink. gehen noch einige andere Worte: *fátsę,* facies, plur. *fétse,* älter *feátse,* gink. *featse le* kor. *fášę,* plur. *feáše,* fascia gink. *kotsofánę,* plur. *-feáne,* Elster gink. *kovátę* Trog: plur. *koveáte. piátsę* Platz, plur. *piétse,* aus serb. pijaca, it. piazza, nicht platea. *pátę* Fleck, plur. *peáte. rátsę* Ente, plur. *rétse,* Burla 5. 67. 69. *spátę* Schwert, plur. *spéte, speáte.* Für *fátę,* plur. *féte,* puella sowie für *másę,* plur. *mése,* mensa sind die historischen Formen *feátę, feáte; meásę, meáse.* Mussafia, Vocal. 10. Man beachte *bat* ebrius, plur. *betsĭ, bátę* ebria, plur. *béte,* alt *béate,* gink. 192: *bat* ist bibitus, bébet, bévet, beávet, beáet. In den plur. *pręzĭ, sęrĭ* und *tsęrĭ* von *prádę* praeda, *sárę* sera und *tsárę* terra gink. scheint die Analogie von II. 5. zu wirken.

3. Lat. *a* steht *o* gegenüber. fămes und năto ergeben *foáme* dan., *foámitę* kav., *foáme* kop. 14. und *not: nótallui* kav.: alb. not subst. notój vb. it. nuoto Schuchardt 1. 175. *foméiă* neben фѣмѣꙗ cărț. 61. 485. *momí* reizen, locken gink.: aslov. mamiti. *proášte* funda kav.: aslov. prašta. *boskoánę* fascinatio: βάσκανος. *noród, norók* stehen für *nęród, nęrók. nókopa* dan. *nókupę* kav. dolabra beruht nicht auf einem slav. *nakopa. Im alb. steht dem t. vắtrę g. vṓtęrę Feuerstelle gegenüber, womit man atrium vergleicht. Serb. graša lautet alb. gróšę: Linse; dem lat. fascia entspricht foší Wickelkind; mókęrę Mühlstein ist lat. machina. Maiorescu führt II. ein irum. *goard, ioarbă, pĕcoat* an. In *susuoárę* Üchse sucht man ala in der Form *oarę* cip. 1. 23. 24. Dass *otsét* acetum unmittelbar aus dem slav. entlehnt ist, ist zwar evident, jedoch weit entfernt anerkannt zu sein Diez, Wörterbuch 97.

4. *a* geht in einigen Worten in *u* über. *deskúlts* adj. barfuss; vb. die Schuhe ausziehen. irum. *reskúts* barfuss mit slav. raz für lat. dis, neap. scauzo, neben *înkálts* cip. 1. 24. *múmę* neben *mámę* ibid.: alb. mḗmmę. Schuchardt 3. 87.

VIII.

Viele rumun. Worte bieten im Anlaut ein *a,* bei dem ein historischer Ursprung unnachweisbar ist, das vielmehr nur in lautlichen Verhältnissen seinen Grund hat: es ist dies das prothetische *a:* mrum. *arádu* rado. Dagegen ist das an den Auslaut einer

grossen Anzahl von Worten tretende *a* ein ursprünglich bedeutungsvoller pronominaler Zusatz: zwischen *šea* und dem vorauszusetzenden *ši* aus lat. sic trat wahrscheinlich ein Unterschied ein wie it. zwischen così und si Diez, Wörterbuch 113.

I. Das prothetische *a* tritt vor ursprünglich mit *r, l, m, v* anlautende Worte: *arátu* rapio. *alęvdáre* laudare. *amáre* mare. *avínu* venor. Dasselbe *a* steht vor ehedem anlautendem *g, j, s: aguńášte*: aslov. goni. *ajérĭ* aus *jerĭ:* heri. *asún:* sono. Im griech. hat man die prothetischen Vocale α, ο, ε vor ρ, λ, μ, ν und vor Consonantengruppen G. Meyer 99.

Mrum. *se agărșească* ut obliviscatur conv. 382. *agărșire* 358. *agărșimŭ* frăţ. aslov. grêšiti, eig. verfehlen: drum. *grešíre*. αγκουντέσκου *agudésku* pulso kav. 205. αγκουτέστη pulsas dan. 18. ακουτέστη cane, wie *a bate* bar., eig. pulsa 17: vergl. bulg. gudi. αγουνιάστε *aguńášte* persequitur dan. 41: aslov. goni. *avhiñă (ajiñe)* vinea mostre 39: drum. *víje*. *avhia (ajia)* kaum mostre 22: βία. *avhită (ajitę)* vita mostre 9. *avită* 5: *vítę* Thier, eig. das Lebende. ατζούνη *adžúni* jejunas dan. 7: drum. *ažuná:* jejuno, vergl. sp. ayunar und it. giunare, fz. jeûner. *aiérĭ* heri bar. 169: drum. *jerĭ* *alavdare* laudare conv. 358. bo. 2. *alavdacsuni* 214. *alăvdată* mostre 21: drum. *lęudá*. *alasă* conv. 384. frăţ. *alăsă* mostre 19. 22. *alăssare* 19. *alase* 26. *alăssară* άφησαν frăţ.: drum. *lęsá*. *alitéšti* glutinas dan. *alikirâ* klebten bo. 217. *alichirea* Verbindung frăţ. *alichéscă* für drum. *lipéscă* mostre 44: drum. *lipí*, aslov. lêpiti. *amálomę* aurum kav.: ngriech. μάλαγμα. *amęnętóru* segnis 184. *va amanaci* manetis bo. 152. *amână* διέκοψεν. *amănatŭ* aufgeschoben frăţ.: manere, alb. mçnój. αμάρε *amáre* mare dan. 14. αμάρια 1. *amare* bo. 132. *amesticá*. *amisticați* frăţ.: drum. *mesteká*. σε αμηντάμου *se amintému* ut accipiamus dan. 53. αμηντάσση *amintáši* lucratus es 19. αμιντάτεκ λου 19: das Wort ist jedoch dunkel und gehört vielleicht nicht hieher. *anjirarâ* ἐξέπληξαν bo. 199: mirari. drum. *a se mirá*. ανουρζιάστε *anurziášte* olet dan. 24, richtig *ańur-*. *anjurzi* bo. 215. aus *amiurzi:* μυρίζω: drum. *mirosí:* μυρώνω in anderer Bedeutung. *arádę* series kav. 184. ngriech. ἀράδα: alb. rádę. αραύτου *arávdu* fero dan. 16. *arevdare* sich gedulden bo. 174. *arăvdarea* frăţ.: drum. *rębdá*. αρράντου *arádu* rado kav. 214: drum. *ráde*. αρράπου *arátu* rapio kav. 185. *arăchire* ath. 68. *arikí* rapuit bo. 212. *arachiască*, *arâchiră* frăţ *arapu* für drum. *rapescu* conv. 358. ist falsch: drum. *rępí*. αρραμάνου *arę-*

35*

mẹnu moror kav. 226. ἀρεμένε *arẹmẹnne* remanet dan. 24. *aremâne* mostre 5. *arĕmase* 18. *arumânŭ* frăţ.: *rẹmîneá.* *arănĭĭ* für drum. *am rănitu* conv. 387: drum. *rẹní.* *arespândi* auseinanderjagen mostre 23. 30: aslov. raspąditi. τρά σέ αρέμα *trá sé aréma* ut fodiant dan. 15: drum. *rîmá* wühlen. *arẹtsíme* frigus kav.: drum. *rẹtší* kühlen. *arăsări* ortus est mostre 5: drum. *rẹsẹrí.* *arîu* rivus mostre 8. 9: drum. *rîŭ.* *arideau* mostre 25. *arîseră* 27: drum. *rîd.* αρρίκλλιου *arikl'u* ren kav. 213: drum. *riníkju, rẹnúnkju.* αρροάμιγκου *aroámigu* manduco kav. 210. αρουμιγάρη *arumigári* dan. 42: drum. *rumegá,* lat. rumigare. *arupă* mostre 15: drum. *rúpe.* αρουσιάστε *arušiášte* erubescit dan. 46. *aruşinea* mostre 26: drum. *rušíne.* *aroşu* roth ath. 17. *aroşe* (falsch) mostre 31: drum. *roš.* *arumânesce* rumunisch mostre 5: drum. *rumîneášte.* *arădăcină* radix mostre 5. 9: drum. *rẹdẹtšínẹ.* *ascăpat, ascăparea* mostre 21. 22: it. scapare, drum. *skẹpá.* *aspárgu* destruo kav. *aspárdze* dan. *asparse* mostre 19. *aspargu* βλάπτω. *asparseră* κατέστρεψαν frăţ.: drum. *sparg.* *astingă* ἐξαλείφει neben *stingă* καταστρέφει frăţ.: drum. *stíndže.* *asună* conv. 385: drum. *sun.* *se ashade* setzt sich bo. 227: drum. *šedeá.* αστέργου *aštérgu* emungunt dan. 44: drum. *šteárdže.* *ashternarâ measa* straverunt mensam bo. 226: drum. *aštérn.* *aveglia* custodiebat mostre 15. für drum. *pîndeá,* aslov. pąditi: drum. *vegjá.* αβήνου *avínu* capio dan. 12. αβήνη 50. αβινάρε *avináre* praeda kav. 205. *avinatoru* bo. 160. *avinătóre* mostre 21. *avinară* frăţ.: drum. *vîná.* αβουζίμου *avuzímu* dan. 14: slav. voziti. *aferí* behüten mostre 21. 29. 44: drum. *ferí,* vergl. drum. *férẹ.* αούα *aúẹ* uva kav. 226. αούα uvae dan. 9: drum. dafür *strúgur, poámẹ.* *aurâ: vâ se aurâ nimçia?* ἐχορτάσατε τὴν Γερμανίαν; bo. 153: drum. *urî.* αούμπρα *aúmbrẹ* umbra kav. 197: drum. *úmbrẹ.*

Drum. *abjá* vix. *akópẹr* neben *kópẹr* cooperio und *deskópẹr.* *alámẹ* Messing ist identisch mit *arámẹ,* daher nicht hieher gehörig. *aluát* Teig gink.: levatus, fz. levain. *aluneká, luneká,* reflex., rutschen gink. 352: lubricare. *alẹútẹ, lẹútẹ*: ngriech. λαούτα Diez, Wörterbuch 206. *alẹmîje* Citrone: türk. limūn. *amesteká, mesteká*: *ameástek, meástek* mische gink. *amenínts, amerínts* minor, sp. amenazar. *amẹrúnt, mẹrúnt* minutus gink. *amíros, míros* rieche gink. 364. neben *mirosí.* *arîndeá, rîndeá* Hobel: serb. erende: türk. *aspúm, spum* spumo gink. *astúp* verstopfe gink. *asúd* schwitze neben mrum. und drum.

sudoáre. aštérn sterno gink. *ažúng* erreiche: jungo, wohl nicht adjungo usw.

Es ist ein richtiger methodischer Grundsatz, Zusätze, wie die sogenannten prothetischen Vocale, etymologisch zu erklären, was jedoch nicht immer gelingt: in *abát* steckt ab, in *adórm* ad. Dass in mrum. *alégu* eligo kav. (neap. aleggere) *a* auf ehemaligem *e* beruht, halte ich für sicher, und erkläre auf gleiche Weise die Pronomina *atšést, atšél:* ecc' istum, ecc' illum; so wie *akúm* eccu modo bur. 85: neap. mo für modo, und *aštépt:* exspecto. *azbóru* kav. ist wohl lat. ex-volo. Dem mrum. *alęgá* mostre 27. und drum. *alergá (alęrgá)* rennen scheint ngriech. ἀλάργα für μακράν Deffner, Archiv 1. 129, zu Grunde zu liegen: das ngriech. Wort selbst stammt wohl zunächst aus dem alb. ľárgę weit, bleibt demnach noch griech. ἀ zu deuten. *aseámene, aseámenea* ähnlich ist wohl auf assimilis zurückzuführen. *a* im mrum. *askáp* entwische aus dem *e* von *ex* abzuleiten ist wegen des drum. *skap* kaum zulässig. Überhaupt wird man in den Fällen, in denen ein Dialekt einen Vocal im Anlaut hat, während er in dem andern fehlt, an eine blos lautliche Erscheinung zu denken haben, denn das etymologisch Begründete erhält sich in den meisten Fällen. In dem dunklen mrum. *aferí* abhelfen halte ich daher *a* für einen lautlichen Zusatz, weil das drum. die Form *ferí* kennt. mrum. *ajérĭ* wollte man auf ad heri zurückführen, wogegen drum. *jerĭ* spricht: vergl. sicil. ajeri, sp. ayer usw. Diez, Wörterbuch 192.

Das blos lautliche *a* wird am leichtesten vor Doppelconsonanz begriffen: vor einfacher Consonanz denkt man an die Entstehung des *a* aus dem Stimmton des folgenden Consonanten, eine Lehre, die uns in einigen Fällen im Stiche lässt: doch darüber mag sich die Phonetik aussprechen. In einigen Worten ist anlautendes *a* abgefallen: *ramâ, aramâ* χάλκωμα bo. 214: aeramen.

Prothetische Vocale finden sich in it. Dialekten: neap. addonca für donca. addove für dove. arragamare, arab. raqama. alleverenzia für reverenzia. arreducere usw. Man vergleiche accà und cà, accossi und cossi Wentrup 9. 25. sicil. amęnta: mentha. aminazza: minaccia. arracamu: ricamo. accà: qua. accussì: così. arricoghiri, arrusicari, attruvari sollen auf ad-recolligere, ad-rodere, ad-turbare beruhen Wentrup 16. 21. 25.

Über ngriech. zak. asú aus σζω siehe Deffner, Archiv 1. 282. und über prothetisches α, ε, ι, ο im ngriech. überhaupt vergl. Foy 110—113, im agriech. G. Meyer 99. Alb. scheint Prothese nicht vorzukommen. Diese Erscheinung behandelt ausführlich Schuchardt 2. 337; 3. 271.

II. Dass in *atšéla* ille *e* nicht in *ea* übergeht, ist darin begründet, dass das auslautende *a* ein junger pronominaler, deiktischer Zusatz ist. Diesen Zusatz finden wir bei allen nominalen Wortclassen, mit Ausnahme der Adjectiva. masc. *atšéla, atšél* ille. *atšéluja, atšéluj.* plur. *atšéja, atšéj. atšélora, atšélor.* fem. *atšeája, tšeá.* masc. *atšésta, atšést* hic. *tšéstuja, atšéstuj.* plur. *atšéštija, atšéštĭ. atšéstora, atšéstor.* fem. *atšásta, atšástę.* plur. *atšeástea, atšeáste.* Man merke noch *atšélaš, atšéstaš. atîta, atît* tantus. *alt* alius: *áltuja, áltuj. áltora, áltor.* fem. *álta, áltę. únuja, únuj. února, únor. kęruja, kęruj. kęrora, kęror. múltora, múltor. a ńía* mihi kop. 29. *a njia* bo. 44. 45. 161. ath. 30. *a ţiea* tibi ath. 30. drum. *míe, tsíe, šíje* sibi wohl für *míja* usw. Daneben enklitisch *nji. ţi* ath. 30. *nji. ce* bo. 44. 45. drum. *a lúja* ban. 31. *nímenea, nímenĭ: níme* nemo. *nímenuja, nímeruj. al óptulea* der achte. *martsa* am Dienstag. *ńérkuria* am Mittwoch. *vínnira* am Freitag dan. 6, nicht ‚an einem Dienstag‘ usw. *akúma, akúm* jetzt, gleich: eccu modo. *aoá* hic kav. 193: *au, auce* bo. 119. *înaintea, înainte* vor. *apója* nachher dan. 5. *di apója* kav. 232. *apój. aítšea* hier gink. *de acea* ὅθεν frăţ.: *aítši, aítše, atší. ašeá, ašá, šea, ša* so: sic, das nur durch *š* repräsentiert wird. *atúmtsia* damahls kav. 230. dan. 9. *atuncea* frăţ. *atúntšea. atúntšĭ* tum-ce-a. *aliurea* anderswo frăţ. drum. *ajúrea, ajírea. ajúre. pretutíndinea* neben *pretutíndirea* cip. 1. 127. überall, irum. *pretót,* it. per tutto: *pre-tut-indi-ne-a,* worin *indi* wie in *aíndine,* lat. aliunde, Suffix, *ne* ein bis jetzt dunkler Zusatz ist. *púrurea* immerwährend. *púrure,* dem wohl nicht, wie cip. 1. 104. meint, porro, sondern eher alb. por g. immerwährend zu Grunde liegt; *re* aus *ne* wie oben. *a lęturea* an der Seite, neben gink. *abjá* kaum: vix, woraus *bi* cip. bur. 87. Im mrum. ist dies *a* seltener als im drum. Das *a* dieser Worte hat, wie oben gesagt wurde, deiktische Bedeutung, wird daher mit dem *a* in *azĭ* neben *ástęzĭ* hodie und in *asiárę* vespera hesterna kav. 195, trotz seiner Stellung, identisch sein. Das gleiche gilt auch von dem

a in *aseá* so usw. An das a im serb. ureda neben ured, Vergl. Grammatik 3. 388, ist nicht zu denken; wohl aber ist anzuführen *atáre* neben *akętáre* talis, wobei alb. åkę zu beachten ist. Vergl. die Anhängepartikeln in den slavischen Sprachen. Vergl. Grammatik 4. 116 – 124. Darunter befindet sich auch a im bulg. nija nos usw.

IX.

ai wird *e*. τρέκου *tréku* transeo kav. 218: traicio. πιτρέκου *pitréku* mitto kav. *petrecură* miserunt frăț.: pertraicio.

X.

1. Lat. au bleibt *au*, wofür auch *ao*, oder wird *o*, *a*.

Mrum. *adăvgundalui* addendo ath. 27. Daneben *adapse* (adauxit) addidit mostre 35. aus adauxit: augeo. *alăvdat* laudatus mostre 45: laudo. άβντου *ávdu* audio kav. 183. αύτε *ávde* audit dan 5. αύτου *ávdu* audiunt 35. *avde* ath. 2. Daneben *audzę̊* ἤκουσεν kop. 25: audio. *kavt*: καύτᾳ *kávtę* quaerunt dan. 8, *caftă* mostre 34, bringt Roesler mit κοιτάζω, Diez, Wörterbuch 93, mit captare in Zusammenhang: das Richtige hat wohl Burla 93, der das Wort auf ein lat. cautare von cautus zurückführt. *gudí* in *me gudésku* gaudeo kop. 29; *s' nę gudím* ist von gaudeo zu trennen. πουτζίνου *putsínu* kav. 214. ist nicht mit paucus zusammenzustellen, wie drum. *putsín* zeigt: vergl. alb. pítsęrę.

Drum. *au, o* aut ban. 15. *adáug, adáog* adaugeo; daher *adáos* Zusatz. *auzire* audire. *aur, aor* aurum. *gaúrę* Höhle, caula cip. 1. 117. bur. 40. 41. und *gaúră, gaúnă* für *bortă* stam. 526. *kęutá* suchen. *laud* laudo, daneben *lęudę́m*. *páos* für *páus* pausa Diez, Wörterb. 256. irum. *avzí*. alb. káfšę causa. ľęvdój laudo.

2. au wird *o*, woraus *u*, *oa* werden kann.

Mrum. *olele, alele* wird durch drum. *auleo* erklärt conv. 358.

Drum. *urékie* Ohr: auricula. *koádę* aus *kúdę* cauda. *kurékiu* Kohl: cauliculus. *giotšél, diotšél* Schneeglöckchen, nach Cihac *glaucellus. *sok* sambucus, sabucus, saucus. *o* neben *au*, *a* habet cip. 1. 16. geo. 45. ban. 22. bar. 158: *au* beruht wohl auf *auę*. *o* aut geo. 24. *urá* wünschen, gratulieren nach Limba 433. für *augurá* wahrsagen, wünschen. alb. pušój quiesco.

3. au wird *a*.

Mrum. *adapșu* ath. 17. ist lat. adauxi. *adapsă* ist ein durch su für tu gebildetes Particip praet. *pęsiášte* cessat dan. ist nicht lat. pausare, sondern παύω: ἔπαυσα.

Drum. *apuká* greifen, nicht, wie cip. 1. 132. meint, lat. occupo, sondern aucupor Burla 91. 94. *askultá* auscultare, volkslat. ascultare. neap. arechie. arefice Wentrup 8. alb. pákę klein. ār aurum. lār laurus.

4. *au* fällt ab.

Drum. *toámnę* autumnus. *únkiu* avunculus: alb. unkj (unt'). Anders Schuchardt 2. 471.

Das rumun. *aŭ* beruht auf ao, av: *laŭ* lavo. *daŭ* do, *l'aŭ* levo, *staŭ* sto stützen sich auf Formen wie dao, levao, stao, *biau* auf *bebáo* (bevao); auch *dai, l'ai, stai, biai* weichen vom lat. ab: lat. das würde *di*, mrum. *dzi*, drum. *zi* ergeben. Dagegen *da* dat, *l'a* sumit (lévat, liévę, lieáuę), *sta* stat; μπιᾶ *bja* bibit beruht auf bébet: béve, beáuę.

‚Todtenmahl‘,

Relief im Cabinet des médailles zu Paris.

Von

Dr. Alexander Conze,

correspondirendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

(Mit 1 Tafel.)

Am Ende des vergangenen Jahres lernte ich unter freundlicher Führung der Herren Chabouillet und Babelon unter den Reservebeständen[1] des Cabinet des médailles ein merkwürdiges Relief kennen, welches hierbei nach einem für das k. Museum zu Berlin erworbenen Gypsabgusse abgebildet ist.

Ueber die Herkunft des Reliefs ist leider Nichts bekannt und auch nach dem Material (weisser Marmor) wage ich nicht sie zu bestimmen. Die Reliefplatte ist 0·29 M. lang und 0·18 M. hoch, die Arbeit flüchtig, aber kaum aus sehr später Zeit.

Die Darstellung zeigt zur Rechten die gewöhnliche Scene des sogenannten Todtenmahls: den gelagerten Mann mit dem Modius auf dem Kopfe, zu seinen Füssen die sitzende Gattin. Er hält in der gehobenen Rechten ein Trinkhorn, in der Linken eine Schale. Sie hält auf der Linken ein Weihrauchkästchen, aus dem sie mit der Rechten Körner auf einen kleinen Candelaber streut, welcher unter den Speisen auf dem Tische vorn steht. Zur rechten Seite des Tisches steht der Krater und neben demselben der kleine Mundschenk.

Mit dieser Scene von durchaus bekanntem Typus ist links hinter der sitzenden Frau zusammengestellt das Götterpaar des Asklepios und der Hygieia. Beide stehen aufrecht in Vorderansicht neben einander, Asklepios in der für ihn üblichen Tracht und Haltung, sicher kenntlich aber erst durch die neben ihm und zwar zu seiner Rechten (offenbar um den nicht ausgeführten Stab) sich emporringelnde Schlange. Hygieia ist

---

[1] Im Kataloge von Chabouillet daher nicht verzeichnet.

nur durch die Paarung mit dieser so bezeichneten Gestalt kenntlich. Die Köpfe beider Figuren fehlen; sie sind abgemeisselt; sie müssen einmal, da sie verdorben waren, modern ergänzt gewesen und wieder abgefallen sein.

Dass die Schlange, auf welcher die Evidenz der wesentlichen Eigenthümlichkeit der ganzen Darstellung beruht, auf dem etwas stumpfen Relief wirklich unzweideutig zu erkennen ist, dafür berufe ich mich gern auch auf das Zeugniss Fränkels und Furtwänglers, denen ich Gelegenheit hatte, den Gypsabguss zu zeigen.

Eine befriedigende Erklärung vermag ich nicht zu geben. Das Relief gehört zu denen, welche die Darstellung des sogenannten Todtenmahles in Berührung mit dem Cultus des Asklepios zeigen, woraus man, wie mir scheint mit Unrecht, Anlass genommen hat, wenigstens auf einem Theile dieser Reliefs in der Figur des gelagerten Mannes Asklepios selbst zu erkennen. Neuerdings muss Dumont in seiner leider ungedruckten Abhandlung ‚sur les banquets funèbres‘ (1867) eine solche Interpretation offen gelassen haben,[1] und nachher hat namentlich von Sallet sie in sehr weitgehendem Masse wieder geltend gemacht.[2]

Wenn die unter von Sallets Beweisstücken obenan stehende, in der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. für die thrakische Stadt Bizye geschlagene Münze eine im Typus allerdings ganz mit den sogenannten Todtenmahlreliefs übereinstimmende Darstellung durch Beifügung der auf keinem mir bekannten Todtenmahlreliefs vorkommenden um den Stab gewundenen Schlange zur Darstellung der in jener Stadt besonders verehrten Heilgötter stempelt, so kann dieses vereinzelte späte Vorkommniss unmöglich gar als Grundlage der Interpretation für die ursprüngliche Bedeutung jener Reliefs dienen, deren gerade älteste Beispiele in Attika, welche ziemlich weit in die vorchristliche Periode zurückreichen, auf ganz unzweifelhaften Grabsteinen vorkommen.[3]

[1] Revue archéol. N. S. XX, 1869, S. 232 ff., besonders S. 429. Girard im Bull. de corr. hellenique II, S. 74 ff.

[2] Zeitschrift für Numismatik V, S. 320 ff. Auch der gefälschten Inschrift eines schönen Todtenmahlreliefs im Sepulcral Room des British Museum (Aesculapio Tarentino Salenius Arcas) liegt diese Auffassung zu Grunde.

[3] Kumanudis, Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιτύμβιοι σελ. κδ'.

Ueber die Inschriften auf vier Exemplaren, welche Sallet neben der Münze von Bizye seiner Ansicht zu Grunde zu legen, ich möchte lieber sagen, anzupassen sucht, will ich nur das Eine hier bemerken, dass die Lesung ΗΡΩΙ auf dem Mannheimer Relief durchaus nicht anzutasten ist. Michaelis hat das kürzlich durch Nachvergleichung festgestellt und meine eigene früher von dem Originale genommene Abschrift bestätigt es gleichfalls.

Man konnte erwarten, dass die Sallet noch nicht bekannten Funde im Asklepieion zu Athen zu Gunsten der Deutung von Todtenmahlreliefs auf Asklepios würden geltend gemacht werden und soeben geschieht das auch durch Weil.[1]

Es wurden nämlich im Jahre 1876/77 bei den Ausgrabungen am Südabhange der Akropolis unter den Ruinen des Asklepiosheiligthums auch mehrere sogenannte Todtenmahlreliefs gefunden,[2] jedoch auch einzelne ganz gewöhnliche Grabstelen.[3] Zunächst wäre man nicht berechtigt, darauf mehr Gewicht zu legen als auf den Fund von Grabsteinen in derselben Gegend im Dionysischen Theater, im Odeion des Herodes und am Olympieion. Schon Kumanudis[4] hat betont, dass dergleichen Stücke an diesen Stellen durchaus nicht an seinem ursprünglichen Platze zu sein brauchen, so wenig wie oben auf der Akropolis selbst gefundene Grabreliefs. Die Verbauung alten Materials in christlich-türkischer Zeit hat viel umhergebracht.

Der Art lässt sich aber allerdings nicht beseitigen das ausdrücklich inschriftlich nach einem auch auf drei anderen Anathemen genannten Priester Diophanes datirte Exemplar, bei Duhn, Nr. 94. Dass Diophanes in der That ein Asklepiospriester war, wird gegen den Zweifel Dittenbergers[5] durch das Relief Duhn Nr. 115 besonders gestützt. Köhler[6] schlägt vor, diese so an das Asklepieion gebundenen Reliefs mit dem daselbst gefeierten Feste der Ἡρῷα zusammenzubringen,

[1] Zeitschrift für Numismatik VIII, S. 101.

[2] S. u. A. von Duhn in Archaeolog. Zeit. XXXV, S. 167 f.

[3] v. Duhn, a. a. O., S. 168 f.

[4] a. a. O., σελ. κζ'.

[5] C. I. Att. III, 229.

[6] In Mittheil. des deutschen archaeol. Instituts II, S. 245 f.

hat sich aber nicht zur Deutung auf Asklepiosdarstellungen verleiten lassen.

Aus derselben Gegend muss offenbar, obgleich keinerlei Fundnachricht vorliegt, ein Todtenmahlrelief herrühren, welches sich im Palazzo Riccardi zu Florenz befindet. Es ist beschrieben von Dütschke.[1] Es trägt die Inschrift: Ἴσιδι χρηστῆ ἐπηκόῳ Σέλευκος Σωκράτου εὐχὴν ἐπὶ ἱερέως Διοκλέους τοῦ Διοκλέο[υ]ς Τυρμέδου. Das Demotikon beweist den attischen Ursprung, ein Heiligthum der Isis lag aber anstossend an das Asklepieion am Südabhange der Burg.[2] Wenn nun hier ein Relief vom Typus des Todtenmahles, auf dem unmöglich Isis dargestellt sein kann, der Isis geweiht ist, so bricht das der Folgerung, dass das unter dem Asklepiospriester Diophanes geweihte Todtenmahlrelief den Asklepios darstellen müsse, die Spitze ab.

Ziemlich ebenso steht es mit dem Relief im Cabinet des médailles. Wie das athenische Exemplar durch die Datirung nach einem Asklepiospriester, so ist es durch die Hinzufügung der Figuren des Asklepios und der Hygieia in eine Beziehung zum Cultus des Asklepios gesetzt. Aber gerade die Nebeneinanderstellung des Gottes und des gelagerten Mannes macht die Identificirung des letzteren mit Asklepios unmöglich. Man soll Nichts zu Gunsten der Annahme einer zweimaligen Darstellung des Gottes auf demselben Relief hervorsuchen wollen.

Wenn das Pariser Relief etwa auch vom Südabhange der athenischen Akropolis stammte, so würde die von Köhler vorgeschlagene Beziehung auf die im dortigen Asklepieion gefeierten Ἥρωα für dasselbe ebenfalls vermuthet werden können. Wie erklärt sich aber die Weihung des Florentiner Reliefs an Isis? Man kann sich fragen, ob etwa aus Lebensgefahr gegerettete Kranke einen bequemen Gebrauch vom Typus des Todtenmahlreliefs zu Weihungen an die rettende Gottheit machten, an Asklepios sowohl als an Isis, der Art, dass bei der gelagerten Figur des Reliefs an den Kranken selbst gedacht wäre.

---

[1] Antike Bildwerke in Oberitalien II, Nr. 193.

[2] Köhler, a. a. O., S. 246 ff.



Ueber die Gedichte des Labyd.

Von

Alfred von Kremer,

wirklichem Mitgliede der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

I.

Nachdem ich seit vielen Jahren im Oriente nach einer Handschrift der Gedichte des Labyd vergeblich Nachforschungen angestellt hatte, gelang es einem gebildeten Eingebornen, Jusuf alchâlidy aus Jerusalem, den ich ersucht hatte, zu demselben Zwecke sich zu bemühen, eine vortreffliche Handschrift in Constantinopel aufzufinden. Herr Châlidy erwarb sich aber auch das Verdienst, diesen werthvollen Fund durch den Druck sofort allgemein zugänglich zu machen, und seine Ausgabe des Labyd liegt nun vor.[1]

Hiedurch ist die Möglichkeit gegeben, diesen alten, bisher nur durch ein einziges grösseres Gedicht, die sogenannte Moʿallaḳah, und eine Anzahl von Bruchstücken bekannten Dichter näher zu prüfen. Es kam mir hiebei der Umstand zu statten, dass ich das Originalmanuscript, nach welchem Châlidy seine Ausgabe veranstaltet hat, benützen und mit dem gedruckten Texte genau vergleichen konnte.

Diese Handschrift ist vorzüglich. Sie datirt vom Jahre 589 H. (1193 n. Chr.) und ward in Kairo für die Bibliothek eines hohen Herrn, dem der Titel Emyr und Isfahsâlâr beigelegt wird, von einem Fachgelehrten in festem, deutlichem

---

[1] Unter dem Titel: Der Diwan des Lebid, nach einer Handschrift herausgegeben von Jusuf Dijâ-ad-din alchâlidi. Wien, 1880. In Commission bei Carl Gerolds Sohn.

Schriftzuge mit Sorgfalt angefertigt. Der Text der Verse ist durchaus mit den Vocalzeichen versehen, der Commentar nur an den wichtigeren Stellen.

Die im Ganzen gut erhaltene Handschrift zeigt nur hie und da Wurmstiche, besonders an den ersten Blättern. Es sind hiedurch an einzelnen Stellen manche Wörter verstümmelt, die von dem Herausgeber durchwegs gut restituirt worden sind. Das erste, durch Wurmstiche beschädigte Blatt ward dadurch gesichert, dass ein orientalischer Buchbinder auf der Titelseite ein Blatt aufklebte, so dass der Titel nur dann sichtbar wird, wenn man das Blatt gegen das Licht hält. Man liest dann ganz deutlich die Worte: الثاني من شعر لبيد رواية الطوسي.

Der erste Band enthält nämlich die Moʿallaḳah des Labyd mit weitläufigem Commentar, der vorliegende zweite Theil aber die übrigen Gedichte, und zwar in der Redaction des Ṭusy. Am oberen Rande des Titelblattes, also nicht zum Titel gehörig, findet sich von anderer Hand, doch in altem Schriftzuge, folgende Note: انهاه نظراً وانتخاباً عبدالله بن هشام. Der Herausgeber hat mit Unrecht diesen Zusatz in die Titelschrift aufgenommen. Er las auch statt انهاه — das Wort ist etwas verstümmelt — املاه.

Wir haben also den Text der bisher verloren geglaubten Gedichte des Labyd vor uns, und zwar in der von Ṭusy überlieferten Form.

Wer war nun dieser Ṭusy? Diese Frage muss zuerst beantwortet werden, wenn wir über den Werth des Textes einigermassen uns beruhigen wollen.

Nun nennt uns die älteste arabische Literaturgeschichte [1] den Ṭusy als den Sammler und Herausgeber einer Anzahl alter Dichter. Weiteres über ihn erfahren wir aus den Biographien der Philologen von Anbâry, [2] wo eine kurze Notiz über ihn sich findet, aus der wir lernen, dass er ein Schüler des berühmten Ibn ʾAʿráby († 231 oder 233 H.) war und mit Ibn Sikkyt († 244 H.) viele wissenschaftliche Zänkereien hatte. [3]

---

[1] Fihrist, p. 157, 158.

[2] Nozhat alalibbâʾ fy ṭabaḳât alodabâʾ, Ausgabe von Kairo, S. 242.

[3] Vgl. Flügel: Die grammatischen Schulen der Araber, S. 156.

Er lebte also in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts der arabischen Zeitrechnung.

Der Commentar, mit welchem Ṭusy die Gedichte des Labyd begleitet, enthält sowohl seine eigenen Bemerkungen als die seines Lehrers Ibn 'A'râby, der an vielen Stellen genannt wird, manchmal einfach als Abu 'Abdallah, sowie die Erläuterungen und abweichenden Lesarten des 'Aṣma'y und des Abu 'Amr Isḥâḳ Ibn Mirâr Shaibâny († um 210 H.), den er kurzweg Abu 'Amr nennt.[1]

Die vorliegende Ausgabe enthält also den Text, so wie er in der Philologenschule von Kufa zu Anfang des dritten Jahrhunderts H. festgestellt war, und zwar unter der Mitwirkung der grössten Kenner der Sprache und der alten Gedichte.

Die auf dem Titelblatte in anderer Schrift beigefügte Notiz, dass Abdallah Ibn Hishâm den Text weiter überliefert und die Auswahl getroffen habe, kann weder den Werth desselben erhöhen noch vermindern. Es liegen nämlich über diesen Gelehrten keinerlei biographische Nachrichten vor. Vielleicht war er einer der Schüler des Ṭusy, vielleicht ist der Zusatz die Bemerkung irgend eines Lesers der Handschrift und beruht auf einem Missverständnisse. Wie dem immer sei, so ist es nicht zu bezweifeln, dass wir den Text des Labyd vor uns haben, wie er damals in Kufa allgemein angenommen war.

Da aber zwischen diesem Zeitpunkte und jenem, in welchem der Dichter lebte, ungefähr dritthalb Jahrhunderte liegen, so ist die weitere Frage, welche zunächst zu erörtern sein wird, die, ob diese dem Labyd zugeschriebenen Gedichte auch wirklich von ihm stammen, ob sie echt seien oder nicht.

II.

Unter dem Namen Mo'allakah ist eine Anzahl längerer Gedichte aus der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des Islams erhalten, die nach der einstimmigen Ansicht der eingebornen Kritiker und Philologen als echt angesehen werden.[2] Unter

---

[1] Vgl. Flügel, S. 139.

[2] Vgl. die von Nöldeke: Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Hannover 1864, S. XX, XXI, angeführte Aeusserung des

diesen Gedichten befindet sich eines, das demselben Labyd zugeschrieben wird, welcher der Verfasser der von Ṭusy herausgegebenen Stücke sein soll. Unsere erste Aufgabe muss es demnach sein, zu untersuchen, ob zwischen der Moʿallaḳah des Labyd und den ihm zugeschriebenen Gedichten in Sprache und Denkart eine solche Uebereinstimmung sich zeigt, dass ihr gemeinschaftlicher Ursprung hieraus gefolgert werden kann. Ist dies aber der Fall, so werden wir, ohne zu weit zu gehen, behaupten können, dass die Gedichte für ebenso echt gehalten werden können als die Moʿallaḳah.

Bei einer aufmerksamen Vergleichung zeigen sich nun in der That ganz überraschende Anklänge und Uebereinstimmungen. Das Wichtigste hievon lasse ich hier in kurzer Zusammenstellung folgen:

Moʿallaḳah V. 1 werden zwei Ortsnamen angeführt, nämlich Ghaul und Rigâm; beide erscheinen in dem Gedichte S. 91, V. 3.[1]

Moʿallaḳah V. 2. Die verwischten Spuren der verlassenen Wohnplätze werden mit den schwer zu erkennenden Zügen der in Stein eingegrabenen Schriftzeichen verglichen. Dasselbe Bild findet sich in dem Gedichte S. 61, V. 4, der lautet: ‚Und die Felsschluchten (niʿâf) bei Ṣârah, sowie Ḳanân sind vergleichbar den Schriftzeichen, die da mühselig hinzeichnet ein südarabischer Junge.'[2]

Derselbe Vergleich, den der Dichter sehr gerne anwendet, findet sich Moʿallaḳah V. 8: ‚und es glätteten die Wildbäche die Hügelabhänge, so dass sie vergleichbar waren den Schriftzügen, deren Umrisse man erneuert mit den Schreibrohren'.

Ein ähnlicher Vergleich findet sich in den Gedichten S. 91, V. 4: ‚oder goldene Schriftzeichen auf ihren Tafeln: offen sprechende oder versiegelte'.

Ein weiterer oft vorkommender Vergleich bei Beschreibung der halbverwischten Spuren verlassener Zeltlager, ist der mit den tätowirten Linien auf der Hand oder Arm. V. 9 der

---

Mofaḍḍal Ḍabby, die sich auch in meiner Handschrift des Werkes: Gamharat alʿarab findet.

[1] Ich citire die Seite und zähle die Verse nach der Seite, nicht aber vom Anfange jedes Gedichtes.

[2] In Südarabien war von Alters her die Schreibkunst verbreitet.

Moʿallaḳah stimmt hierin zu V. 1, S. 1 und V. 1, S. 62, dann V. 3, S. 91 der Gedichte.

Mit einer gewissen Vorliebe hebt der Dichter die Ewigkeit der Natur im Vergleiche zur Vergänglichkeit des Menschen hervor. Moʿallaḳah V. 10: ‚Ich stand stille und frug sie (die Hügel, auf welchen der verlassene Lagerplatz war), aber was soll mein Fragen: denn taub, ewig (خوالد) sind sie und ihre Sprache vernimmt man nicht.‘ In den Gedichten S. 108, V. 5 kommt folgende Stelle vor, wo er gleichfalls von den verlassenen Lagerplätzen spricht: ‚Und die zwei Hügelseiten von Ṣau'ar und die Felsschluchten (niʿâf) bei Ḳaww, ewig خوالد (sind sie), nicht befällt sie die Vergänglichkeit.‘

Moʿallaḳah V. 19 wird ein Ort Ṣowâʿiḳ genannt, in den Gedichten S. 71, V. 1 kommt ein Ort Ṣoʿâïd vor, aber im Commentar wird die Variante Ṣowâïḳ angegeben: es ist also ganz derselbe Ort gemeint.

In der Moʿallaḳah V. 25 ff. wird das Treiben eines Wildeselpaares geschildert, ein Thema, das von den alten Dichtern gerne gewählt wird, denn der Wildesel gilt als eines der flüchtigsten Thiere der Wüste. So schildert der Dichter der Moʿallaḳah, wie das Wildeselpaar, ermattet von dem raschen Laufe in der glühenden Sonne, sich in ein Bergwasser stürzt, um sich zu erfrischen; Moʿallaḳah V. 34: ‚Und sie durchschritten die Mitte des Bergwassers und theilten (mit ihren Körpern) das hochgefüllte Bett neben dem Ḳollâmgestrüppe, V. 35: in der Mitte eines Schilfdickichts, welches es ringsum einfasst und dessen theils niedergeknickte, theils aufrechtstehende Stämme es beschatten.‘

In den Gedichten S. 101, 102 findet sich dasselbe Bild und kehren einzelne Ausdrücke auch hier wieder; V. 3: ‚Sie suchten ein ruhiges Wasser auf in einem Felsenkessel, dessen Oberfläche leichte Wellen durchfurchen, S. 102, V. 1: still fliessend,[1] umgeben vom Schatten des Schilfdickichts, worin die Frösche sich badeten unter (lautem) Gequacke. V. 2: Er (der Hengst) schritt voran und stieg ins Wasser bis zur

---

[1] غَلَّالٌ vgl. hierüber nebst Lane s. v. den Dywân des Ḥâdirah ed. Engelmann p. 6 und Aghâny XI, 25.

Brust, dann stiess er sie (die Stute) in die Mitte des Bergwassers und schwamm.‘

Hier haben wir ganz dasselbe Bild zum Theile mit denselben Worten: عُرْضَ السَّرِيِّ, dann وَسْطَ = ظِلَالُ يَرَاعَةٍ الْيَرَاعِ يُظِلُّهَا.

Ein anderes Bild, das eben so gerne vorgeführt wird, ist das der Wildkuh, die erschreckt in einer regnerischen, stürmischen Nacht unter einem Baume Obdach sucht und sich im Sande eine Ruhestätte aushöhlt. In der Moʿallaḳah findet sich dasselbe Bild. V. 40: ‚Sie (die Wildkuh) verbrachte die Nacht, während der Regen ohne Unterlass strömte und mit seinem Gusse die Niederungen tränkte. V. 41: Sie höhlte den verdorrten Stamm eines vereinzelten Baumes aus am Rande der Sanddünen, deren Flugsand stets im Flusse ist (d. i. der, sobald sie eine Vertiefung ausscharrt, dieselbe wieder ausfüllt). V. 42: Ein unaufhörlicher Regen rieselt auf ihren Rücken in einer Nacht, wo die Wolken die Gestirne verhüllen.‘

Dasselbe Bild kehrt in den Gedichten wieder, S. 59, V. 3: ‚Sie übernachtet unter dem Schutze eines Arṭâbaumes, wo sie den Boden aufscharrt, während in ihrem Innern sie des verlornen Kälbchens gedenkt (das ein Löwe zerrissen). S. 60, V. 1 will sie ein bischen ausrasten, nachdem sie (den Sand) ausgescharrt, so hält doch die Grube am Arṭâ-Baume nicht Stand, V. 2: denn sie baut sich ja Wohnstätten auf dem Wüstenboden, die vernichtet werden durch den stets nachstürzenden Flugsand. V. 3: So vergeht ihr die ganze Nacht, bis die Sterne schwinden und der Morgen anbricht.

Um aber die Uebereinstimmung vollständig zu machen, folgt nun in Beiden, der Moʿallaḳah sowie dem Gedichte, die Scene, wo die Wildkuh von dem Jäger erspäht wird, der seine Hunde auf sie hetzt.

Moʿallaḳah V. 56 drückt den Gedanken aus, dass der Dichter ein Land, wo er sich nicht behaglich fühlt, zu verlassen stets bereit sei. Hiermit stimmt der Inhalt des Verses S. 102 überein: ‚Ich ziehe fort, wenn ich Schmach besorge in einem Lande, nur der Schwächling kommt nicht von der Stelle‘.

Um nicht diese Vergleichung über Maass auszudehnen, will ich nur auf die Uebereinstimmung zwischen Moʿallaḳah V. 69

وِرْدَ الحَمَامَةِ إِذْ أَجَدَّ حَمَامُهَا und S. 133, V. 2 حَمَامْ باكَرْ قَبْلَ الحَمَامَ aufmerksam machen.

Hiemit ist die Vergleichung zwischen der Moʿallaḳah und den Gedichten noch nicht erschöpft, aber ich glaube das minder Wichtige beiseite lassen zu können.

Das Gesagte dürfte genügen, um, meines Erachtens, den Beweis für den innigen sachlichen und sprachlichen Zusammenhang der dem Labyd zugeschriebenen Gedichte und der unter seinem Namen bekannten Moʿallaḳah für hergestellt anzusehen. Ist letztere echt, so spricht demnach alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Gedichte in ihrem wesentlichen Inhalte auch echt seien.

Die Einwendung, dass letztere mit Absicht im Style der Moʿallaḳah geschrieben worden seien, um sie dem Labyd unterzuschieben, scheint mir unhaltbar. Denn wäre dies der Fall, so hätte eine solche Fälschung doch nur in jener Epoche geschehen können, wo man in Kufa oder Bassora mit plötzlich erwachter Begeisterung die alten Gedichte suchte und sammelte. Der Betrug hätte wohl nur von einem jener gelehrten, aber nicht gewissenhaften Philologen ausgeübt werden können, die wie Ḥammâd (alrâwijah) oder Chalaf (alaḥmar) ihren Vorrath alter, echter Dichtungen künstlich durch selbsterfundene zu vermehren suchten. Sie hatten nun zwar die alte Sprache, die Eigenthümlichkeiten der dichterischen Darstellung vollkommen in ihrer Gewalt, aber wo es sich um die lebendige Naturanschauung, die Localfarbe handelte, konnten sie nichts Selbstständiges, eigen Erfundenes und Empfundenes hervorbringen.

Nun begegnen wir aber gerade in den Gedichten des Labyd eigenthümlichen, auf lebendiger Selbstanschauung beruhenden Darstellungen. Ich will dies mit dem Texte an der Hand nachzuweisen versuchen.

Das Gedicht, welches S. 24, V. 5 beginnt, wird nicht blos von anderen alten Kennern als echt angeführt,[1] sondern es enthält auch einen ganz localen Zug, der die Vermuthung einer Fälschung ausschliesst. Es ist nämlich von den alten Volksstämmen ʿÂd und Ṯamud die Rede und kommt die folgende

[1] Aghâny XIV, 94.

Stelle vor, S. 25, V. 3 ff.: ‚Sie liessen ihre Gewänder auf ihren Schamtheilen und so liegen sie in den Vorhallen der Grabkammern im (ewigen) Schlafe.‘

Wie wir nun aus dem Reiseberichte Ch. Doughty's, des ersten europäischen Erforschers von Madâïn Ṣâliḥ, entnehmen, waren die Leichen der Ṯamuditen, d. i. der dort angesiedelten Nabatäer, in leinene Laken gewickelt, deren Reste noch jetzt in den Vorhallen (أَفنية) der Grabkammern, die durchwegs in den Fels gehauen sind, herumliegen. Der Dichter scheint also in Madâïn Ṣâliḥ, der Nekropole der Ṯamuditen, gewesen zu sein.[1]

Auch landschaftliche Bilder, die durch ihre Frische und Lebendigkeit sich auszeichnen, führt uns der Dichter vor und liefert hiemit den Beweis, dass er nicht erfindet, sondern seine eigenen Eindrücke wiedergibt. Diese Schilderungen weisen durchwegs auf Ostarabien und die Küstenlandschaften des Persischen Golfes.

So lautet eine Stelle in dem Gedichte S. 51, V. 2, wo der Abschied von der Geliebten erzählt wird, die mit ihren Stammesgenossen fortzieht: ‚Es scheint, als wären die Kameele, auf denen die Frauen am frühen Morgen fortziehen, Ṭalḥ-Bäume von Salâïl, die dort hoch in dem Haine emporragen, oder Asclepias-Bäume (ʿoshar, d. i. Asclepias gigantea), oder als wäre da ein Saatfeld, reichlich bewässert, aus dem mit dunklem Geäste die Palmen hervorragen, Palmen von Hagar, kurze, dickstämmige und langstämmige, an welchen oben die Fruchtdolden sich entwickeln, noch mit geschlossener

[1] In einem Schreiben an mich vom 7. Februar 1879 sagt Doughty wie folgt: Medâïn Çalih, the reported Troglodite cities, are about a hundred funeral chambers excavated in the sandstone rock, the same as that at Petra with greekish frontispices, finished with the ornament of degrees above, which is as common, but not the only kind at Petra. Over the doors is a pannel containing very often a wellcut monumental inscription, above that in many of the better sort is the robust figure of a bird, as the Arabs think a falcon or seafowl: as they have all lost their heads it might have been for the owl. Within the chambers are recesses or shelves. The tombs are sunk in its floors. In the sepulchres, if not filled with driven sand, are seen a quantity of human bones. Upon the soil are strewn coarse and fine shreds of funeral linen and leathers smeared with a bituminous matter and burried in the sand of the floor are particles of an aromatic substance, which the Arabs suppose to be frankincense (bakhoor).

Hülse, aber schon schwer herabhängend. Diese Palmen trinken mit ihren Wurzeln jederzeit, ohne (wie die Kameele) absetzen zu müssen, denn sie sind in den Wassergrund eingewurzelt und darin eingesenkt, zwischen Ṣafâ und dem Abflusskanal der Quelle stehen sie ruhig, stramm, mit nickendem Wipfel, nie vom Durste gequält.'

Eine ähnliche Beschreibung kehrt an einer andern Stelle wieder, S. 93, V. 1: ,Die dahinziehenden Kameele mit den Frauen des Stammes, als sie da in der Luftspiegelung emporstiegen und die Hügelrücken hinanritten, schienen wie Palmen, im Wassergrunde gepflanzte, am Kanale von Moḥallim mit Frucht beladene, deren Fruchthülsen noch nicht aufgesprungen, mit schlanken Stämmen, wie sie heranzieht Ṣafâ und seine Wasserfluth, hohe, schmiegsame Palmen, zwischen denen Weingärten liegen.'

Die Namen Hagar, Ṣafâ, Moḥallim liefern den Beweis, dass es sich auch hier um eine Erinnerung an die Palmen von Hagar, der in jener Zeit bedeutendsten Stadt Ostarabiens, handelt, die besonders berühmt war durch die grosse Menge und die vorzügliche Qualität der dortigen Datteln, was zu dem Sprichworte Anlass gab: ,Nutzloser als Datteln nach Hagar tragen'. Ṣafâ ist der Name einer unmittelbar vor Hagar gelegenen Feste, welche durch einen Kanal, der Chalyg al'ain heisst, von Moshaḳḳar getrennt wird, welch' letzterer Ort in der vormohammedanischen Geschichte als die persische Zwingburg und als Sitz des die ostarabische Küste beherrschenden Satrapen oft genannt wird. Jetzt steht an derselben Stelle die Stadt Hofhuf und nach Palgrave's Schilderung ist die Umgegend auf die Entfernung von ungefähr drei Meilen mit Gärten und Pflanzungen ausgefüllt, zwischen denen Ströme lauwarmen Wassers rauschen. Die Datteln dieser Gegend sind noch jetzt berühmt als die besten in ganz Arabien, und die Palmen selbst tragen den Typus der höchsten Zuchtveredlung, so dass ein einigermassen geübtes Auge sie leicht an dem Stamme erkennt, der schlanker ist als der der gewöhnlichen Palmen, während die Krone buschiger und die Rinde glätter ist.[1]

[1] Ueber Moshaḳḳar vgl. Meidâny: Proverbia I, 331; II, 431; III, 561, 577; Nöldeke: Beiträge p. 108; Balâḏory p. 84; Sprenger: Das Leben und

Diese schöne, reichbebaute Landschaft, wo ,üppig die Blumen an den Wassergraben blühen',[1] gibt dem Dichter immer neue Bilder, bei denen er mit Vorliebe verweilt. So kommt er in demselben Gedichte, dem die obige Stelle entlehnt ist, wieder darauf zurück, indem er, den Thränenerguss seiner Augen mit dem schadhaften Ledereimer eines Schöpfrades vergleichend, die Beschreibung eines zur Bewässerung verwendeten Kameeles gibt, S. 94, V. 1 ff.: ,Schon früh am Morgen beginnt das mächtige Kameel aus Gorash, das theerbestrichene, die Felder zu bewässern, dunkelbraun ist es, an die Arbeit gewöhnt, vom Fett gefallen, aber durch die Fütterung mit Dattelkernen und durch die Nichtmelkung gekräftigt. Es muss das Wasser heben — während ein Knecht seinen Gang beschleunigt, ein Knecht von derben Händen, beschmutzt mit Theer, von gemeiner Gestalt — mit dem Doppeleimer, dessen Nähte nicht mehr das Wasser halten; der als Gegengewicht dienende Eimer (welcher emporsteigt und sich leert, während der andere hinabgeht und sich füllt) hängt aber baumelnd am Seile der Brunnenwelle, und so arbeitet es, bis die Felderabtheilungen so überschwemmt sind, dass man sie für Teiche halten möchte, worauf endlich das Kameel seines Zugjoches entledigt wird.'

Er kennt auch die Wasserleitung mittelst der Bambusrohre und erzählt, wie nach langem Ritte durch die Wüste sein Kameel, sobald es das Culturland erreicht, sich hinstürzt auf das erste zur Wasserleitung verwendete Bambusrohr, um seinen Durst zu löschen (S. 89, V. 4).

Eines der Gedichte enthält sogar ein kurzes Itinerar einer Reise aus dem Innern von Arabien an die Küste des Persischen Golfes. Es beginnt mit dem Orte Falg, vermuthlich in Jamâmah, den die Karawane passirt, dann folgt das Ḥazn (mit Steingeröll bedeckte Ebene), wo die Nacht zum Marsche benützt wird, hierauf passirt man die Sandhügel von 'Âlig,[2] lässt dann Shaḳâïḳ und die Dahnâ-Wüste hinter sich, ebenso die Steinebene von

die Lehre des Mohammed III. 381 Note; dann besonders Palgrave: Reise in Arabien II, 173; Sprenger: Alte Geographie von Arabien p. 133.

[1] Gedichte des Labyd S. 58, V. 2.

[2] 'Âlig scheint in alten Zeiten als der Grenzpunkt von Nagd gegen Ḥasâ betrachtet worden zu sein. Vgl. Zohair XV, 45, ed. Ahlwardt.

Ṣammân und die Felsberge (Choshob). Hiermit war das Culturland erreicht und, um mit den Worten des Dichters zu sprechen: ‚Da lenkte sie ab vom Wege das Hahnengeschrei und das Klappern der Kirchenklöppel (nâḳus) und es ward wieder das Weite gesucht.‘[1] — Diese Stelle ist recht bezeichnend; es wird der Weg von Jamâmah, also aus Centralarabien nach der Küste geschildert, über ʿÂlig, durch die Dahnâ-Wüste und Ṣammân in das Küstengebiet des Persischen Golfes, wo zu jener Zeit in vielen Dörfern das Christenthum herrschte. Das Erste, was den Eingebornen des Hochlandes fremdartig berühren musste, war gewiss der Anblick der zahlreichen Ansiedlungen, aus denen ihm der ungewohnte Laut des Hahnenschreis und das Geklapper der hölzernen Klöppel entgegentönte, die statt der Glocken gebraucht wurden, um die Gemeinde zum Gebete zu rufen.

Diese Zusammenstellung zeigt, dass in den Gedichten Labyds sich echte Lebenseindrücke finden, wie sie nicht leicht von den Sprachgelehrten einer späteren Zeit hätten erdichtet werden können, die in ihrer Begeisterung für altarabische Wüstenscenerie zwar recht gut die Schrecken des nächtlichen Rittes durch die menschenleere Einöde, den Ritt auf dem strammen Kameele, den Regenguss, das Wetterleuchten, u. s. w. zu beschreiben gelernt hatten, aber nichts weiter als eben das.

Der Verfasser der Gedichte ist also nach aller Wahrscheinlichkeit Labyd. Und die Uebereinstimmung in Sprache und Gedankengang zwischen der Moʿallaḳah und den Gedichten zeigt, dass beide denselben Verfasser haben. Er war ein Centralaraber, aus Jamâmah, denn die wenigen geographischen Namen, die wir örtlich nachweisen können, deuten dorthin. Das Thal Wady Sollay, S. 1, V. 2, ist höchst wahrscheinlich dasselbe, welches Palgrave auf seiner Reise durchkreuzte,[2] ebenso passen die Namen: falg, aflâg auf Jamâmah.

Es bleibt aber noch eine Frage zu beantworten, die nicht ohne Schwierigkeit ist. Die Gedichte des Labyd fallen angeblich in die Zeit, wo er noch nicht den Islam angenommen hatte. Nach den allerdings nicht sehr verlässlichen Nachrichten über seine Lebensgeschichte lebte er zwar später als Moslim

---

[1] Gedichte des Labyd S. 137, V. 3.

[2] Palgrave: Reise in Arabien II, 126 ff.

in Kufa, aber er soll nach seiner Bekehrung nichts mehr gedichtet haben. Nun finden wir in den Gedichten verschiedene Stellen religiösen Inhalts, die so klingen, dass man sie füglich als von mohammedanischen Vorstellungen beeinflusst betrachten könnte. Auffallend oft wird von Allah gesprochen. Wie kommt es, könnte man fragen, dass ein Dichter der heidnischen Zeit in diesem Tone spricht?

Um diese Frage zu beantworten, wird es am besten sein, die einschlägigen Stellen folgen zu lassen.

S. 10, V. 3: ‚Es bewahren die Gottesfurcht die Frommen allein, in Gott allein hat Alles seinen Bestand. V. 4: Zu Gott müsst ihr zurückkehren und bei ihm ist der Eingang und der Ausgang der Dinge.‘ S. 11, V. 1: ‚Alles umfasst er in seinem Buche und in seinem Wissen und bei ihm sind enthüllt die Geheimnisse. V. 2: Am Tage, wo die Belohnung derer, die er auserwählt, in hohen Palmen besteht, fruchtbeladenen oder in ergiebigen Erstlingsbäumen.[1] V. 3: Prachtbäume, deren Milcheuter[2] an den Wipfeln sitzen, während sich vollkräftig entwickeln (die beiden Arten) ʿÂidân und Gabbâr. V. 4: Am Tage, wo Aufnahme verschafft dem Schriftgelehrten (modâris) in die Gnade nur Reinheit und Busse, S. 12, V. 1: oder fromme Werke, die er vorbereitet hat, als Zeugen (zu seinen Gunsten), ausserdem aber nur die Gnade dessen, welcher der Gnadenertheiler ist, V. 2: und endlich eine hohe Stufe (der Tugend), sowie Verdienstlichkeit, Rechtschaffenheit und Anstand. V. 3: Wenn das Leben einen Werth hat, so hat man mich lang genug ausdauern lassen, wenn nur dies Ausdauern einen Nutzen hätte! S. 13, V. 1: Ich lebte eine Zeit, aber ewig dauert nur der Jaramram oder Tiʿâr, V. 2: und Kolâf und Ḍalfaʿ und Baḍyʿ oder Tymâr, der sich oberhalb Chobbah emporhebt,[3] V. 3: und die Sterne, die sich einander folgen in der Nacht und dann gegen rechts (Westen) hinabsinken. V. 4: Ewig ist ihre Wanderung, aber es zieht sie herab der Untergang, gerade so wie die Kameelstuten, die sich herabneigen zu den ihnen untergeschobenen Füllen.‘

---

[1] Bäume, die zum ersten Male tragen.

[2] Es wird die Palme mit dem Kameele verglichen und die Fruchtbüschel der Palme mit den Milcheutern des Kameeles.

[3] Lauter Berge.

S. 24, V. 5: ,Vorherbestimmt sind die Dinge und vollbracht ist das Angedrohte, und Gott, mein Herr, ist der Glorreiche, Gepriesene. S. 25, V. 1: Bei ihm sind die Gnaden und die Gaben und der Ruhm, bei ihm ist die Fülle des Guten und dessen, was hochgeschätzt wird.'

S. 23, V. 2, findet man folgenden Gedanken: ,Die Menschen sind thätig auf zweierlei Art: der eine zerstört, was er baut, während der andere es ausführt, V. 3: die einen sind glücklich (auserwählt) und werden ihres Glücklooses theilhaftig, die anderen sind elend (verdammt) und stellen sich mit dem Nothdürftigsten zum Leben zufrieden.'

S. 46, V. 4: ,Ich preise Gott, denn Gott ist der Preiswürdige und Gottes ist das durch Fülle Ausgezeichnete und das Zahlreiche.[1] S. 47, V. 1: Denn Gott in Demuth zu dienen (d. i. in Gottesfurcht) ist eine Gnade, die nur zu Theil wird den Auserwählten.'

S. 73, V. 1: ,Ich hüte meine Ehre mit dem altererbten Besitzthum und erkaufe damit Lobpreis (für mich), und fürwahr der, welcher gehret nach Lobpreis, der muss es kaufen. V. 2: Und wie viele (gibt es, die da) kaufen für ihr Besitzthum den guten Leumund für die Zeit ihrer Lebenstage bei jedem Anlasse. V. 3: Damit thue ich es den Edelgebornen gleich bei jeder Gelegenheit und erfülle die Pflichten der Frommen (alṣâliḥyn) und folge (ihrem Vorbilde).'

In diesen Stellen finden wir einige Gedanken, die sich durchaus nicht vereinigen lassen mit den Vorstellungen, die bisher über das Wesen des arabischen Heidenthums verbreitet waren. Zwar begegnen wir auch bei Labyd dem Gedanken, dass das Leben nur einen Werth habe, so lange man geniessen könne, aber anderseits fällt uns die Andeutung einer Vergeltung nach dem Tode auf. Zwar gebraucht auch Labyd den im Heidenthum üblichen Nachruf an den Verstorbenen: lâ tab'adan (entferne dich nicht von uns), aber er spricht auch von den Geboten der Heiligen (ṣâliḥyn), und oft überraschen uns religiöse Ideen, die dem Christenthume oder dem Judenthume entlehnt zu sein scheinen. Am meisten ist es der häufige Gebrauch des Gottesnamen Allâh, der im Munde eines Dichters aus heidnischer

[1] Man vergleiche hiemit die Stelle S. 25, V. 1.

Zeit um so fremdartiger klingt, als er ihn ganz im monotheistischen Sinne gebraucht.

Es scheint hierin ein Widerspruch zu liegen; man suchte eine Erklärung, indem man die Behauptung aufstellte, die aus dem Heidenthume stammenden Gedichte seien, bei ihrer späteren Sammlung, einer Art mohammedanischer, monotheistischer Censur unterworfen worden, indem man die Namen der heidnischen Götter strich und an deren Stelle den Koran-Ausdruck Allâh oder einen andern Gottesnamen gesetzt habe. Diese Ansicht, welche zuerst von einheimischen Gelehrten (Kitâb alaghâny, Iṣâbah, Osod-alghâbah unter dem Artikel Abu Horairah) ausgesprochen ward, fand auch bei europäischen Forschern günstige Aufnahme.[1] Und man dehnte diese Annahme noch auf jene Stellen der altarabischen Gedichte aus, welche andere heidnische Anspielungen enthielten, indem man behauptete, das Meiste sei gestrichen worden.

Was die letztere Ansicht betrifft, so ist sie durch die Thatsache widerlegt, dass solche Stellen dennoch in den alten Gedichten sich vorfinden und man mit Recht also fragen kann, wie es denn erklärlich sei, dass man hier heidnische Anspielungen habe stehen lassen, während man sie an anderen Orten gestrichen haben soll. Hier will ich vor Allem über den Gebrauch des Wortes Allâh mich aussprechen.

Die Frage, worauf es ankommt, ist die, ob die Bezeichnung der Gottheit mit dem Namen Allâh wirklich erst mohammedanisch sei, oder ob nicht schon früher das Wort Allâh im Gebrauche war. Wäre erstere Annahme richtig, so müssten allerdings alle jene Stellen, wo es vorkommt, gefälscht sein und in diesem Falle stünde es überhaupt mit der Echtheit der alten arabischen Gedichte sehr schlecht, indem wir keine Sicherheit hätten, ob die Aenderungen, die man an den alten Texten vornahm, sich auf dieses einzige Wort beschränkten, oder ob sie nicht vielmehr in ausgedehnterem Maasse stattgefunden hätten.

Dass mit Mohammed und dem Islam das Wort Allâh im Gegensatze zu den alten heidnischen Göttern ausschliesslich

---

[1] Nöldeke: Beiträge p. VIII; Ahlwardt: Bemerkungen über die Echtheit der altarabischen Gedichte p. 17.

gebraucht ward, ist nicht zu bezweifeln. Der arabische Prophet soll die alten heidnischen Namen, die durch eine Zusammensetzung des Wortes ʿAbd (Knecht, Diener) mit dem Namen einer heidnischen Gottheit gebildet wurden, entschieden missbilligt und sie dadurch richtig gestellt haben, dass er an die Stelle des heidnischen Gottesnamens das Wort Allâh oder einen andern Gottesnamen setzen liess. So soll Abu Horairah, bevor er den Islam annahm, den Namen ʿAbd Shams ‚Diener des Sonnengottes‘ geführt haben, den Mohammed in ʿAbdalraḥmân umänderte; aber es liegen Angaben vor, dass der Name Allâh schon zur Zeit des Heidenthums im Gebrauche war. Ich will hier nicht besonders auf die aus heidnischer Zeit überlieferten, mit Allâh zusammengesetzten Namen hinweisen,[1] denn man könnte auch hier den Einwand erheben, dass der Name Allâh von späteren Ueberlieferern unterschoben worden sei. Aber alle alten Nachrichten bestätigen, dass das Wort Allâh schon zur Zeit des Heidenthums wohl bekannt war.[2] Der Ausdruck ʾilâh, Gottheit, woraus durch Vorsetzung des Artikels Allâh entstand, findet sich schon in alten Versen, deren vormohammedanischer Charakter schwer zu bezweifeln ist. So findet sich in der Moʿallaḳah des Nâbighah folgende Stelle (V. 23, 24):

لَهُمْ شِيمَةٌ لَمْ يُعْطِهَا اللّٰهُ غَيْرَهُمْ مِنَ الجُودِ وَالأَحْلَامِ غَيْرُ عَوَازِبِ

مَحَلَّتُهُمْ ذَاتُ الإِلٰهِ وَ دِينُهُمْ قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ العَوَاقِبِ

Hier haben wir im ersten Verse das Wort Allâh, das hier nicht an die Stelle eines alten heidnischen Namens gesetzt sein kann, weil von Christen die Rede ist und als Wohnort derselben Jerusalem genannt wird, denn das versteht der Dichter unter dem Ausdrucke: ‚ihr Wohnort ist der Gottheit eigen‘, und er fügt hinzu, um jeden Irrthum zu vermeiden: ‚und ihre Religion ist eine gerechte‘. Nach einer andern Lesart, welche die alten Ueberlieferer sorgfältig verzeichnen, wäre statt محلّتهم zu lesen مجلّتهم, in welchem Falle zu übersetzen wäre: ihre (heilige)

[1] Abdallâh Ibn Godʿân, Abdallâh Ibn Aby Rabyʿah u. s. w. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes I, p. 390.

[2] Vgl. Caussin de Perceval: Essai etc. I, p. 348.

Schrift ist der Gottheit eigen.[1] Ein alter Commentar zum Korân citirt einen Vers, der offenbar aus dem Munde eines Beduinen stammt. Er lautet:

تروّحنا من الدهناء ارضاً   واعجلنا الالاهة ان تؤوبا

,Wir durchwanderten von der Wüste Dahnâ einen Landstrich und eilten aus Besorgniss, dass die Sonne zurückkehre (bevor wir zum Haltplatze gekommen).‘

Hier wird für Sonne die alte heidnische Bezeichnung ‚die Göttin‘ 'ilâhah, gebraucht.[2]

Bekanntlich sind die bei dem Besuche des heiligen Tempels in Mekka üblichen Gebräuche Ueberreste aus heidnischer Zeit. Nun ist bei der Pilgerfahrt noch jetzt, wie im Heidenthume, sobald man des Tempels ansichtig wird, der übliche Ausruf: ‚labbaika allâhomma‘, wo wir also wieder den alten Gottesnamen mit emphatisch verstärktem Ausgange haben.

In alten Gedichten aus der Zeit kurz vor Mohammed kommt das Wort allâh oder ilâh nicht selten vor. So in einem Verse des Namir Ibn Taulab, der von den Lexicographen citirt wird, und zwar wegen eines seltenen Wortes:

سَلَامُ الإلهِ ورَيْحانه   ورحمته وسماءٌ دِرَرْ
غمامٌ تدلّى برزق العباد   فأحيى البلاد وطاب الشَّجَرْ

Das Wort ريحان wird hier in der seltenen Bedeutung: ‚Gnadengabe‘ gebraucht.[3] Ein anderer alter Dichter ʿOmajjah Ibn Aby-lṣalt, der, wenn die über ihn erhaltenen Nachrichten echt sind, sich zum Glauben der Ḥanyfen bekannte, sagte:

كلّ دين يوم القيامة عند الله الّا دين الحنيفة زور

Jede Religion ist am Tage der Auferstehung vor Gott werthlos, ausser dem Glauben der Ḥanyfe.[4]

Allein man kann selbst diese Ueberreste als spätere mohammedanische Interpolationen ansehen und demnach ihre

---

[1] Vgl. Commentar zum Nâbigha, Ausgabe von Kairo, S. 8.

[2] Vgl. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed I, S. 289.

[3] Citirt im Kitâb almonaggad von Hanâ'y, der es um 307 H. schrieb. Abschrift in meiner Sammlung. Auch bei Gauhary sub voce.

[4] Aghâny III, p. 187. Vgl. auch Zohair XVI, V. 26.

Beweiskraft in Abrede stellen. Es hängt das Urtheil hierüber von dem Werthe ab, den man überhaupt der Ueberlieferung der altarabischen Gedichte zuerkennt. Ich will deshalb hier auf anderem Wege den Beweis herzustellen suchen, dass es nichts Ueberraschendes sei, wenn die oben angeführten Dichter, so wie Labyd, obgleich sie Heiden waren, dennoch den Namen Allâh gebrauchten und sonst christlich oder jüdisch gefärbte religiöse Ideen in ihren Gedichten zum Ausdrucke bringen. Die Worte êl, elôh (allâh) in der Bedeutung von ‚Gottheit' sind schon lange vor dem Islam nicht nur bei den Nordarabien, die Sinaihalbinsel und Syrien bewohnenden aramäischen Stämmen, sondern auch bei arabischen Völkerschaften nachzuweisen.

Auf den sinaïtischen Inschriften finden wir Namen wie עבד אלהי, גרם אל oder גרם אלהי, שעד אלהי, עיד אל, זעו אלהי u. s. w.[1]

Diese Inschriften sind durchaus in aramäischer Sprache, wenn auch vielfach gemischt mit Arabismen, denn diese beiden semitischen Dialekte, der aramäische und der arabische, flossen vielfach in einander und in Nordarabien waren überall nabatäische Ansiedelungen. Aber auch in den Ṣafâ-Inschriften, deren Sprache schon dem arabischen Zweige angehört, finden wir Namen, die mit den obigen übereinstimmen, wie z. B. צע אל (Vogüé: Nr. 44, 202) Za'îl neben צעואלה Za'uelôh oder Za'uallâh (Levy S. 479), אבד אל 'Abdîl (Vogüé Nr. 219) neben עבד אלהי 'Abdallâhî (Levy S. 463) und dgl. m.

Aus diesen Vergleichungen, die sich leicht noch vermehren liessen, ergibt sich, dass die Namen êl oder îl und elôh oder allâh in demselben Sinne abwechselnd gebraucht wurden; erstere Form herrschte bei den am Rande der syrischen Wüste im Ṣafâ-Gebiete wohnenden arabischen Stämmen vor, während die letztere bei den aramäischen Stämmen üblicher gewesen zu sein scheint. Bei den Palmyrenern finden wir beide im Gebrauche, denn wir treffen daselbst Namen wie Wahbêl Ουαβηλος (Vogüé S. 102), Natarêl Ναταρηλος, ebenso wie Wahballât, Ουαβαλλαθος (Vogüé S. 101), ja selbst der ganz arabische Name זיד אלהי Zaid-Allâhy findet sich vor (Vogüé S. 123).

---

[1] Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XIV; Levy: Ueber die nabatäischen Inschriften S. 438, 447, 463, 479.

Eine nabatäische Inschrift von Salchad lautet: Dieses (Denkmal) erbaute Rauḥu, Sohn des Matbu, Sohnes des Aklabu, Sohnes des Rauḥu, zu Ehren der Allât, ihrer Göttin.[1] Die Inschrift ist vom Jahre 57 Ch. Der Ausdruck für Göttin ist אלהה.

Hier ist Allât der specielle Name, und mit dem Ausdrucke elôhah, ilâhah wird die Gottheit im Allgemeinen bezeichnet. Auch auf den sabäischen Inschriften finden wir den Namen elôh (ilâh) und elôhah (ilâhah) im Gebrauche, und zwar in einer Zeit wo die alte heidnische Religion noch nicht vom Christenthum verdrängt war. Wenn nun in arabischen Texten unmittelbar aus der Zeit vor Mohammed das Wort Allâh zur Bezeichnung des Gottesbegriffes vorkommt, so können wir hierin nichts Befremdendes sehen. Das Christenthum ebenso wie das Judenthum hatten tiefe Wurzeln unter den arabischen Stämmen gefasst. Besonders die Ostsyrien bewohnenden Stämme scheinen geraume Zeit vor dem Islam zum Christenthum sich bekannt zu haben. Wir besitzen eine arabische Inschrift vom Jahre 568 Ch., laut welcher ein arabischer Phylarche in Haurân eine Capelle zu Ehren Johannes des Täufers errichtete und dies durch eine Inschrift in arabischer Sprache und Schrift verewigte.[2]

---

[1] Vogüé S. 116.

[2] Diese Inschrift ist bei Vogüé: Syrie centrale S. 117, abgebildet. Wenn Professor Nöldeke in seiner Abhandlung über den Gottesnamen El in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1880, S. 770, den Namen des Erbauers Shorâḥyl lesen will, so steht dem die deutliche Schrift der genauen Copie von Vogüé ebenso wie die griechische Transscription in Ασαραηλος entgegen. Der arabische Text der Inschrift ist übrigens bisher nicht richtig entziffert worden. Bei Vogüé liest man: Sharahbil, fils de Dhalimou, j'ai bati cette chapelle. Oh! Seigneur Jean . . . . . . reculez l'heure de ma mort! Quod bonum, faustumque sit! Die richtige Transscription lautet wie folgt:

اشرحيل بن ظلمو نشا ذا المرطول
للنبى يحو المغطّس يُحَدّ مُفسِدُهٗ خير نعم.

Also in deutscher Uebersetzung wie folgt: Ashraḥyl, Sohn des Ḍalemu, erbaute diese Capelle (μαρτύριον) dem Propheten Johannes dem Täufer. Gestraft wird, wer sie beschädigt. — Glück und Heil! Ich will nur die

Mit dem zunehmenden Einflusse des Christenthums erhielt aber der Gottesname elôh immer mehr eine monotheistische Bedeutung, die in dem arabischen Allâh, dem durch den vorgesetzten Artikel determinirten ilâh, ihren vollen Ausdruck fand.

Es ist demnach auch zweifellos, dass schon lange vor dem Auftreten des arabischen Reformators der Name Allâh von den Betenden wiederholt ward, und dass zwischen diesem im christlich-jüdischen Sinne einzigen und ausschliesslichen Allâh und den heidnischen Göttern und Localgottheiten ein tiefer Gegensatz sich herausgebildet haben musste.

Das Vorkommen des Wortes Allâh in alten Gedichten kann uns demnach nicht berechtigen, dieselben für gefälscht zu erklären.

Ich trete nach dem Gesagten für die Echtheit jener Stellen des Labyd ein, wo das Wort Allâh sich findet. Er gebraucht es nach meiner Ansicht in jener exclusiven, monotheistischen Bedeutung, die es durch christliche und jüdische Einflüsse allmälig erhalten hatte.

Denn wenn schon die Sprache der nordarabischen Stämme durch die zahlreichen Worte aramäischen Ursprungs für den Einfluss den Beweis liefert, welchen die höher gebildeten Bewohner Syriens und Babyloniens auf sie ausübten, so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass nicht blos fremde Wörter, sondern auch fremde Ideen gleichzeitig importirt wurden. Labyd liefert hiefür einige nicht unwichtige Belege. So spricht er in einem seiner Gedichte von Gott als dem, der die Sünden nachlässt (وغفر الذى هو الغفّار S. 12). Diese Idee ist dem arabischen Heidenthume gewiss fremd. Und wir müssten bei oberflächlicher Beurtheilung die ganze Stelle als späteres Einschiebsel ansehen. Eine solche Kritik hätte jedenfalls den Vortheil, sehr bequem zu sein. Allein gerade für diese Stelle bin ich in der Lage, einen Beweis beizubringen.

Unter den vom Grafen Vogüé gesammelten und herausgegebenen Safâ-Inschriften finden wir eine kurze Inschrift, wo zum Schlusse die Formel فغفر له vorkommt.[1]

Bemerkung beifügen, dass eine Denksäule, wie sie in den österreichischen Alpenländern häufig zu sehen sind, zur Erinnerung an einen an dieser Stelle vorgekommenen Unglücksfall, im Dialekte ‚Martel' genannt wird.

[1] Vogüé Nr. 230. Vgl. Journal asiatique 1881, XVII, S. 82.

Da es nun keinem Zweifel unterliegt, dass diese Inschriften in vormohammedanische Zeit fallen, so haben wir hier schon eine Idee, die wir gewohnt sind, als erst später durch den Islam zu den Arabern importirt anzusehen. Wie diese Inschrift bezeugt, war sie aber viel früher, vermuthlich unter dem Einflusse des Christenthums, zu den heidnischen Bewohnern der Ṣafâ-Gegend gedrungen, trotz ihrer Abgeschiedenheit von dem grossen Völkerverkehr. Wie viel leichter mussten solche Anschauungen in Nordarabien, wo starke christliche und jüdische Colonien wohnten, sich verbreiten?

Unmittelbar auf den Vers, dem obige Stelle entnommen ist, folgt ein nicht minder auffallender. Er lautet:

وَمَقَامٌ أُكْرِمْ بهِ منْ مَقَامٍ وَهَوَانٌ وسُنَّةٌ ومَشَارُ

Dieser Vers ist schwer zu verstehen, weil in demselben eine fremdartige Religionsidee steckt, die auch in den ungewöhnlichen Worten sich erkennen lässt.

Das Wort مقام, Wohnort, Aufenthaltsstätte, eigentlich der locus standi, wird hier in übertragener Bedeutung gebraucht. Das Wort ist in der Bedeutung dem hebräischen מקום entlehnt, das nicht blos Ort, Stelle, Platz bedeutet, sondern auch heilige Stelle, geweihter Ort.[1] In diesem Sinne erhielt es allmälig eine weitere Uebertragung, indem die Rabbiner es auf Gott anwendeten in dem Sinne ‚göttliche Majestät'.[2] In einem ähnlichen übertragenen Sinne kommt es bei Labyd zur Anwendung. Welchen Gedanken er hiemit verband, bleibt allerdings etwas unklar. Es mag so viel hier bedeuten als Heiligkeit, Reinheit, Sündenlosigkeit. Nur wenn wir diese oder eine ähnliche Bedeutung annehmen, passt die erste Hälfte des Verses zur zweiten, die übrigens auch nicht von Dunkelheiten frei ist, indem dort zwei Worte vorkommen, die ungebräuchlich sind, nämlich هوان und مشار. In Ermanglung besserer Anhaltspunkte folgen wir hierin der allerdings wenig befriedigenden Erklärung des Commentars.[3]

[1] Dozy: Die Israeliten in Mekka S. 148.

[2] Auch im späteren Arabischen wird es gebraucht für Majestät, Hoheit etc.

[3] Vielleicht steckt in dem Worte هوان eine Anspielung auf das Judenthum.

Ein anderer Vers desselben Gedichtes S. 11, V. 4 bringt wieder eine Entlehnung aus dem aramäischen Sprachgebiete. Es bezieht sich die Stelle auf das jüngste Gericht.[1] Es wird gesagt, dass selbst der Kenner der heiligen Schriften (des Midrasch) nicht in die göttliche Gnade aufgenommen werde, ausser durch Sündenreinheit und Busse. Das Wort مدارس ist in diesem Sinne nicht gebräuchlich und kommt deshalb bei den frühesten Lexicographen gar nicht vor.[2] Und auch die göttliche Gnade رحمة ist eine Entlehnung aus christlicher oder jüdischer Quelle. Die Stellen des Korans, wo Gott den Beinamen raḥmân führt, verrathen nach Sprenger christlichen Einfluss, so wie die ganze Gnadenlehre. Das Wort raḥmân wird von den arabischen Sprachforschern selbst als ein Fremdwort bezeichnet.[3] Es kommt schon im Chaldäischen vor, die Rabbinen gebrauchen es als einen Namen Gottes und ebenso begegnen wir demselben Worte als Beinamen Gottes auf einem palmyrenischen Altare vom Jahre 533 (221 Ch.).[4]

Auf Vertrautheit mit dem christlichen Mönchswesen deutet jene Stelle, wo Labyd empfiehlt, die Pflichten (Gebote) der frommen Männer zu erfüllen und ihrem Vorbilde zu folgen. Asceten und Büsser kannte der alte Islam ebensowenig wie das arabische Heidenthum, aber bei den christlichen oder jüdischen Religionsgemeinden spielten sie schon früh eine hervorragende Rolle.

Aus den vorhergehenden Erörterungen lässt sich mit einiger Berechtigung der Schluss ziehen, dass trotz der geringen Andeutungen heidnischer Ideen, der häufigen Erwähnung Allâhs und ungeachtet der zahlreichen religiösen Stellen dennoch kein Grund vorliegt, deshalb diese Gedichte für unecht oder absichtlich entstellt zu erklären.

Ist diese Voraussetzung richtig, so müssen wir gleichzeitig annehmen, dass der Dichter selbst und jene, für welche

---

[1] Auch bei Zohair XVI, 27 ist vom jüngsten Gerichte die Rede.

[2] Vgl. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn, 1833, S. 51.

[3] Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed II, S. 199. Osiander in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft X, S. 61.

[4] Vogüé: Syrie centrale. Inscriptions palmyréniennes S. 74.

seine poetischen Ergüsse bestimmt waren, eigentlich dem alten heidnischen Ideenkreise schon stark entfremdet waren.

Es scheint in der That, dass geraume Zeit vor dem Auftreten Mohammeds die heidnische Religion altersschwach geworden war und dass unter dem Einflusse der Nachbarländer eine monotheistische Strömung zur Geltung kam, die in Nordarabien an den zum Christenthum übergetretenen Stämmen und in den zahlreichen jüdischen Colonien eine starke Stütze fand.

So wird von dem früher genannten 'Omajjah Ibn Abyl-ṣalt berichtet, dass er ein Ḥanyfe gewesen sei und die alten göttlichen Offenbarungsschriften gelesen habe. Er soll eine ascetische Lebensweise geführt und an den alten Göttern gezweifelt haben.[1] Es sind einige wenige Bruchstücke seiner Gedichte erhalten, die sich durch eine besondere Vorliebe für fremde, seinen Landsleuten unverständliche Worte auszeichnen. Deshalb nahmen die Philologen Anstoss daran und wählten keine Citate daraus. So versichert wenigstens Ibn Ḳotaibah, der gelehrte Literarhistoriker, der uns dennoch ein Bruchstück erhalten hat.[2]

Andere solcher seltener Wörter, die er gebrauchte, sind ساهور für Neumond, das entschieden aus dem Aramäischen entlehnt ist, dann سلطيط und تغرور als Bezeichnungen für Gott.[3]

[1] Aghâny III, 187.

[2] In dem Werke Adab alkâtib findet sich nur ein Halbvers, aber im Commentar zu diesem Werke lautet das Bruchstück wie folgt:

سنة أَزْمَةً تَخَيَّلُ بالنـــاس   ترى للعضاه منها صريرا

لا عـــلى كوكبٍ تَنُوءُ ولا   ريح جَنوبٍ ولا يرى صمرورا

اذ يسفّون بالدقيق وكانوا   قبل لا يأكلون شيأً فطيرا

Commentar zum Adab alkâtib. MS. meiner Sammlung fol. 192. In einem andern Commentar zum selben Werke, Handschrift der k. k. Hofbibliothek, Flügels Catalog Nr. 241, fol. 173, findet sich die Lesart طمرور statt صمرور und wird ersteres Wort erklärt mit العود اليابس, während صمرور den Mann bedeuten soll, der die künstliche Befruchtung der Datteln besorgt.

[3] Aghâny III, 187.

In einem schon früher angeführten Verse preist er den Glauben der Ḥanyfen. Es frägt sich nun, was darunter zu verstehen sei. Das Wort Ḥanyf ist dem Syrischen entlehnt, wo es so viel als Heide, Götzendiener bedeutet. In einem alten Gedichte, in der Sammlung der Volkslieder des Hodail-Stammes, hat es die Bedeutung: Andersgläubiger oder Ungläubiger. [1] In demselben Sinne wird es an einer anderen Stelle gebraucht. [2] In dem Munde eines heidnischen Arabers kann es demnach nur so viel bedeuten als den Anhänger einer jüdischen oder christlichen Religionsgenossenschaft.

Als solchen bezeichnete sich also der Dichter, wenn der betreffende Vers echt ist.

Das ist Alles, was wir über die Ḥanyfen wissen. Ueber eine andere religiöse Secte, die der Rakusier, auf die zuerst Dr. Sprenger aufmerksam gemacht hat, sind die Nachrichten noch spärlicher. Es ist nur eine Aeusserung des arabischen Propheten erhalten, der zu einem christlichen Beduinenhäuptling, der zu ihm kam, gesagt haben soll: Bist Du nicht ein Rakusier? Die Ueberlieferer machen hiezu die Bemerkung, es sei dies eine Secte, die zwischen den Christen und den Sabiern stehe. [3]

So spärlich nun auch diese Nachrichten sind, so ist ihr Inhalt doch so positiv, dass man daraus mit Recht wird schliessen können, es habe sich in Arabien selbst unter Einwirkung fremder Religionsideen lange vor dem Islam eine starke Bewegung gegen das Heidenthum herausgebildet.

Den Ausdruck einer solchen Geistesrichtung finde ich in den Gedichten des Labyd und hierin liegt ihre Bedeutung. Denn wenn diese Auffassung richtig ist, so ergibt sich daraus, dass der Islam nur deshalb so vollständig siegte, weil das alte heidnische Glaubenssystem schon längst morsch und hinfällig geworden war.

---

[1] Kosegarten: Carmina Hudseilitarum I, p. 45.

[2] Kâmil des Mobarrad, herausgegeben von Wright, p. 131, Z. 4.

[3] In der Biographie des 'Ady Ibn Ḥâtim in der Iṣâbah, ebenso auch im 'Osod-alghâbah. Vgl. auch Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed I, S. 43 Note.

III.

Wenn die vorhergehenden Bemerkungen die Echtheit der dem Labyd zugeschriebenen Gedichte in hohem Grade wahrscheinlich machen, so folgt doch nicht daraus, dass dieselben auch fehlerfrei und durchaus authentisch überliefert worden seien. Zwar ist der Name des Herausgebers, Ṭusy, eine Bürgschaft, deren Werth nicht unterschätzt werden darf, aber die Art und Weise, in welcher die Gedichte überliefert zu werden pflegten, machte Ungenauigkeiten und Textverderbnisse unvermeidlich.[1]

In der ältesten Zeit erfolgte die Ueberlieferung volksthümlicher Gedichte wohl durchaus auf mündlichem Wege und selbst später, als die schriftliche Aufzeichnung schon allgemeiner geworden war, behauptete sich neben dieser die alte Sitte.

Die Gelehrten, welche die alten Gedichte sammelten und prüften, liessen Leute von dem Stamme kommen, dem der Dichter angehörte und machten nach ihrem mündlichen Vortrage ihre Aufzeichnungen. So erzählt uns ʿAskary,[2] ein hervorragender Textkritiker, dass einst Bilâl Ibn Aby Bordah in Gegenwart des Dichters D̠u-lrommah folgende Verse des Ḥâṭim Ṭajjy vortrug:

لحى الله صعلوكاً مناه وهمّه   من العيش ان يلقى لبوساً ومطعما
يرى الخمس تعذيباً وان يلق شبعه   يبت قلبه من شدّة الهمّ مبهما

Sofort machte D̠u-lrommah die Bemerkung, das Wort الخمس, das die Tränkung der Kameele von fünf zu fünf Tagen bedeutet, sei falsch, indem die bessere Lesart الخمص sei, was so viel bedeute als die Schmächtigkeit des Unterleibes in Folge des Hungerleidens. Aber Bilâl entgegnete hierauf: So

[1] Dass Ṭusy strenge Auswahl traf und Alles was zweifelhaft schien, ausschied, ergibt sich daraus, dass wir aus verschiedenen, dem Labyd zugeschriebenen Gedichten Verse citirt finden, die in Ṭusy's Sammlung fehlen. Es wäre eine verdienstliche Arbeit, diese zahlreichen Labyd-Fragmente zusammenzustellen.

[2] In dem Werke: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف von Abu Aḥmad alḥasan Ibn ʿAbdallah Ibn Saʿyd alʿaskary fol. 18 meiner Handschrift. ʿAskary starb nach Angabe Abulfeda's im Jahre 387 H., nach einer anderen Quelle aber im Jahre 382 H.

(wie ich es vortrug) recitirten die Liederkundigen des Stammes Ṭajji.[1]

Ein anderes Beispiel gibt uns derselbe Schriftsteller (ʿAskary), der von Ibn Doraid erzählt wie folgt: Wir sassen in Bassora bei einem Buchhändler Namens Zubag; da setzte sich zu uns ein Mann aus Bagdad und begann uns über die Bedeutung schwieriger Textstellen zu befragen. Zufällig kam der Philologe Rijâshy herbei, der sofort zu dem Manne aus Bagdad sprach: Wir holen uns in solchen Fällen Rath bei den Hasenjägern und Eidechsenfängern (حذفة الارانب وحرشة الضباب), nicht aber bei den Feinschmeckern (اكلة الشواريز والكوامخ), d. i. bei den Beduinen, nicht aber bei den Städtern.[2]

Dass in der That diese mündliche Art der Ueberlieferung der schriftlichen vorgezogen ward, findet seine Bestätigung in dem übereinstimmenden Zeugnisse der einheimischen Gelehrten.

So offenbar sind aber anderseits die hieraus sich ergebenden Nachtheile, dass es kaum nothwendig sein dürfte, sie ausführlich darzulegen. Es ist dies auch von sachkundiger Seite in erschöpfender Weise, allerdings mit einer vielleicht zu weit gehenden negativen Kritik geschehen.[3]

Selbst bei dem besten Gedächtnisse fanden Verschiebungen in der Reihenfolge und Anordnung der Verse statt, einzelne Verse entfielen gänzlich, wurden durch anklingende Stücke vielleicht aus einem anderen Gedichte ersetzt, wobei es nur darauf ankam, dass Reim und Metrum stimmten. In den erhaltenen Sammlungen alter Gedichte lassen sich in der That vielfach solche Lücken und Verschiebungen nachweisen, und wahrscheinlich ist das, was wir bemerken, nur der geringere Theil der wirklich stattgefundenen Textverderbniss.

Anderseits dürfen wir nicht vergessen hervorzuheben, dass schon früh, vermuthlich bevor die Philologen ihr Handwerk begannen, die Liederkundigen der einzelnen Stämme nach aller Wahrscheinlichkeit zur schriftlichen Aufzeichnung griffen,

---

[1] Die überlieferte Lesart ist trotzdem الخمص. Vgl. Gedichte des Ḥâtim, Ausgabe von Kairo, S. 108.

[2] Wörtlich: bei den Essern von künstlich gesäuerter Milch und von Pickles. ʿAskary: l. c.

[3] Ahlwardt: Ueber die Echtheit der altarabischen Gedichte.

um dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen. Denn dass schon vor Mohammed die Schreibkunst nicht so selten im Gebrauche war, unterliegt keinem Zweifel; die alten Dichter reden oftmals vom Schreiben und lieben es, die Spuren verlassener Zeltlager mit den verwickelten Zügen der Schrift zu vergleichen.

Die längeren Gedichte, wie die Moʿallaḳahs, tragen an sich den Stempel literarischer Arbeit und nicht des plötzlichen poetischen Ergusses. Dass sie von Anfang an niedergeschrieben wurden, ist sehr wahrscheinlich.

Vieles lebte aber dennoch auch im Munde des Volkes fort. So sang noch zwei Jahrhunderte nach Mohammed ein Eseltreiber an der Ostküste Arabiens Stücke aus den Gedichten des Moraḳḳish (alakbar).[1]

Bei der Ueberlieferung der Traditionen fand schon früh eine combinirte Art der Mittheilung statt: durch die Schrift und durch den mündlichen Vortrag zugleich. Der Traditionslehrer trug frei aus dem Gedächtnisse die einzelnen Stücke vor, aber er hatte seinen Secretär (مستملي), der, dem mündlichen Vortrage genau folgend, den geschriebenen Text vor sich hatte und jedes Versehen des mündlichen Vortrages sofort berichtigte.[2]

[1] Aghâny X, 128.

[2] ʿAskary schildert in folgender Weise eine Vorlesung des Kâdy von Isfahân, Habbân Ibn Bishr, woraus die Rolle des Secretärs gut ersichtlich ist:

وحدثني شيخ من شيوخ بغداد اثق به قال كان حبّان بن بشر قد ولي القضاء باصبهان وكان من جلّة اصحاب الحديث قال فروى يوما انّ عرفجة قطع انفه يوم الكِلاب كسّر الكاف وكان مستمليه رجلا يقال له كجة فقال ايها القاضي انما هو يوم الكُلاب فامر بحبسه فدخل الناس اليه وقالوا ما دهاك فقال قطع انف عرفجة يوم الكُلاب في الجاهلية وامتحنت انا به في الاسلام — كتاب تصحيفات المحدثين. Fol. 4. Handschrift meiner Sammlung. — Auch eine Stelle im Kitâb alaghâny XX, S. 91 zeigt ganz deutlich, dass der Secretär bei dem richtigen Traditionsvortrage nicht fehlen durfte. Er war für den frei vortragenden Professor der Souffleur. Die im Aghâny gegebene Schilderung ist eine humoristische Parodie.

Hiemit vergleiche ich die Rolle der Râwy, der Liederkundigen, welche den Text der alten Gedichte überlieferten.[1] Sie kamen dem Gedächtnisse des Dichters zu Hilfe und sie hielten bei dem Vortrage der Gedichte die richtige Lesart fest. Dass sie hiezu schriftliche Aufzeichnungen benützten, scheint mir aus den Schreibvarianten hervorzugehen.

Wir finden nämlich in den Texten zahlreiche Varianten, die nur durch die einfache Verwechslung der in der Schrift ähnlichen Buchstaben entstanden sind. Ich will hier einige Beispiele anführen: Aghâny IV, S. 89 انّ الطويل statt ابن الطويل; VII, S. 68 الست نزوة خوار على امة statt انت ابن برزة منسوب الى لجا; aus einem Gedichte des Garyr, das sicher schriftlich überliefert ward, XVI, S. 142 صبيغا statt صنيعا; Kâmil des Mobarrad S. 25, Z. 3 مغلاق statt معلاق; S. 27, Z. 17 نقعآء statt بقعآء; S. 34, Z. 2 واخذ statt واجد; S. 128, Z. 15 خنين statt حنين; S. 156, Z. 5 وأجّ statt وأخّ, und dergleichen mehr.

Wenn wir uns nun gegenwärtig halten, dass durch die Einführung der diakritischen Punkte unter Ḥaggâg ein grosser Theil der früheren Unsicherheit beseitigt worden war, dass bald darauf auch die Einführung besonderer Zeichen für die Vocale erfolgte,[2] so werden wir die Entstehung der meisten dieser nur aus der Mangelhaftigkeit der Schrift entstandenen Varianten, die bei mündlicher Ueberlieferung nicht möglich wären, in die Zeit vor Ḥaggâg verlegen müssen, so dass wir eine sichere und regelmässige schriftliche Ueberlieferung schon mit Ende des I. Jahrhunderts nach Mohammed anzunehmen berechtigt sind, womit schriftliche Aufzeichnungen aus viel früherer Zeit durchaus nicht ausgeschlossen sind.

Die alten Philologen des III. und IV. Jahrhunderts H. hatten, als sie die Gedichte zu sammeln begannen und herausgaben, zweifellos schon verschiedene schriftliche Textüber-

---

[1] Fast jeder bedeutende Dichter hatte seinen Râwy. Vgl. Ahlwardt: Ueber die Echtheit u. s. w. S. 8, 9.

[2] Ueber die Einführung der Lesezeichen vgl. meine Culturgeschichte des Orients II, S. 408.

lieferungen vor sich, die sie theils unverändert aufnahmen, theils nach der mündlichen Ueberlieferung zu berichtigen und herzustellen versuchten. Für Labyd können wir mit voller Bestimmtheit versichern, dass für den vorliegenden Text schriftliche Aufzeichnungen benützt wurden, denn die Variante S. 38, V. 1 هتون statt هتوف ist eine offenbare Schreibvariante, ebenso S. 4, V. 1 ازهقت statt ازهفت; S. 66, V. 1 طابقها statt طايقها. Solcher Beispiele liessen sich aus der vorliegenden Ausgabe und dem Commentar hiezu, sowie auch aus der Vergleichung mit den im Buche der Lieder (Aghâny) enthaltenen Bruchstücken eine ganze Reihe anführen.[1]

Man kann daher getrost behaupten, dass die alten Berichte, welche von der mündlichen Ueberlieferung sprechen, zu wörtlich aufgefasst worden sind. Die älteste arabische Schrift ohne diakritische Punkte und Vocalzeichen ist so beschaffen, dass man einen Text nicht correct lesen kann, ohne ihn früher mündlich vortragen gehört zu haben. Die Schrift war nur ein Hilfsmittel des Gedächtnisses, allerdings ein sehr wichtiges, aber für sich allein genügte sie durchaus nicht. Gegen das Studium aus geschriebenem Texte ohne gleichzeitigen mündlichen Vortrag eiferten die alten Philologen und Traditionisten, nicht gegen die schriftlichen Aufzeichnungen als solche.

Man hat daher auch die Rolle der Rawy, der Liederkundigen, verkannt, wenn man glaubte, dass sie die schriftliche Aufzeichnung verschmähten und sich nur auf das Gedächtniss verliessen. Sie hatten, nach meiner Ansicht, in vielen, ja in den meisten Fällen schriftliche Aufzeichnungen, aber ihr Verdienst bestand darin, dass sie die überlieferte Aussprache der geschriebenen Texte genau im Gedächtnisse behielten und somit die Mangelhaftigkeit der geschriebenen Ueberlieferung durch ihr Gedächtniss ergänzten. Der Rawy, der Liederkundige, war also der, welcher die überlieferte Lesart kannte, ohne dass er deshalb alle Gedichte auch vollkommen auswendig wusste.

Wenn nun diese Auffassung richtig ist und die alten Gedichte schon so früh neben dem mündlichen Vortrage auch

---

[1] Aghâny XIV, S. 93 ff.

niedergeschrieben wurden, so ergibt sich hieraus die Schlussfolgerung, dass es mit dem überlieferten Texte der alten Gedichte nicht gar so schlecht steht, wie von mancher Seite behauptet worden ist.

Mir scheint, dass auch in diesem Falle nichts so bedenklich wäre, als ein allgemeines Urtheil für oder gegen abzugeben, sondern dass das einzige wissenschaftliche und kritische Vorgehen nur das sein kann, jedes Gedicht oder jeden Dichter für sich unbefangen zu prüfen und das Urtheil für oder gegen die Verlässlichkeit des Textes auf Thatsachen und Beweise zu stützen.

Für Labyd stellen sich nun bei Anwendung dieses Verfahrens die Dinge recht günstig.

Es lässt sich nämlich der Nachweis liefern, dass der Text der Gedichte mit grosser Sorgfalt überliefert worden ist.

Ich will nicht besonderes Gewicht legen auf die alterthümlichen, dem Labyd eigenen Ausdrücke, wie zum Beispiel: طرس ناطق S. 30, V. 1 ‚ein sprechendes Pergament', d. i. ein Brief oder سروعط S. 33, V. 2, ein Wort über dessen eigentliche Bedeutung die arabischen Erklärer selbst im Zweifel sind.[1] Aber schon von grösserer Beweiskraft scheint es für die Güte des überlieferten Textes, dass in demselben eine dialektische Eigenheit des Raby'ah-Stammes sich erhalten hat, nämlich S. 59, V. 3 ذِكِر statt ذِكْر, dass selbst solche Stellen wie S. 61, V. 3, wo المنا für المنازل steht, eine beispiellose poetische Licenz, die zu einer Verbesserung geradezu herausforderte, unverändert beibehalten wurden.

Weniger ins Gewicht fällt der Gebrauch von Fremdworten wie z. B. ترس S. 1, V. 4; عقر S. 63, V. 3; نمرق

[1] Der Commentar gibt für dieses Wort die Bedeutung: Seil, Strick, Lammfell, in welches der Weinschlauch eingewickelt wird, Ueberzug, Einhüllung des Weinschlauches. Gauhary citirt den Vers ohne ihn zu erklären und fügt nur bei, es werde das fragliche Wort auch zur Bezeichnung langer, gestreckter Kameele angewendet. Ich halte das Wort für ein Fremdwort und vermuthe eine Entstellung des griechischen στρωματεῖον, das ins Chaldäische in der Form סטרומטין stromatîn überging, aus der ich das arabische Wort ableite (vgl. arab. ṣirâṭ und latein. strata, ḳaṣr und latein. castrum, loṣṣ und λέστης). In diesem Falle hätte es die Bedeutung: Teppich, dicke Wolldecke, worin der Weinschlauch eingewickelt wurde.

S. 65, V. 2; كران S. 70, V. 3; ناجود S. 132, V. 4; ناقوس S. 137, V. 3 u. s. w. Viel auffallender ist das Vorkommen von alten Worten, deren Bedeutung sich verdunkelt hatte, so dass die Commentatoren oder Lexicographen sie nicht mehr genau zu erklären wissen. Hieher gehört بذمان S. 47, V. 2, das in den Wörterbüchern fehlt. Aus dem Indischen entlehnt ist das Wort كنهبل S. 62, V. 2, der Name eines Baumes, indem viele indische Pflanzennamen mit dem Worte phala, d. i. Frucht, enden;[1] das schon oben angeführte ناجود ist einfach aus dem Syrischen herübergenommen. Besonders überzeugend aber für die Gewissenhaftigkeit der Textrecension ist es, dass Verse vorkommen, wo das eine oder andere Wort nicht passt und der Sinn dunkel ist. Ein Beispiel haben wir S. 91, V. 4, wo Ṭusy ausdrücklich bemerkt, ʿAbdallah habe gelesen الواحد, was auch in der That grammatikalisch besser stimmt. Noch bezeichnender ist es, wenn Aṣmaʿy zu S. 70, V. 1 bemerkt: ‚was das Wort اغصان betrifft, so weiss ich nicht, wozu es da ist, es sei denn blos wegen des Reimes'. Er findet also das Wort überflüssig, hütet sich aber wohl, es durch ein passenderes zu ersetzen. S. 110, V. 2 bemerkt Aṣmaʿy zu der Redensart وليس ذلك بالنوال wie folgt: ‚So lautet der überlieferte Text, aber ich wüsste nicht zu sagen, was unter dem Worte نوال zu verstehen ist.'

Dieser Ausdruck ist übrigens dem Labyd eigenthümlich und findet sich auf S. 84, wo die Erklärer wieder sich nicht durch Klarheit auszeichnen. Im Mogmal des Ibn Fâris wird aus diesem Grunde die Stelle besonders angeführt und erläutert durch: وليس ذلك بالصواب.

Diese Beispiele liefern den Beweis für eine im Ganzen sorgfältige Ueberlieferung des Textes. Doch möchte ich noch einen Beleg hiefür beifügen. S. 132 finden wir V. 4 folgende Stelle: بكر زبد على الناجود ورد. Das Wort ناجود erklärt der Commentar als eine Kanne, in die der Wein gegossen wird; Aṣmaʿy sagt, es bedeute ein eisernes Werkzeug zum Oeffnen des Weinschlauches (بزال), ein Anderer behauptet,

---

[1] Das Wort kommt auch in der Form كنهبل vor, Moʿallakah des Imraʿalkais V. 74, Arnold, V. 69, Ahlwardt. Auch كهبل Ḳâmus.

ناجود sei der Wein selber, und noch ein anderer Erklärer meint, es sei der erste aus dem Schlauch gelassene Wein.

Das Wort war also den alten Philologen unverständlich; trotzdem hüteten sie sich wohl, es auszubessern. Es ist einfach das syrische ܢܓܘܕܐ nogûdo und bedeutet: Kelch, Becher, Pokal. Es war in der alten dichterischen Sprache üblich und kommt auch vor bei Zohair IX, 7, ʿAlḳamah XIII, 41, im Commentar des Aṣmaʿy zu Zohair und im ʿIḳd alfaryd III, 405, und in einem Verse des Abu Doʾaib, der im Wörterbuche Tâg-alʿarus angeführt wird (s. v. زوع).

Ein anderes seltenes und alterthümliches Wort ist das S. 16, V. 3 vorkommende زوء (so ist nach der Handschrift die richtige Lesart, nicht زواء, wie in der Ausgabe steht). Dieses Wort erklärt der Commentator richtig mit: fatum, destinum. Es hängt vielleicht mit der hebräischen Wurzel צוה, syrisch ܙܘܐ zusammen und gibt uns in diesem Falle die Erklärung eines auf den sinaïtischen Inschriften sowohl als auf den Inschriften von Ṣafâ vorkommenden Namens, den wir schon früher angeführt haben; das יצואלה (S. 479 der von Levy in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band XIV herausgegebenen sinaïtischen Inschriften), ebenso wie das צואל der Ṣafâ-Inschriften (Vogüé, Nr. 202, Journal asiatique 1881, Janvier, S. 64) bedeuten demnach: decretum Dei oder Deus decrevit.[1]

Solche alterthümliche Ueberreste können nur den Werth des Textes erhöhen und unser Vertrauen in die demselben zu Grunde liegende Ueberlieferung befestigen.

S. 144, V. 3 kommt der Ausdruck هراوة الاعراب vor, den schon die alten Philologen nicht verstanden. ʿAskary in seinem schon früher angeführten Buche über die Textkritik der alten Gedichte macht hiezu folgende Bemerkung: ‚Die Lesart هراوة الاعراب ist nach der Ansicht des Abu Moḥallim unrichtig, indem weder die Städter noch die Beduinen diese Lesart haben, denn die Städter lesen هراوة الاكراب, und sie

[1] Levy, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XIV, S. 480 versucht eine andere Erklärung.

sagen, dies sei so zu verstehen, dass der Dichter das Pferd, von dem er spricht, mit dem Stabe der Hirten vergleicht, die mit ihren Kameelen weit in die Wüste hinausziehen. Der Stab ist ihre einzige Waffe, und deshalb richten sie ihn zu und glätten ihn mit Sorgfalt. Hingegen, sagt Abu Moḥallim, recitirte mir (der Beduine) Robai' alkilâby den Vers mit هُرَاءَة الاعراب. Der Dichter verglich nämlich sein Pferd mit einer Wildeselin, und unter dem Worte الاعراب versteht er die fern von menschlichen Wohnstätten sich aufhaltenden Thiere der Wüste. Die Wildeselin aber heisst هُرَاءَة im Dialekte des Stammes Banu Kilâb. — So sagte Labyd nach Versicherung des Robai'. Die Städter haben dafür die Lesart هراوة الاعراب. Die Lesart des Ibn 'A'râby: هراوة الاعراب ist aber gänzlich falsch.[1]

Man sieht hieraus, wie sorgfältig man falsche Lesarten, wenn sie auch den Text leichter verständlich machten, zurückwies und an der Ueberlieferung festhielt.

Diese Thatsachen dürften zur Genüge beweisen, dass unser Text schon früh, jedenfalls schon lange vor dem letzten Herausgeber Ṭusy, schriftlich festgestellt war und in dieser Form beibehalten ward. Allerdings schliesst dies nicht aus, dass gar Manches darin nicht so ist, wie es sein sollte. Ich will nur ein paar Beispiele anführen. S. 30, V. 4 erscheint der erste Halbvers ganz unverändert auch in dem Gedichte S. 80, V. 1, was doch nicht gut möglich ist. S. 123, V. 2 scheint der Anfang eines neuen Gedichtes, trotz des mangelnden Doppelreimes. S. 136, V. 1 fehlt offenbar der Anfang des Gedichtes. S. 144, V. 1 fehlt ebenfalls der Anfang.

Wir müssen den vorliegenden Text eben hinnehmen wie er ist, mit allen seinen Mängeln und Vorzügen. Eine eingehendere Textkritik wird nur dann mit Erfolg unternommen werden können, wenn eine andere alte und gute Handschrift aufgefunden werden sollte. Im Allgemeinen wird aber nach dem Gesagten wohl behauptet werden dürfen, dass die Ueberlieferung dieser alten Gedichte eine sorgfältige war.

---

[1] 'Askary: Sharḥ mâ jaḳa' etc. fol. 73 und 74 meiner Handschrift.

IV.

Nach den vorhergehenden kritischen Untersuchungen über Labyds Gedichte im Allgemeinen, ihre Echtheit und die Art ihrer Ueberlieferung bleibt es noch unsere Aufgabe, die Gedichte im Einzelnen zu prüfen und namentlich den Text sicherzustellen. Es ist zu diesem Zwecke die Originalhandschrift mit der gedruckten Ausgabe sorgfältig verglichen worden. Der Herausgeber als Orientale besass nicht die nöthige Erfahrung der mit der Herausgabe eines arabischen Textes in Europa verbundenen Schwierigkeiten. Er schenkte dem Setzer zu viel Vertrauen, sah die Correcturproben nur oberflächlich durch und so blieben viele Druckfehler im Texte stehen. Besonders sind falsche Trennungen der Wörter sehr häufig. Ich beschränke mich im Nachfolgenden auf die Berichtigung des Nothwendigsten.[1]

I. S. 1—4. Das Gedicht hat einen Sieg des Stammes Ka'b über die beiden Stämme Morrân und Ḥarym zum Gegenstande. Es beginnt mit der Erwähnung des verlassenen Lagerplatzes, V. 1—3, schildert dann den Ritt durch die Wüste auf einer ausdauernden Kameelstute, S. 2, V. 1, führt den Vergleich derselben mit einem Wildesel durch und beschreibt das Treiben des Wildeselpaares in der Wüste, S. 2 und 3, erwähnt dann die den beiden Stämmen Morrân und Ḥarym im Kampfe von Nochail bereitete Niederlage und endet mit dem Lobe des Stammes Ka'b. S. 1, Z. 6 وتقيم ist Ergänzung des Herausgebers, indem an dieser Stelle die Handschrift durch Wurmstiche beschädigt ist. S. 2, Z. 17 l. الشُرُوب; S. 3, Z. 5 l. يَعْلُو statt يقلو; S. 4, Z. 11 l. الذعاف, ebenso Z. 12, 13, Z. 16 und 17 مايحافظ عليه تلافتهم اى. Diese Worte sind Ergänzung des Herausgebers, indem die Handschrift hier beschädigt ist.

II. S. 5. Zum Lobe seiner Stammesgenossen. Das Gedicht beginnt mit der Erwähnung der eigenen kühnen und

[1] Zum Texte der Gedichte habe ich alle Lesarten der Originalhandschrift aufgenommen. Wo dieselbe fehlerhafte oder zweifelhafte Lesarten bietet, die der Herausgeber stillschweigend verbessert hat, setzte ich MS. vor.

ritterlichen Thaten des Dichters, geht dann zur Schilderung der Wüstenreise über, S. 6, auf ausdauernden Kameelen, welche als die Schiffe der Wüste bezeichnet werden, S. 7, in Begleitung treuer Gefährten, dann folgt die Schilderung der Rast an dem verschütteten Brunnen in der Wüste. Dann wird, S. 8, die Gastfreundschaft und Grossmuth seines Stammes verherrlicht.

Zum Texte ist Folgendes zu bemerken. S. 5, Z. 12 l. هَوْىً. Statt بَنَى schreibt das MS. بنا und behält diese Schreibweise in allen ähnlichen Fällen bei, die ich nicht besonders anführe. S. 6, Z. 2 l. بيعملات; S. 7, Z. 1 l. فَكُنَّ, Z. 14 l. رذايا, Z. 18 nach عافٍ füge ein ابو عبد الله; S. 8, Z. 2 l. العضاه, Z. 6 l. دَرِّ; S. 9, Z. 17 l. بجانبيّ.

III. S. 10. Das Gedicht ist religiösen Inhalts und sind die ersten 13 Verse schon früher in Uebersetzung mitgetheilt worden. Es nimmt dann S. 14 einen elegischen Ton an und beweint den Verfall des Stammes ʿÂmir. Vers 3, S. 11 wird citirt im Kitâb almonaggad von Hanâ'y, fol. 33 meiner Handschrift.

Zum Texte ist Folgendes nachzutragen: S. 11, Z. 18 l. بَرَاءَةٌ.

IV. S. 15. Ein Trauerlied auf Stammesverwandte vom Geschlechte Gaʿfar Ibn Kilâb.

S. 16, Z. 8 l. رَوْءٌ.

V. S. 17. Trauerlied auf den Tod seines Bruders Arbad, der durch den Blitz getödtet worden war.

S. 18, Z. 8 l. عفو statt ععفو; S. 19, Z. 1 l. قُلّه, Z. 7 l. قول ابى; S. 20, Z. 3 l. يمد statt يمدد, Z. 8 l. فذهبوا statt قد هبوا, Z. 12 l. لا يَنَالُ (يُنَالُ) statt الا نيال. — V. 2, S. 17 wird citirt im Tanbyhât des ʿAly Ibn Ḥasan, fol. 66 meiner Handschrift.

VI. S. 21. Trauerlied auf denselben.

S. 21 ‚Alles ist vergänglich, nur die Gestirne nicht oder die Berge und die festen Burgen.' Er sucht sich über den Verlust seines Bruders zu trösten, S. 22 ff., ‚Der Mensch ist wie die Flamme, die zu Asche wird, nachdem sie hell auf-

geleuchtet. Glücksgüter und Familie sind nur Darlehen auf Lebenszeit‘. S. 23. Eine Generation löst die andere ab, die Menschen sind zweierlei, der eine zerstört, was er gebaut, der andere führt es aus, der eine ist vom Glücke begünstigt und wird seines Looses theilhaft, der andere ist unglücklich und muss mit dem zum Leben Nothwendigen sich begnügen.[1] — Dann geht der Dichter auf sein eigenes Loos über und sagt: ‚Steht denn nicht mir bevor, wenn der Tod zu lange mich warten lässt, dass ich den Stab werde halten müssen mit fest ihn umschliessenden Fingern?[2] ich werde dann erzählen die Kunden vergangener Zeiten und werde mühsam dahinschreiten, so dass, so oft ich aufstehe, es scheint, als wollte ich (zum Gebete) mich verbeugen. Ich ward wie das Schwert, dessen Scheide das Alter verdarb, aber die Klinge blieb dennoch schneidig.‘ S. 24. Sei uns nicht fern! ruft er dem abgeschiedenen Bruder zu, und dieser Ruf war der zur Zeit des Heidenthums übliche, um von dem Verstorbenen Abschied zu nehmen.

Das ganze Gedicht ist trotz des Gegensatzes von سعيد und شقى entschieden heidnisch und demnach für echt zu zu halten.

S. 21, Z. 8 l. الطوالع.

VII. S. 24. Dieses Gedicht ist eines der merkwürdigsten und trotz des religiösen Tones halte ich es aus den bereits oben entwickelten Gründen für echt; die Anfangsverse sind bereits früher übersetzt worden. Es folgt darauf ein echt altarabischer, für die heidnische Lebensauffassung höchst bezeichnender Vers: ‚In der That überdrüssig bin ich des Lebens und der Dauer desselben und des Gefrages der Leute: wie geht es Labyd?‘[3] S. 25, V. 4. — Und in dieser düsteren Stimmung wirft er einen Rückblick auf seinen Lebenslauf: ‚Ich war bei den Volksversammlungen von Ofâkah anwesend und mein Würfel übertrumpfte sie, und dabei waren die Genossen der Könige als Zeugen. Dein Vater, o Bosrah,[4] hat sein Leben nicht thöricht vertändelt, vergehen aber muss da Alles, was einst neu war. Die Widerstandskraft ist gebrochen und meine

[1] Dieser Vers wird citirt im Kitâb almonaggad von Hanâ'y fol. 42.

[2] Citirt am eben angeführten Orte.

[3] Man vergleiche die Stelle Zohair XVI, 47.

[4] Name der Tochter des Dichters.

Kraft war früher nie gebrochen, lang ist die Zeit, ewig fortgedehnt. Der Tag und die Nacht ziehen auf mich heran und beide, nachdem sie entschwunden, kehren wieder zurück. Ein Tag gleicht dem früheren, er fliesst dahin, ich werde schwächer und er bleibt in voller Kraft. Meinen Stamm habe ich vertheidigt, wenn mich die ʿÂmiriden zu Hilfe riefen; am Tage (der Schlacht) von Ghabyt, da waren vorher (zu mir) gekommen die Abgesandten. Da wankten die Grundfesten jedes Stammes, während die Reitertruppe des tapferen Königs die Angriffe abwehrte. Ich habe gewahrt meine Ehre vor Verunglimpfung; fürwahr glücklich ist, wer da rein blieb von Beschmutzung. Ich zittere nicht, wenn die Staubwolken verdunkelt werden vom Geschwirre der Pfeile und wenn erbebt der Feigling.' S. 25, V. 4 bis S. 27, V. 5. — S. 23, Z. 1 l. مشايع, S. 24, Z. 12 l. الانثى, S. 26, Z. 6 l. الرحل, Z. 20 l. كلاهما statt كلاهما.

VIII. S. 28. Trauer über Arbad's Tod. Der Inhalt ist nicht von besonderer Bedeutung, nur der V. 2, S. 29 ist beachtenswerth, weil der Dichter darin einem Himjarenhäuptling für die ihm gewährte Hilfe den Dank ausspricht. Dieser südarabische Fürst hauste, wie aus V. 4, S. 29 erhellt, in der alten, geschichtlich merkwürdigen Himjarenveste Chamir, denn خميّر scheint eine wegen des Versmaasses hievon unregelmässig gebildete Diminutivform zu sein. V. 1, S. 30 berichtet auch, dass die Unterstützung, die dieser Fürst ihm gewährte, in einem Freibriefe oder einer Schatzanweisung, ein sprechendes Pergament nennt er es, und einem bewaffneten abessinischen Sclaven bestand. Nach dem Commentar war dieser Fürst ein abessinischer Prinz (من ملوك الحبش). So ist nämlich zu lesen, obgleich in der Handschrift من ملوك الجيش steht. S. 28, Z. 3 l. الكرام.

IX. S. 30. Rückblicke auf einen bewegten Lebenslauf in einer Reihe von ziemlich lose aneinander gereihten Bildern. Er schildert, wie er mit Fürsten und Gemeinen verkehrt habe, gedenkt mit Trauer der Verwandten, die durch den Tod ihm entrissen wurden. Er sei auf Alles gefasst, und wenn sein Geschick ihn nicht mit Frohem überrasche, so wundere dies ihn gar nicht. V. 5, S. 31. Ich bin ja, sagt er, kein Fels-

block von (den Bergen) 'Abân oder Ṣâḥah, noch von den ewig bestehenden Firsten des Sowâg oder Ghorrab.[1] Viel habe ich durchgemacht und viel genossen.' S. 32, V. 2. — Hiemit geht er über zur Schilderung eines Zechgelages. S. 32 bis 35. Manchem Gefangenen habe ich die Fessel gelöst, in nächtlicher Dunkelheit meine Genossen durch die pfadlose Wüste geleitet. S. 36. Hilflose habe ich beschützt und manchen tödtlichen Lanzenstoss geführt. S. 37. Nun folgt die Beschreibung einer durch reichlichen Regen mit frischem Pflanzenwuchs und Blumenpracht bedeckten schönen Wildniss, wo er auf seinem flüchtigen Rosse das ruhig weidende Wild überrascht. S. 38—42. Schilderung seiner Gastfreundschaft, wie er an einem eisig kalten Wintertage die Leute erwärmt, indem er für sie Kameele schlachten lässt. S. 43. Wüstenritt auf flüchtiger Kameelstute durch eine weite Einöde bei glühender Hitze. S. 44. Versteht es, seine Widersacher zu Schanden zu machen. S. 45, 46.[2]

S. 31, Z. 11 l. فَقْدِ; S. 32, Z. 5 l. سواج, Z. 6 l. تصيبنى; S. 33, Z. 17 l. السرومط, Z. 18 l. نسعة statt سعة; S. 34, Z. 9 MS. مسيّب, Z. 16 nach يقول ist einzuschalten: ان جاءه الدهر بشى يحزنه تحمّل فى حزنه يقول; S. 35, Z. 10 l. الخامس statt الخامسى, Z. 19 l. المرخين statt الراخين; S. 37, Z. 4 l. سُدىً, Z. 8 l. اصواتَ, Z. 17 l. نبات statt بنات; S. 38, Z. 10 كَنَّ statt كُنَّ; S. 42, Z. 9 l. غصار, Z. 11 MS. جُنُوبُهُ, Z. 19 l. احْتَثَثْتُهُ; S. 43, Z. 12 und 14 البزل statt البرك; S. 44, Z. 9 l. الآل, Z. 11 nach اجّهر schalte ein انبسط, Z. 18 nach ذئبة ist einzuschieben والذئبة; S. 45, Z. 7 l. لم يمسسه, Z. 15 l. قلنا statt نقول, nach وهذا ist einzuschieben وهذا; Z. 16 nach القسىّ schiebe ein السراء شجر يجعل منه القسىّ, Z. 19 l. للارض; S. 46, Z. 1 l. تَنْجَحْ, Z. 4 l. كواذب Z. 12 l. اعيائه statt احيائه.

[1] 'Abân ist der Name zweier Hügelketten des Thales Wâdy Roma in Nagd (Sprenger: Alte Geographie von Arabien, S. 48.) Sowâg, eine Berggruppe im Gebiete von Ḍarijjah.

[2] Der schwierige Vers 3, S. 45, ist im Ṣaḥâḥ sowohl als bei Lane erörtert.

X. S. 46. Die ersten zwei Verse sind bereits früher in Uebersetzung mitgetheilt worden. Zweck des Gedichtes ist Abwehr der von Abu Ḥofaid gegen den Dichter vorgebrachten Verunglimpfungen, dann Selbstlob und Lob seiner Verwandten.

S. 47, Z. 8 l. البَلِيدُ; S. 48, Z. 3 nach المستند schiebe ein وهو المسند, Z. 15 l. جِذْيَمٌ.

XI. S. 49. Abwehr gegen den Tadel einer Frau, die dem Dichter den Vorwurf macht, dass er arm sei.

XII. S. 50. Das Gedicht, aus welchem bereits früher die Verse S. 51, V. 2 bis S. 53, V. 1 übersetzt worden sind, ist eines der beachtenswerthesten und ward schon von den frühesten Kritikern als echt anerkannt, denn schon in dem Tahḏyb des Azhary († 270 H.) finden wir einen Vers (V. 1, S. 56) daraus angeführt. Die letzte Hälfte des V. 1, S. 53 wird in dem Buche des ʿAly Ibn Hamzah: Altanbyhât ʿalà aghâlyṭ arrowât, angeführt, fol. 40 meiner Handschrift.

Es beginnt mit der Beschreibung des Fortzuges des Stammes, mit dem zugleich Salmà, die Geliebte, abreist. Die auf den Kameelen in ihren Sänften sitzenden Frauen werden mit Ṭalḥbäumen oder Asclepiasbäumen verglichen, oder mit den aus einer überschwemmten Ebene emporragenden Palmen. Es folgt nun eine Schilderung der Palmen. Darauf kehrt der Dichter wieder zur fortziehenden Karawane zurück: ‚In der Sänfte da ist eine Mustergattin, eine keusche, deren Anblick das Auge blendet, ihr Mund ist, wenn die Nacht sie umhüllt, wie eine Zuckerdattel ohne Fehl und Makel.' Gegen den Vorwurf, den sie ihm macht, dass er schon weisses Haupthaar habe, sagt er: ‚Nicht von den Jahren ist das Haupthaar ergraut, jeden Anderen hätten die Schicksalsschläge noch mehr verändert als mich, es sei denn, er wäre so hart wie eine Schwertklinge vom besten Stahl.' S. 54, 55.

Hiemit geht er zu dem beliebten Thema des Selbstlobes über und erzählt, was er Alles ausgehalten habe, S. 55, und wie freigebig und gastfreundlich er sei.

‚Wenn einst die Kameele mein morsches Gebein zertreten, so habe ich mich im Voraus dafür schon an ihnen gerächt (indem ich so viele Kameele zur Bewirthung der Gäste geschlachtet habe). Ich knausere nicht mit fetten Bissen vom

Fetthöcker, die so herrlich duften wie kostbares Räucherwerk' u. s. w. S. 56.

Das nächste Bild ist das des Zechgelages mit seinen Freunden. S. 57. Dann folgt die unvermeidliche Erzählung des Wüstenrittes und des Kameeles. ‚Ich durchschneide eine Wildniss, deren Wegzeichen verschwunden, auf einem rüstigen Kameele, das bei jedem Fusstritte die Kiesel wegschleudert; dieses Kameel eilt flüchtig dahin wie eine Wildkuh, deren Kälbchen ein Löwe geraubt hat und die voll Todesangst der Heerde nacheilt. Sie rennt wie ein Strauss, den ein vom Nordwind hergetragener Regenschauer erschreckt. So sucht sich die Wildkuh Schutz unter dem Artâbaum' u. s. w. S. 58, 59.

Nun folgt die Jagdscene, indem dieser Wildkuh ein Jägersmann mit seiner Meute begegnet. Sie wendet sich zur Flucht, aber der vorderste ihrer Verfolger fällt sie an und sie vertheidigt sich mit ihren Hörnern im Schatten des Baumgeästes. Hier bricht das Gedicht ab.

Zum Text ist Folgendes zu bemerken: S. 51, Z. 1 l. الفَرُوِرِ, Z. 9 l. كاد statt كان, Z. 11 l. الوحش; S. 52, Z. 5 l. زرعت; S. 54, Z. 13 l. الشيب statt الثيب, ebenso Z. 17; S. 55, Z. 15 l. رُزْءٌ; S. 56, Z. 1 l. أَثْعَّرُ, Z. 4 l. اثّعر statt أتير, Z. 9 l. الاثّعار, Z. 17 l. هَدَيْتُهُمْ, l. ينتشر statt ينتثر, Z. 18 l. المَوْطُوُ, l. يقول statt يقو, Z. 19 l. مختلفة; S. 59, Z. 13 l. نجآء, Z. 17 MS. hat دَكَرُ statt ذِكْرُ, das Richtige ist دِكَرُ. Die Aussprache mit د ist nach dem Tâgal'arus dem Dialekte des Raby'ah-Stammes eigenthümlich. Der Commentar vocalisirt دِكْرَةٌ und دِكَرٌ S. 60, Z. 5 l. تنهار, Z. 12 und 13 MS. جسرت, es ist aber zu lesen حسرت; S. 61, Z. 4 l. بُهُرُ.

XIII. S. 61. Der Gedankengang des Gedichtes ist der gewöhnliche. Es beginnt mit der Erwähnung der verlassenen Lagerplätze und der beliebten Anhäufung von Ortsnamen. Diese ehemals bewohnten Stätten, wo die Zelte des Stammes aufgeschlagen waren, sind nun so verwischt, dass die Spuren aussehen wie Schriftzeichen, die ein südarabischer, des Schrei-

bens kundiger Junge mit seinem calamus (Ḳalam) auf Palmaststiele oder Bânblätter zeichnet, oder wie ein Arm, der von einer kunstfertigen Frau aus Moʻallâ tätowirt worden ist. Trotzdem entdeckt der Blick noch von dem Aufenthalte der Geliebten einige Spuren, die da glänzen im Sonnenlichte unter den Kanahbolbäumen am Wildbache. Von diesen Erinnerungen wendet der Dichter sich nun ab auf einem gewaltigen Kameel, das wie eine Festung emporragt. Noch vor Tagesanbruch erreicht er hiemit einen Brunnen. Und hiemit wird ein neues Bild eingeführt, nämlich das der verlassenen Tränkstätte in der Wüste: der Brunnen ist vom Sande zugeweht (sodm), seit Langem von keinem menschlichen Wesen heimgesucht, das Wasser ist gelblich und tief unten verborgen. Es wird nun der lederne Schöpfeimer in den halbzertrümmerten Steintrog geleert, um das Kameel zu tränken, das einen Zug daraus thut und dann so rasch weiter trabt, dass es selbst die weitfliegenden Ḳaṭâ-Schaaren überholt. Endlich rastet er; als Polster dient ihm zum Schlafe die Hand und die Säbelscheide, statt des Teppichs der Kameelsattel mit den zwei Sattelgurten. Sein Kameel vergleicht er weiter mit einem indischen Schiffe oder mit einem Wildstier, der ebenfalls geschildert wird, worauf die übliche Jagdscene folgt, indem ein Jäger mit seiner Meute den Wildstier verfolgt, der sich mit seinen Hörnern wehrt, die Hunde zurücktreibt und, hurtig den Hügel hinabeilend, das Weite sucht.

Ist so mein Kameel? fragt nun der Dichter, oder ist es ein junger Strauss, dessen Flaum in Stücken an den Zweigen des Gestrüppes haften bleibt u. s. w.

Mit der Schilderung der Straussen schliesst das Gedicht.

Zum Texte ist Folgendes zu bemerken: S. 61, Z. 9 درس المنا. Die einheimischen Philologen erklären das Wort منا für eine poetische Abkürzung statt منازل. Ist dies richtig, so müsste man annehmen, dass in der damaligen poetischen Sprache schon, offenbar durch lange Uebung, solche kaum denkbare Licenzen sich eingeschlichen hatten und mundgerecht geworden waren. Solcher Abkürzungen gibt es manche, die so ziemlich allgemein in Gedichten angewendet werden, z. B. صاح statt صاحبى, حارِ statt حارث, يكُ statt يكُنْ, لَكِ statt

لكن u. s. w. Nur vereinzelt kommen eigentliche Wortverstümmelungen vor, wie z. B. سَبَا statt سبايب in einem Verse des ʿAlkamah XIII, 42; oder حَمَى statt حمام in einem alten Verse, den Gauhary anführt. Ist man nicht geneigt, eine so gezwungene Erklärung bei diesem Verse des Labyd zuzulassen, so muss man منا als Ortsnamen für sich betrachten. Die arabischen Gelehrten sprechen sich ohne Ausnahme für die erste Alternative aus. S. 61, Z. 11 l. حذف, Z. 13 l. يُرَجِّعُهَا, Z. 18 l. عُسُبٍ; S. 62, Z. 12 schiebe nach الدار ein اثار; S. 63, Z. 2 und 3 l. ..... خيطاً وَحَدْ الواحد جمعه; Z. 15 l. فَصَدْتُ; S. 64, Z. 3 فَقَدْرتُ, Z. 6 l. الصبح, Z. 9 l. تغالين حتّى, Z. 14 l. مآء سُدْم; S. 66, Z. 1 MS. طايقها, Z. 19 l. تَهَايُله; S. 68, Z. 8 MS. undeutlich ضنآء, Z. 12 MS. عَوْذَة, Z. 13 l. خصره وكساه; S. 69, Z. 2 l. الفزع; S. 70, Z. 12 l. بربط statt مربط; S. 71, Z. 2 MS. صوابق, doch etwas undeutlich, Z. 11 l. خَذْما.

XIV. S. 72. Das Gedicht beginnt mit dem Selbstlobe, betrauert dann verschiedene hervorragende Stammesgenossen, die der Dichter überlebt hat, und beklagt die Vergänglichkeit menschlicher Macht und Herrlichkeit.

Das Gedicht ist für echt zu halten, wenigstens wurden schon in alter Zeit Verse daraus citirt, so V. 1, S. 79 im Kitâb almonaggad von Hanâ'y († 307 H.) und V. 5, S. 81 im Ṣaḥâḥ als Beleg für den Gebrauch von فرط im Sinne von بعد, wofür auch Ṭarafah XI, V. 9 ein Beispiel liefert.

Zum Texte ist Folgendes zu bemerken: S. 73, Z. 6 l. صِيتَةٍ, Z. 16 l. فِيَامًا; S. 74, Z. 5 l. تتله statt تتيله; S. 75, Z. 1 l. فَـآقْنى; S. 76, Z. 3 l. منجا statt منجاة; S. 78, Z. 1 l. ذو عقل; S. 79, Z. 13 l. بجيد; S. 80, Z. 15 l. بالدوميّ.

XV. S. 81. V. 1—2 ist an eine tadelnde Freundin gerichtet, deren Vorwürfe der Dichter stolz zurückweist. Er lehnt es ab, ihrem Rathe zu folgen, der ihm unmännliches Verhalten empfiehlt, indem er sagt, V. 3, S. 82: ‚Befiehl mir

nicht, dass ich mich schmähen lasse, denn ich widerstehe und hasse alles Unehrenhafte.‘ — Dann geht er auf Beispiele aus der Vorzeit über, V. 4, S. 82: ‚Siehst du denn nicht, dass die Geschicke vernichteten Iram und Himjar mit Drangsal heimsuchten. S. 83. Fände einer, der lebt, das ewige Leben, so hätte Abu Jaksum es gefunden.‘

Dieser Abu Jaksum ist der abessinische Statthalter Abrahah, der die Himjaren besiegte und sich Südarabien unterwarf. Sein Sohn Jaksum folgte ihm in der Statthalterschaft (570—572 Ch.).[1]

Dieser geschichtliche Rückblick wird nun weiter verfolgt, indem der alten himjarischen Könige, der zwei Ḥâriṭ (akbar und aṣghar), der zwei Tobba‘, sowie des Ritters des Rosses Jaḥmum gedacht wird. Hierunter ist No‘mân Abu Ḳâbus, der Fürst von Ḥyra, gemeint.[2] Dann kommt der Dichter auf Ṣa‘b, den Doppelgehörnten, den südarabischen Träger der Alexandersage, zu sprechen, dessen Grabstätte bei Ḥinw gezeigt wird. Zum Schlusse führt er als Beispiel der Vergänglichkeit aller irdischen Macht König David an, der nach der Sage die Eisenpanzer erfand, aber trotzdem dem Tode nicht entrann. V. 5, S. 83; V. 1, S. 84.

Solche geschichtliche Anspielungen in einem Gedichte, das in Sprache und Denkart ganz denselben Stempel wie die anderen Dichtungen des Labyd trägt, sind deshalb beachtenswerth, weil sie uns zeigen, dass die südarabische Sagengeschichte, wie wir sie aus späteren Schriften kennen lernen, schon damals in Nordarabien verbreitet war.

Nun geht der Dichter zu einer anderen Gedankenreihe über. Er mahnt die tadelnde Freundin nochmals abzustehen und beginnt mit dem bei diesen Naturkindern so beliebten Selbstlobe. S. 84, V. 4. Wie manche schwere Sorge habe ich glücklich überstanden, ohne mich zu beschmutzen, und flecklos blieb meine Haut (der Ausdruck ist echt arabisch), sei es am Tage des Kampfes, sei es am Morgen der Abwehr und des Widerstandes. Und manchen Nothschreier am Tage des Kriegs-

---

[1] Vgl. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes etc. I, p. 142. 145; Geschichte der Perser und Araber nach Tabary von Nöldeke, S. 219.

[2] Caussin II, 154.

lärmes, einen lautrufenden, der heraneilt auf bluttriefendem Rosse, den erlöste ich von seiner Bedrängniss mit einem Schwerthiebe, einem schneidenden, oder einem Lanzenstiche, der Blutströme herauslockt.

Zwischen V. 3 und V. 4, S. 85, ist eine Lücke, aber es kann nicht viel ausgefallen sein, denn der Uebergang von dem Lanzenstiche, der das Blut in Strömen fliessen macht, und der giessenden Regenwolke ist von selbst gegeben.

Hieran reiht sich die Beschreibung des in Folge des Regens mit einem üppigen Pflanzenwuchse sich bedeckenden Thales, wo sich Gazellen und Antilopen herumtreiben und auch Strausse nicht fehlen. S. 86, 87. Hieran schliesst sich die Erzählung des kühnen Rittes auf edlem Rosse noch vor Tagesanbruch und der Reise durch eine vegetationslose Wüste auf ausdauerndem Kameele. S. 88, 89. Es stürzt sich, sobald das Culturland erreicht ist, auf das erste als Wasserleitung benützte Bambusrohr und trinkt daraus. Dieses Kameel trabt trotz des langen Rittes rüstig wie ein Wildesel, der sich in frischer Frühlingsweide gütlich thut. S. 89, 90.

S. 82, Z. 6 l. فىّ شانئً, S. 87, Z. 9 l. وَطْأُهُ; S. 88, Z. 10 l. هَنَاءُتُهُ; S. 89, Z. 1 l. اللثة statt اللثام, Z. 2 l. بقيّة; S. 90, Z. 9 l. الخلا, Z. 17 l. يقال statt يقول.

XVI, S. 91. Nach dem üblichen Eingang mit der Klage über die verlassenen Zeltlager, wo einst die Geliebte sich aufhielt, wird der Aufbruch des Stammes beschrieben und die auf den Kameelen reitenden Frauen, die in der Luftspiegelung der Wüste in der Ferne stets unbestimmtere Formen zeigen, mit den Palmen von Moḥallim und Ṣafâ verglichen. Diese Stelle ist schon früher in Uebersetzung mitgetheilt worden, ebenso wie der sich anschliessende Vergleich des Thränenergusses mit dem von einem Kameele aus Gorash getriebenen Wasserrade. Hieran reiht sich die Schilderung der Wüstenreise auf ausdauerndem Kameele, S. 96, 97, das mit dem leichtfüssigen Wildesel verglichen wird. Dieser wird nun ausführlich geschildert, wie er mit seinem Weibchen durch die Wüste jagt und zuletzt seinen Durst löscht, indem er ein Wasser in einem Felsenkessel aufsucht und sich mit der Stute darin badet (S. 97—102).

‚Mit einem solchen Kameel,' sagt der Dichter, ‚verscheuche ich die Sorge, denn deren Beklemmung ist ein Siechthum, und ich schneide solche Beklemmung einfach (mit einem kühnen Entschlusse) durch. Ich ziehe davon, wenn ich Missachtung besorge in einem Lande: der Schwächling allein kommt nie von der Stelle.'

Mit diesen Worten geht der Dichter zur Erzählung eines nächtlichen Rittes auf schnellem Rosse über (S. 102, 103), wobei nur zu bemerken ist, dass V. 5, S. 102 entschieden nicht an diese Stelle gehört; entweder ist er aus Irrthum hier eingeschoben worden oder es ist der Uebergang ausgefallen.

Weiter folgt das Selbstlob des Dichters und die Verherrlichung seiner Stammesgenossen.

‚Denn ich bin ein Mann, welchen der Ursprung von 'Âmir gegen Schmach schützt, wenn auch die Gegner mich anfeinden. Sie trieben die Feindschaft aufs Aeusserste, aber es scheuchte sie von mir zurück eine Schaar (von Stammesgenossen), deren Ruhm allbekannt ist: denn hiezu gehören die Siegestage von Howajj und Dohâb und vor diesen der Tag von Raḥraḥân, voll Ehren. Und am Morgen (des Gefechtes) von Ḳâ'alḳornatain da zogen hintereinander die Rosse heran, an denen man die Brandzeichen (der edlen Rasse) erkennen konnte, mit Reiterschaaren, die da sprengten und deren Widder (d. i. der Anführer) gewohnt war mit den Hörnern einzurennen gegen die (feindlichen) Widder (Anführer), so dass die (Funken wie die) Sterne davonstoben. Wir ziehen mit ihnen hinaus, bis wir auf unsere Feinde stossen und zurückkehren, theils mit Beute beladen, theils mit Wunden bedeckt. Da siehst du manchen edlen Hengst an der Halfter geführt, einem Straussen vergleichbar, der, sobald er überholt ist, stille steht. Und der Reiterschaar der Eidesverbündeten begegnete ich, dort wo sich ausbreiten die Sanddünen und der Ḳasym-Grund. Am Abende von Ḥaumân da gab Ḳais seine Truppen preis und wusste, dass er geschlagen sei. Und es erprobte am Tage von Nochail und früher schon Marrân unsere Siege und auch Ḥarym erprobte sie mit. Aus unserer Mitte sind die Vertheidiger des Engpasses am Tage, da (die Stämme) Asad und Ḍobjân von Ṣafâ, sowie Tamym sich im Stiche liessen. Da wurden am Abende ihrer Flucht ihre Verwundeten fortgeschleppt von

einer Sippe, die da an dem Buge der Schlucht ihre Behausung hat (d. i. die Hyänen), S. 103—106.[1]

Das sind meine Stammesgenossen, wenn du mich befragst um ihre Art: denn jedes Vok hat in den Wechselfällen seine (eigene) Art, S. 107.

Nun ergeht der Dichter sich weiter im Lobe ihrer Gastfreundschaft und Grossmuth, preist dann ihren Verstand, ihre edlen Häuptlinge und Führer und endet, indem er hinzufügt, dass, wenn die Reiterschaaren sich begegnen, so seien von seinem Stamme immer an der Grenze die Wachmannschaft und die Anführer. ‚Wir,‘ sagt er, ‚steigen dadurch in Ansehen und machen unseres Feindes Schneide schartig, bis wir vom Kampfe heimkehren mit Gesichtern, auf denen die Spuren der ertragenen Entbehrungen noch sichtbar sind.

S. 90, Z. 9 l. خلا; S. 91, Z. 5 l. يقال statt يقول; S. 92, Z. 1 l. فمن statt كمن; S. 93, Z. 14 l. عمبم statt عميمة; S. 94, Z. 17 l. مثل هذا; S. 96, Z. 8 l. أُلْقِى; Z. 20, l. لاتحمل; S. 97, Z. 18 l. كانّهقال; S. 99, Z. 8 l. ربيئة; S. 100, Z. 16 MS. مقالى statt مقالٍ, Z. 18 l. العصا statt العصي, Z. 20 l. القرب طلب الابل; S. 101, Z. 5 MS. صريم, Z. 9 MS. مثلُهُ, ibid. MS. نَفِقْ statt نَفَقْ; S. 102, Z. 3 l. نئيم, Z. 15 طَعِنْ so im MS., ich lese ظَعَنْ; S. 103, Z. 2 l. ربا statt ربى; S. 108, Z. 2 l. تواكلت, Z. 8 l. نُووب.

Aus diesem Gedichte finde ich den V. 4, S. 106 citirt in dem Werke eines sehr strengen und kenntnissreichen Kritikers, nämlich in dem كتاب التنبيهات على اغاليط الرواة von Abul-Ḳâsim ʿAly Ibn Ḥamzah († 375 H.).[2] Das Gedicht war also damals allgemein als echt anerkannt.

XVII, S. 108. Der Inhalt des Gedichtes lässt sich in Kürze zusammenfassen wie folgt: Trauer um die verlassenen Lagerplätze, S. 108—111, Wüstenritt auf strammem Kameel, S. 111, 112, das mit einem Wildstier verglichen wird; es wird dieses Bild weiter verfolgt, indem näher ausgeführt wird, wie dieser Wildstier seine Heerde verlor, wie ihn eine regnerische

[1] Dieser Vers wird citirt in dem Tanbyhât, fol. 65 meiner Handschrift.

[2] Nach Sojuṭy im Tabaḳât alnoḥât.

Nacht überrascht, wie er dann des Morgens von einem Jäger mit seiner Meute erspäht wird, sich gegen die Hunde mit den Hörnern wehrt und sich rettet, S. 112, 116. Weiter wird das Kameel mit einem Wildesel verglichen und dessen Treiben in der Wüste ausführlich und nach Naturbeobachtung ausgemalt, S. 116, 123.

Mit V. 2, S. 123 beginnt offenbar, ungeachtet des gleichen Reimes und Silbenmaasses, ein neues Gedicht. Zwar fehlt der Doppelreim im ersten Verspaar, aber trotzdem wird man es als selbstständiges, nicht zu dem Vorhergehenden gehöriges Fragment betrachten müssen. Das Stück scheint jedenfalls schon in alter Zeit als unbestritten echt gegolten zu haben, denn einzelne Verse werden daraus unter dem Namen des Labyd citirt. Es enthält eine Naturschilderung im echten Style der ältesten arabischen Naturpoesie. Ich lasse hier die Uebersetzung folgen:

V. 2, S. 123: O Gefährte, siehst du den Blitz, der da aufflammt in nächtlicher Stunde, wie die Lampe mit glimmendem Dochte? — Ich beobachtete ihn und er zuckte nach dem Hochlande (Nagd) hin, meine Genossen aber (harrten meiner) auf den Gabeln der Kameelsättel. — Es glänzt sein Widerschein im Gewölke, so dass man Abessinier zu schauen vermeint mit Lanzen und Wurfspiessen (bewaffnet). — Wie gezogene Schwerter (blinkt es) auf den Wolkenfirsten, oder wie Klageweiber scheint es, die Thränentüchlein schwingen. — Da zuckte er nieder (der Blitz) in eine Wolke, als triebe er eine Heerde von scheckigen, weissbäuchigen Antilopen, die ihre Füllen vertheidigen. — Bis sie endlich stille stand an den Felswänden des Berges Dahr und da strömten die Niederungen in der Sandebene. — Und (das Gewitter) trieb das Wild von Ṣâḥah von seinen Felsgipfeln herab, als wären seine Gemsen dunkelfärbige Kameele (die nur in der Ebene sich aufhalten). — Ueber 'Aʿrâḍ lagerte sich die rechte Flanke (des Gewölkes) und die linke über die Thäler von 'Otâl. — Und hinterher sandte noch die Wolke von Milḥain einen Strichregen von raschem Gusse, wie aus durchlöcherten Eimern. — Und der Gussbach setzte die Nacht hindurch fort, die beiden Ufer zu überschwellen vom Berge Bakkâr her wie ein Kameel mit beiderseits hochaufgedunsenem Höcker. — Da sprach ich,

während noch fern von mir der Guss war, der den Thymian von den Spitzen der Berge herabwäscht: — Erquicken möge dieser Guss (meinen Stamm) die Kinder von Magd, er erquicke auch (die Leute vom Stamme) Nomair und die Stämme von Hilâl. — Sie mögen ihn zur Frühlingsweide benützen und geniessen ohne Siechthum, o Somajjah, und ohne Sorgen. — Sie sind mein Stamm, doch missbillige ich an ihren Eigenschaften Manches, worin sie von mir abweichen. — Ueberfallen wird der Unschuldige ohne Verschulden und gedemüthigt der Mann des Vertrauens und der Achtung. — Es stürzt sich in Unehrbarkeit jeder Tollkopf und geht den Lastern nach, ohne sich Sorgen zu machen. — Ihr gehorcht seinem Worte und folget ihm nach, denn die Thorheit schreitet einher mit durchrissener Fussfessel.

Die V. 2, S. 123, 2, S. 124, 1, S. 125 werden im Commentar zum Adab alkâtib des Ibn Kotaibah citirt, fol. 184, der letzte auch in den Tanbyhât des ʿAly Ibn Ḥamzah, fol. 26 meiner Handschrift, der V. 1, S. 127 im Kitâb almonaggad des Hanâ'y, fol. 59 meiner Handschrift, letzterer auch im ʿObâb, Ṣaḥâḥ und Lisân alʿarab.

Zum Texte sind einige Bemerkungen zu machen: S. 108, Z. 16 l. صُوَرٍ, Z. 17 l. النعاف statt النعف; S. 109, Z. 3 die Erklärung des Aṣmaʿy über den tönenden Sand ist die erste Erwähnung dieses Phänomens, die ich bei einem Araber finde. Dr. Lenz auf seiner Reise nach Timbuktu hat neuestens hierüber Beobachtungen gemacht, die das, was der alte Philologe sagt, bestätigen. Z. 14 l. مع الافها فيه; S. 110, Z. 10 l. بذلك statt بنولك, Z. 18 streiche بها; S. 111, Z. 6 l. تَخْتِمَ; S. 112, Z. 2 تنزبه MS. undeutlich. S. 113, Z. 18 MS. الرجال; S. 114, Z. 9 MS. مُلْحِماً; S. 117, Z. 4 l. بجَمَادِ; S. 118, Z. 14 nach صاحبه ist Folgendes einzuschieben: فيسعد سهمه يخرج على سهم صاحبه; S. 119, Z. 7 MS. جارّه statt جاراه; Z. 15 أتأرتهم MS. undeutlich, S. 120, Z. 20 l. أَرِقْهَا; S. 121, Z. 4 l. ينطر; S. 122, Z. 3 l. الحمر; S. 123, Z. 4 l. ببين, Z. 5 MS. يخّين statt يجّين, Z. 12 l. جففن; S. 124, Z. 1 MS. هَدْءٍ, Z. 3 l.

أمْ, Z. 12 l. الرحال statt الرماح, Z. 14 l. آخرة; S. 125, Z. 12 l. الرَبَاب; S. 126, Z. 7 l. يقول statt يقال, Z. 13 l. كُورَى; S. 128, Z. 1 l. رَعَوْه und تضيّفوه, Z. 10 l. يُجَرّ, ebenso Z. 11.

XVIII, S. 129. Trauer um Arbad.

Arbad ist der Beschützer des Stammes in der Stunde der Gefahr. Es wird Arbads Grossmuth gepriesen. Bei Zechgelagen ist er der trefflichste Gefährte. Er befreit die in Gefangenschaft gerathenen Frauen und Mädchen seines Stammes aus der Hand des Feindes durch seinen Schwerthieb und Lanzenstich. In den Schlussversen wird die Vergänglichkeit der irdischen Dinge besungen.

S. 129, Z. 12 l. اشراك; S. 130, Z. 10 l. المعصّب, Z. 18 l. يحبس; S. 132, Z. 6 MS. جَلْدٍ; S. 133, Z. 14 l. فَوَأْلَ; S. 134, Z. 9 l. المَرْءِ, Z. 15 MS. السُيُورُ; S. 135, Z. 16 l. نَرَى.

XIX, S. 136. Das Gedicht beginnt mit der Erwähnung einer holden Frauengestalt, Osaimâ, deren Traumbild den Dichter heimsucht und ihn trübe stimmt. Um sie nochmals zu begrüssen, fürchtet er weder eine Reise nach dem Hochlande noch nach Jemen. Er schildert nun eine solche Reise und ist diese Stelle bereits früher mitgetheilt worden. Dann folgt S. 138 die übliche Beschreibung des Kameeles, das ihn durch die Wüste zur Geliebten tragen soll. Er vergleicht dieses Kameel mit einer Antilope oder einer Wildeselstute. Hieran schliesst sich ganz abgerissen die Beschreibung des Wetterleuchtens und des Gewitters. Das Gedicht endet mit einem Segenswunsche für Osaimâ und ihren Stamm und dem Lob der ʿÂmiriden, denen der Dichter angehört.

S. 137, Z. 1 l. مرتفع من الارض; S. 138, Z. 12 und 13 l. اودها, Z. 13 l. نام statt قام; S. 140, Z. 3 nach صلابته ist einzuschieben واملساسه; S. 141, Z. 15 l. قضّى; S. 142, Z. 5 MS. البدئ; S. 143, Z. 1 MS. الدُبّاء, Z. 12 l. لَتَرْعَ, Z. 15 l. وَلْيَرْعَهُ.

XX. S. 144. Dieses letzte Gedicht ist in recht unbefriedigendem Zustande überliefert worden. Es fehlt offenbar der

Anfang, der zweite Vers schliesst sich nicht gut an den ersten an. Hingegen werden der zweite und der dritte Vers schon in dem Werke des 'Askary über die falschen Lesarten angeführt und erläutert. Es wird ein Kriegszug und die wohlgerüstete Reiterschaar geschildert, dann einiger hiemit in Verbindung stehender Ereignisse in kürzester Weise gedacht.

Zum Texte ist zu bemerken: S. 144, Z. 14 l. سربت statt سريب. S. 145, Z. 1 l. كان statt كأنّ, Z. 2 l. ينصيدون, Z. 10 l. خشنا statt خشبا, Z. 15 l. حدّ.

Indem ich schliesse, glaube ich nur noch hervorheben zu sollen, dass hiemit zum Text der Gedichte sämmtliche Druckfehler nach der Originalhandschrift berichtigt sind, während in Bezug auf den Text des Commentars nur das Wichtigere berücksichtigt werden konnte, indem sonst die Liste der Verbesserungen zu umfangreich geworden wäre; namentlich blieben die oft vorkommenden falschen Trennungen der Wörter durchaus unerwähnt, da es dem geübten Leser nicht schwer fallen dürfte, das Richtige zu erkennen.

XIV. SITZUNG VOM 1. JUNI 1881.

Herr Joseph Dernjac, Bibliotheksscriptor an der k. k. Akademie der bildenden Künste, ersucht um eine Reiseunterstützung im Interesse einer Biographie des Hofstatuarius, Kammermalers und Verschönerungsarchitekten Johann Wilhelm Beyer.

Von Herrn Professor Dr. Wrobel in Czernowitz wird eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Ueber eine Olmützer Handschrift der Thebais des Statius', mit dem Ersuchen um ihre Aufnahme in die Sitzungsberichte eingesendet.

Die Abhandlung wird einer Commission zur Begutachtung überwiesen.

Das w. M. Herr Hofrath Ritter von Birk überreicht: ‚Scritti inediti di Enea Silvio Piccolomini', gesammelt von Herrn Professor Giuseppe Cugnoni in Rom, mit der Bitte desselben um Drucklegung des Materials.

Wird einer Commission zur Berichterstattung zugewiesen.

Das w. M. Herr Professor Dr. Hartel legt eine Abhandlung des Herrn Dr. Heinrich Schenkl in Wien vor, welche betitelt ist: ‚Plautinische Studien', und um deren Veröffentlichung in den Sitzungsberichten ersucht wird.

Die Vorlage wird einer Commission zur Begutachtung übergeben.

Herr Dr. Guido Adler, Privatdocent an der Wiener Universität, übergibt eine ‚Studie zur Geschichte der Harmonie' mit dem Ersuchen um ihre Aufnahme in die Sitzungsberichte.

Die Abhandlung wird zur Berichterstattung einer Commission zugewiesen.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie impériale des Sciences de St.-Pétersbourg: Zapisky. Tome XXXVII, partie 1re. St.-Pétersbourg, 1880; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königlich preussische, zu Berlin: Monatsbericht. Januar 1881. Berlin, 1881; 8⁰.

Archaeological Survey of India: Report of a tour in the central provinces in 1873—1874 and 1874—1875; by Alexander Cunningham, C. J. I., C. J. E. Vol. IX. Calcutta, 1879; 8⁰.

Bureau, k. statistisch-topographisches: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde. Jahrgang 1880. I. Band, 1. und 2. Hälfte; II. Band, 1. und 2. Hälfte. Stuttgart, 1880; 8⁰. — Supplement-Band. Stuttgart, 1881; 8⁰.

Gesellschaft, deutsche morgenländische: Zeitschrift. XXXV. Band, 1. Heft. Leipzig, 1881; 8⁰.

Society, the royal of New South Wales: Reports of the council of education upon the condition of the public schools and of the denominational schools for the year 1879. Sidney, 1880; 8⁰. — Report upon certain Museums for Technology, Science and Art, also upon scientific, professional and technical instruction and Systems of evening classes in Great Britain and on the Continent of Europe; by Archibald Liversidge. Sidney, 1881; Folio.

Würzburg, Universität: Akademische Schriften pro 1879—1880. 87 Stücke 8⁰ und 4⁰.

XV. SITZUNG VOM 15. JUNI 1881.

Se. Excellenz der Präsident gedenkt der Verluste, welche die kais. Akademie durch den am 13. Juni eingetretenen Tod des wirklichen Mitgliedes Josef Skoda und das am 2. d. M. erfolgte Ableben des ausländischen Ehrenmitgliedes Emile Littré in Paris erlitten hat.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides.

Der Classe werden folgende Dankschreiben zur Kenntniss gebracht:

Von der k. k. Gymnasial-Direction zu Landskron für die Ueberlassung akademischer Publicationen;

von Herrn Dr. A. Kohut in Fünfkirchen für die Gewährung eines Druckkostenbeitrages zur Herstellung des 3. Bandes seines Werkes ‚Aruch completum'; endlich

von Herrn Professor Zösmair in Feldkirch und von Herrn Dr. Reichl in Eger für die Bewilligung von Reiseunterstützungen.

Herr Ferdinand Tadra, Scriptor an der k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag übersendet ein Manuscript: ‚Summa Gerhardi, ein Formelbuch aus der Zeit des Königs Johann von Böhmen (c. 1336—1345)' mit dem Ersuchen um dessen Drucklegung.

Die Vorlage geht an die historische Commission.

Von Herrn Emil Kałužńacki, Universitäts-Professor in Czernowitz, wird eine Abhandlung, betitelt: ‚Historische Uebersicht der Graphik und Orthographie der Polen' mit dem Ersuchen um ihre Veröffentlichung in den Sitzungsberichten vorgelegt.

Die Abhandlung wird einer Commission zur Begutachtung überwiesen.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Gesellschaft, k. k. geographische in Wien: Mittheilungen. Band XXIV (N. F. XIV), Nr. 4 und 5. Wien, 1881; 8⁰.

— deutsche morgenländische: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band, Nr. 4. Leipzig, 1881; 8⁰.

Greifswald, Universität: Akademische Schriften pro 1880/81. 29 Stücke 4⁰ und 8⁰.

Karpathen-Verein, ungarischer: Jahrbuch. VIII. Jahrgang 1881. Késmárk; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band, 1881, VI. Gotha; 4⁰.

Müller, F. Max: The sacred books of the East Vol. XI. Oxford, 1881; 8⁰.

Museum regni Bohemiae: Časopis 1880. Ročnik LIV. Svazek 2, 3 a 4. 1881. Ročnik LV, Svazek 1. V Praze; 8⁰. — Novočeska Bibliotheka. Čislo XXIII. V Praze, 1881; 8⁰. — Staročeska Bibliotheka. Čislo V. V Praze, 1880; 8⁰. — Pamatký staré literatury česki. Čislo 7. V Praze, 1880; 8⁰.

Pröll, Gustav Dr., Gastein. Erfahrungen und Studien. Wien, 1881; 8⁰.

Society, the royal asiatic of Great Britain and Ireland: The Journal. N. S. Vol. XIII, part. II. London, 1881; 8⁰.

— the royal geographical: Proceedings and monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 6, June 1881. London; 8⁰.

— the royal Asiatic, Bombay branch: The Journal. Vol. XIV, No. XXXVII, 1879. Bombay, 1880; 8⁰.

— the Asiatic of Bengal: Proceedings. Nos. 1—10. Calcutta, 1880; 8⁰. Nos. 1—3. Calcutta, 1881; 8⁰. — Journal. Vol. XLIX, Part II, Nos. 1—4. Calcutta, 1880; 8⁰. Vol. L, Part II, No. 1. Calcutta, 1881; 8⁰. — Journal. N. S. Vol. XLVII. Extra Number to Part I for 1878. Calcutta, 1880; 8⁰. Vol. XLVIII, Part I, Nos. 1—4. Calcutta. 1880; 8⁰. Vol. L, Part I, No. 1, 1881; Calcutta; 8⁰. — Bibliotheca indica: Old series, No. 242. Calcutta, 1880: 8⁰. New series, Nos. 392 and 393. London, 1880; 8⁰. New series, No. 425. Calcutta, 1880; 8⁰. New series, Nos. 431 and 432. Calcutta, 1879; gr. 4⁰. New series, Nos. 433—446. Benares, Calcutta, 1880; 8⁰. New series, Nos. 454—456. Calcutta, 1881; 8⁰. — Index of names of persons and geographical names occurring in the Akbar Námah. Vol. II. By Abul Fazl I Mubáraki' Allámí; by Maulaví Abdur Rahím. Calcutta, 1881; gr. 4⁰. — A classified Index to the Sanskrit MSS. in the palace at Tanjore; by A. C. Burnell, Ph. D. Part III. London, 1880; gr. 4⁰. — List of Sanskrit Manuscripts discovered in Oudh during the years of 1877 and 1879. Allahabad, 1878/79; 8⁰. — A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the north-western Provinces. Part IV. Allahabad, 1879; 8⁰. — A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in private libraries of the north-western Provinces. Part III. Allahabad, 1878; 8⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. II. Jahrgang, Nr. 8 und 9. Ausserordentliche Beilage Nr. VIII. Wien, 1881; 8⁰.

Plautinische Studien.

Von

Heinrich Schenkl.

I.

Wenn man je die Schreibung eines plautinischen Verses als controvers bezeichnen durfte, so ist es die von Mil. v. 308. Ritschl selbst hat im ersten Hefte seiner ‚Neuen plaut. Excurse' nicht weniger als vier verschiedene Fassungen für die zweite Hälfte dieses Verses in Vorschlag gebracht; denn die Anfangsworte

Dúm ego in tegulís sum —

sind nach der übereinstimmenden Ansicht so ziemlich aller Plautuskritiker von Verderbniss frei geblieben, nur dass die Handschriften *ergo* statt *ego* haben. Ritschl's Vorschläge sind folgende:

S. 51 — illaec hac séd hospitio edít foras
ib. — illaec hac suó se hospitio e. f.
S. 68 — illaec hac se hóspitiod e. f.
ib. — illaec sed hóspitiod e. f.

Ausserdem sind zu erwähnen die Vermuthungen von C. F. W. Müller (‚Nachträge zur plaut. Prosodie' S. 88)

— illa hinc huc se éx hospitio e. f.,

von A. Luchs (in Studemund's ‚Stud.' I, S. 41)

— illaec se súbito hospitio e. f.,

und Brix (in der Ausgabe des Stückes)

— illaec suo se éx hospitio e. f.

Nur diese, aus der neueren Zeit herstammenden Emendationsversuche können hier in Betracht kommen, da Ritschl a. a. O.

S. 51, Anm. **) mit Recht hervorhebt, dass an *edit* nichts geändert werden dürfe und folglich die Conjecturen von Lambin, Camerarius, Gruter, Bergk, sowie die von Ritschl selbst in seine Ausgabe aufgenommene in Wegfall kommen. Wer sich indess die Mühe nehmen will, sämmtliche zu unserem Verse gemachten Vorschläge durchzugehen und mit einander zu vergleichen, wird finden, dass sie in dem Herabsteigen von gewaltsamen zu immer gelinderen Mitteln der Herstellung ein artiges Bild der Plautuskritik und ihrer Entwicklung im Kleinen darbieten; man pflegt eben heutzutage einschneidende Aenderungen nicht ohne genaue Erforschung der handschriftlichen Ueberlieferung, des Sachverhaltes und Sprachgebrauches vorzunehmen.

Eine ähnliche Erwägung dreifacher Art wird uns auch hier zeigen, dass von all den oben angeführten Verbesserungsvorschlägen kein einziger Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat. Fürs Erste müssen wir zu ermitteln suchen, was der Dichter mit dem Worte *hospitio* bezeichnet wissen will. So viel ich weiss, haben alle Herausgeber und Erklärer sich unter diesem Worte das Haus des Miles gedacht, und doch liegt es auf der Hand, dass gerade daran nicht gedacht werden kann. Philocomasium ist im Hause des Soldaten nicht *in hospitio*, sondern zu Hause. Das bezeugt nicht nur Palaestrio an vielen Stellen, wo von Philocomasium die Rede ist, wie z. B. v. 301: *Eho, an non domist?* oder v. 319: *Philocomasium eccam domi* (vgl. ausserdem noch v. 323, 324, 329, 341, 374), sondern auch Sceledrus, der v. 399 von ihr sagt: *Nunc quidem domi certost* und v. 449: *Nisi uoluntate ibis, te rapiam domum.* Die Conjecturen von Müller und Brix sind demnach ohneweiters zu verwerfen.

Hospitio kann also nur auf das Haus des Periplecomenus bezogen werden, in das sich Philocomasium nach Sceledrus' Meinung zeitweilig hinüberbegeben hat; und die Phrase *hospitio hac se edere foras* muss nach dem Muster von *hospitio deuorti aliquo* erklärt werden. Freilich bedarf diese letztere Redensart noch selbst der Erklärung. Lorenz fasst in der Anmerkung zu v. 385 *hospitio* als Ablativ und sucht diesen Gebrauch durch die ‚bekannte Phrase *recipere aliquem tecto, urbe*' zu rechtfertigen — für eine Plautusausgabe hätte wohl eines der

plautinischen Beispiele, wo *hospitio accipere aliquem* vorkommt, wie z. B. Amph. v. 161, 297, Rud. v. 717, besser gepasst —; aber es lässt sich durch sorgfältige Vergleichung derjenigen Stellen, an denen das Verbum *deuorti* bei Plautus vorkommt, leicht zeigen, dass diese Erklärung falsch, dass *hospitio* an unserer Stelle nicht Ablativ, sondern Dativ ist.

Wer den plautinischen Gebrauch dieses Wortes verfolgt, findet bald, dass *deuorti*, wo es in der Bedeutung von ‚einkehren' angewendet ist, stets zwei Zusätze bei sich hat, von denen der eine den Ort oder die Person, bei der man einkehrt, der andere das Verhältniss, das zwischen dem Einkehrenden und dem Aufnehmenden stattfindet, oder auch den Zweck des Einkehrens ausdrückt. Man vergleiche dafür folgende Beispiele, von denen fünf aus dem Miles selbst sind. v. 134 f.

Nam et uénit et is in próxumo hic deuórtitur
Aput suúm paternum hóspitem, lepidúm senem,

ib. v. 240 f.

— áput te eos hic deuórtier
Dícam hospitio —,

ib. v. 385

Ei ambo hóspitio huc in próxumum deuórti mihi sunt uísi,

ib. v. 741

Nam hóspes nullus tám in amici hospítium deuortí potest,

ib. v. 1110

Is ad hós nauclerus hóspitio deuortitur.

Ausserdem noch vier:

Most. v. 966

Víde sis ne forte ád merendam quópiam deuórteris,

Pseud. v. 658 f.

Égo deuortar éxtra portam huc ín tabernam tértiam
Áput anum illum dóliarem, clúdam, crassam, Chrýsidem,

Poen. v. III, 3, 60

Ut déuortatur ád me in hospitium óptumum,

Trin. v. 673

Ínsanumst malum ín hospitium déuorti ad Cupídinem.

Dass in v. 741 des Miles *in amici hospitium* nichts Anderes bedeutet als *aput amicum in hospitium,* brauche ich nicht erst

auseinanderzusetzen. Wo *deuorti* nicht diese Bestimmungen bei sich hat, bedeutet es niemals ‚einkehren' (so z. B. im Pseud. v. 961

- in id ángiportum mé deuorti iússerat.

oder Men. v. 264

Quia némo ferme síne damno huc deuórtitur);[1]

doch kann es auch mit doppeltem Zusatze angewendet werden, ohne darum mit ‚einkehren' übersetzt werden müssen, vgl. Stich. v. 534

Déos salutatum átque uxorem intró modo deuortór domum.

Vergleichen wir nun in denjenigen Beispielen, die das Wort *hospitium* erhalten, die beiden hinzugefügten Bestimmungen unter einander, so ergibt sich aus der folgenden Uebersicht

deuorti	in hospitium	amici
"	"	ad Cupidinem
"	"	ad me
"	hospitio	aput te
"	"	huc in proxumum
"	"	ad hos
se foras edere	"	hac

ohne Schwierigkeit, dass die Ausdrücke *in hospitium* und *hospitio* sich vollständig decken, und dass wir somit berechtigt sind, das letztere als Dativ anzusehen.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die im Codex Vetus überlieferte Schreibung erster Hand:

illac hec ſit̃ oſpitio edit foraſ,[2]

so ist es offenbar, dass die Verderbniss, abgesehen von der leicht zu berichtigenden Verschreibung *illac hec* aus *illaec hac*, nur in dem ſit̃ steckt. Diese Lesart muss die Grundlage für die Herstellung des Verses abgeben; die der dritten Hand, von welcher jenes räthselhafte Wort — offenbar aus Conjectur — in *se* geändert ist, kann so wenig in Betracht kommen, als

[1] Vgl. noch Men. v. 635 und Terenz Phorm. v. II, 1, 82.

[2] So nach der von Lorenz im Philologus XXXII, 302 mitgetheilten Nachcollation.

die Schreibfehler des Decurtatus und Ursinianus, von denen jener *illac haec sum ospitio,* dieser *illac hec suumtospicio* bietet. Beide Lesarten sind durch das als *u* in den Text gedrungene v, das schon im Archetypus gestanden haben muss, verursacht. Da jenes räthselhafte Wort im Codex Vetus wohl nur durch mechanisches Nachzeichnen einer in der Vorlage unleserlich gewordenen Stelle entstanden sein kann, so liegt es näher, statt an *sed* zu denken, das übergeschriebene v als den Rest eines zweiten ſ anzusehen und den Vers zu schreiben, wie ihn schon Bentley — seinem Handexemplare zufolge — schreiben wollte:

Dúm ego in tegulís sum, illaec haec sése hospitio edít foras.

Es bleibt mir noch übrig, die Textesgestaltung, die ich zweien der von mir angeführten Beispiele gegeben habe, zu rechtfertigen. Was Mil. v. 134 betrifft, so habe ich mich einstweilen an Brix angeschlossen, der die überlieferte Lesart durch Hinweis auf den Gebrauch von *is* in der Umgangssprache zu rechtfertigen gesucht hat, nur dass ich das von Brix ohne Grund gestrichene *hic* nach *proxumo,* wo es alle Handschriften haben, wieder eingesetzt habe. Doch will ich nicht verhehlen, dass die von Brix empfohlene Schreibung mir nicht über jeden Zweifel erhaben scheint. Denn die Verbindung *et* — *et* hat bei Plautus eine viel grössere Kraft als in der Prosa, etwa wie unser ‚nicht nur — sondern auch‘, so dass sie hier schwerlich zu rechtfertigen ist; ausserdem sind aber die von Brix für den Gebrauch von *is* beigebrachten Beispiele keineswegs ausreichend. Mag immerhin nach einem Satze, in dem schon *is* als Subject vorkommt, ein zweiter Satz mit *et is* angeknüpft werden (wie Amph. prol. 109 und Poen. V, 2, 110);[1] dass aber bei der Verbindung *et* — *et* das Pronomen *is* im ersten Satze fehlt und erst im zweiten hinzugefügt wird, ist geradezu unerhört. So lange nicht Beispiele für eine solche Construction beigebracht sind, werde ich lieber einen Fehler in der handschriftlichen Ueberlieferung annehmen und *Nam aduenit* für die ursprüngliche Lesart halten; das überlieferte *ueni-*

[1] Die von Brix aus Terenz angeführten Beispiele beweisen gar nichts; in Satzverbindungen wie Andr. v. IIII, 1, 29 *cum patre altercasti* — — *et is nunc propterea suscenset tibi* vermag ich nichts Ungewöhnliches zu sehen.

tetis ist dann nicht in *uenit is et,* sondern in *uenitatꝫ* = *uenitatque* aufzulösen. Ich würde daher folgende Schreibung des Verses vorschlagen:

Nam aduénit atque in próxumo hic deuortitur.

Im zweiten Verse habe ich nichts geändert; ich nehme an, dass in *hospitium (= fospitium;* vgl. *hostis, fostis)* das *h* in plautinischer Zeit noch die Kraft hatte Position zu machen. Auf dieselbe Erscheinung führt auch die handschriftliche Lesart von Trin. v. 673, welche in *B* folgende ist:

Insanum et malum stin hospicium deuorti ad cupidinem,

während *C* und *D Insanumst et malum in* e. q. s. haben. Die einfachste Art, diese Differenz zwischen den beiden Zweigen der Ueberlieferung auszugleichen, ist wohl die anzunehmen, dass in der Stammhandschrift vom Schreiber *Insanum et* für *Insanumst* verschrieben war und durch übergesetztes *st (Insanumet)* corrigirt wurde, was in den Abschriften an verschiedenen Stellen in den Text aufgenommen wurde. Das führt auf den Vers, wie ich ihn oben gegeben habe, einen ganz tadellosen Septenar, sobald man die Positionskraft von *h (= f)* in Anschlag bringt.

Bekanntlich hat auf die kräftigere Aussprache des *h* im Anlaute gewisser Wörter (für *haedus, holus, hostia* und *hostis* bezeugt sie der Epitomator Festi S. 84 ed. M., für *hordeum, haedus, hircus, hariolus* Terentius Scaurus 12, 6 und 13, 12 ed. Keil.) und die dadurch gegebene Möglichkeit Hiate zu beseitigen zuerst H. G. Koch (im Rhein. Mus. XXV, S. 617 f.) hingewiesen. Sein Verdienst bleibt unbestritten, wenn auch das eine der von ihm für *fostis* gewählten Beispiele, Mil. v. 4, weil kritisch überhaupt sehr unsicher, nicht als Beweismittel gelten kann. Eine neue Belegstelle für *hostis* beizubringen, vermag ich allerdings nicht; höchstens könnte man anführen, dass Attius Trag. 80 (Ribb. I², S. 146) die anapästische Messung des überlieferten Verses

O dírum hostificúmque diem, o uim tóruam aspecti atque hórribilem

ebensowohl möglich ist als die von Ribbeck angewendete trochäische. Einen — freilich nur relativ gültigen — Beweis für

holus — *folus* haben wir an einem Verse des Naevius (19 bei Ribbeck I² S. 8):

Út illum di feránt, qui primum hólitor caepam prótulit.

Für *hariolari* hat schon Koch Beispiele beigebracht; auch für *hircus* — *fircus* fehlt ein solches nicht; nämlich Poen. v. IV, 2, 51:

Vólucres tibi erunt túae hirquinae. :: Í in malam rem. :: I tu átque erus.

Umsoweniger darf es unbeachtet bleiben, dass Merc. v. 575 der Vetus Codex *Senex uirquosus tu* hat, während *CD ircosus* lesen.

Sollte es nun zu gewagt erscheinen, denselben hiatusvermeidenden und positionsbildenden Anlaut, welcher für *hostis* bezeugt ist, auch für das mit derselben Wurzelsilbe beginnende *hospes* anzunehmen, zumal wenn ausser den bereits angeführten Versen noch andere und nicht wenige Belegstellen sich finden, an denen durch diese Annahme der Hiatus beseitigt wird? Solche Belege für *hospes* und *hospitium* liefern u. A. Poen. v. III, 3, 72

Blande hóminem compellábo. Hospes hóspitem

und V, 2, 94

Nam haud répudio hospítium neque Cartháginem,

wodurch das *Namque* des Acidalius überflüssig wird. Darnach wird vielleicht auch der Prologvers 120

Is ílli Poeno, huiús patruo, hospés fuit

(die Handschriften haben *patri,* die Verbesserung ist von Lomann) zu beurtheilen sein. Die beiden Poenulusverse V, 2, 91

Patrítus ergo, hóspes Antidamás fuit

und V, 2, 93

Ergo híc apud me hóspitium praebébitur

(so nach *A,* die palatinischen Handschriften haben *hospitium tibi,* worin wir einen Versuch zur Beseitigung des Hiatus sehen dürfen), sowie Bacch. 261

Contínuo antiquom hóspitem nostrúm tibi

kann man nicht als vollwichtige Zeugnisse gelten lassen, da in allen dreien ein eingesetztes *d* die vorhandenen Schwierigkeiten ebensogut beseitigt; vgl. Ritschl's ‚Neue plaut. Exc.' S. 49 und 84. Ebenso wäre Epidic. v. 535, wenn die von Goetz aufgenommene Conjectur Lindemann's:

Me nóminat haec: crédo ego illi hóspitio usus meó uenit

richtig wäre, an dem handschriftlich beglaubigten *illi*, das C. F. W. Müller (,Plaut. Pros.' S. 58) in *illic* ändern wollte, nicht zu zweifeln; aber gegen jene Schreibung spricht ausser dem plautinischen Sprachgebrauche (vgl. Langen's ,Beiträge' S. 162) auch die Lesart der Handschriften, die *invenit* statt *meo uenit* haben. Langen's eigene Vermuthung *hospitio inuento usus est* ist etwas gewaltsam. Will man diesen Sinn in den Vers bringen, so empfiehlt es sich vielmehr die handschriftliche Lesart in folgender Weise zu ergänzen:

Me nóminat haec: crédo ego illi hóspiti[um] o[p]us[t] ut ínuenat.

Indessen ist nicht zu übersehen, was Langen selbst zugibt, dass man von Periphanes, der diese Worte mit Bezug auf die suchende Philippa spricht, etwas Aehnliches erwartet, wie ,sie nennt meinen Namen, ich glaube, sie will bei m i r einkehren'. Eine entsprechende Aenderung ausfindig zu machen, ist mir freilich nicht gelungen. Desto sicherer ist die folgende Schreibung des Asinariaverses 416:

Tu uérbero, imperiúm meum contémpsti? : : Périi, hospes,

von welcher die Handschriften nur insoferne abweichen, als sie *imperium* und *contempsisti* haben; die drei übrigen Vorschläge von Bothe *(Hospes, perii)*, Götz-Löwe *(Ei! p. h.)*, Fritz Schoell (praef. p. XXVII: *contempsti? : : Périi, mi hospes)* sind alle gewaltsamer.

Ferner gehört hieher ein Vers des Naevius (Pall. 21, Ribbeck's ,Scen. Rom. Fragm.' II², S. 9), der in der Ueberlieferung so lautet:

Quís heri apud te? : : Praénestini et Lánuuini hóspites,

während ihn Ribbeck nach dem Vorschlage L. Müller's *(Lanuini* mit consonantischem *u)* als Senar misst; unter derselben Voraussetzung werden auch in dem folgenden Verse des Attius (Trag. 344, Ribb. a. a. O. I², S. 180)

Nam ea óblectat spes aérumnosum hóspitem

die vorgeschlagenen Aenderungen *(ea sola* Bergk, *ea demum* Ribbeck, *uana* Bücheler) überflüssig.

Schliesslich führt die Möglichkeit, auf einen Vocal oder *m* im Auslaute ein *hospes* u. dgl. ohne Elision folgen lassen zu können, zu einer wahrscheinlicheren Herstellung des herrenlosen Tragikerverses 214 (Ribb. I², S. 267), als die von Ribbeck

vorgeschlagene ist. Dieser Vers wird von Cl. Sacerdos (p. 35 Endl., Keil Gramm. Lat. VI, S. 458) als Beispiel der Epanalepsis in folgender Gestalt angeführt:

Pater inquam hospitis me lumine orbauit pater;

Diomedes hingegen (S. 446, 4 K.) lässt das *hospitis* weg und ebenso lautet die Ueberlieferung im Codex Neapolitanus des Charisius (S. 281, 20), in welchem nur das Schlusswort des Verses mit den darauf folgenden acht Worten an eine falsche Stelle gerathen ist, während in der Handschrift nach *orbauit* nichts verloren gegangen zu sein scheint, wie Keil selbst angibt. Demnach möchte ich nicht mit Ribbeck *pater* nach *hospites,* sondern nach dem ersten *Pater,* wo es sehr leicht ausfallen konnte, einsetzen und den Vers als iambischen Octonar in folgender Weise messen:

Patér, pater, inquam, hóspites, me lúmine orbauít pater.

II.

Merc. v. 524 ist im Codex Vetus in folgender verderbter Gestalt zu lesen:

Ouem tibi ancillam dabo, natam annos sexaginta.

Die anderen Handschriften der palatinischen Recension haben *tibi ecce illam*; im Ambrosianus vermochte Ritschl TIB . . . LLAM zu entziffern, was er — wenngleich zweifelnd — zu *tibei illam* ergänzt wissen wollte; durch Studemund's Zeugniss [1] wissen wir wenigstens, dass der Palimpsest TIBI bietet. Im Ritschl'schen Texte steht die Conjectur Bothe's, der das sinnlose *ancillam*, an dem seit Camerarius niemand — auch Bentley nicht [2] — Anstoss genommen hatte, in *eccillam* änderte. Dass diese Gestaltung des Verses nicht zulässig sei, soll im Folgenden erwiesen werden.

Zunächst ist sie es schon deshalb nicht, weil es meines Wissens keine einzige Stelle im ganzen Plautus gibt, an welcher

[1] ‚De actae Stichi Plautinae tempore' in den Commentationes in honorem Th. Mommseni, Berl. 1877, p. 799.

[2] Er begnügte sich, das von Pareus vor *ancillam* eingeschobene *etiam* zu streichen und dessen Lesart *Ovim* in *Ouem* zu ändern.

die Formen *eccillum* u. s. w. durch übereinstimmendes Zeugniss der Handschriften gesichert wären; es sprechen vielmehr gewichtige Gründe dafür, dass Plautus nur die Formen *ĕcillum* u. s. w. kannte; hier müsste aber *Ovém tibi éccillám* betont werden. Sodann erlaubt auch die Bedeutung des Wortes uns nicht es an dieser Stelle anzuwenden. Ritschl scheint bei der Behandlung des Verses die Bemerkung Lindemann's zu Mil. Glor. v. 789 vor Augen gehabt zu haben, wo es heisst: ‚*Eccillum, eccillam* de absentibus multis in locis apud Plautum, ut nos: *da hab' ich einen, eine* itidem de absente', was auch Brix in der Anmerkung zur selben Stelle und Lorenz zu Most. v. 545 gutgeheissen haben. In der That, hätte *eccillum* diese Bedeutung, so wäre an Bothe's Vermuthung nichts auszusetzen; ‚da hab' ich ein Schäfchen, das ich dir geben will' liesse sich ganz gut hören. Aber diese Bedeutung hat *eccillum* eben niemals gehabt.

Bevor wir jedoch daran gehen können, diese beiden Behauptungen zu rechtfertigen, müssen wir erst das fragliche Wort aus einigen Stellen, an denen es sich mit Unrecht in den Text eingeschlichen hat, ausmerzen. Pseud. v. 911, welche Stelle Corssen noch in der zweiten Auflage seines Buches ‚Aussprache, Vocalismus etc.' II², S. 635 als Beispiel für die Verkürzung der ersten Silbe von *eccillum* anführt, ist dasselbe nur eine Vermuthung von Ritschl und durch Studemund's Lesung des Ambrosianus (‚Stud.' I, S. 293) beseitigt; das Gleiche gilt von Amph. prol. v. 120, wo C. F. W. Müller (‚Pros.' S. 40) das handschriftliche *ē eccum* in *eccillum* auflösen wollte; vgl. darüber jetzt Langen's ‚Beiträge' S. 3 ff. — Stich. v. 261 ist nach Ritschl's durch Geppert (‚Plaut. Stud.' II, S. 41 f.) verbessertem Berichte im Ambrosianus in folgender Gestalt überliefert:

Ventrí reliqui: éccam, quae dicat ‚cedo',

an welcher auch nichts zu ändern sein wird, da man, um die Zunge herauszustrecken, nothwendiger Weise eine Pause im Sprechen eintreten lassen muss, und somit nicht nur der Hiatus gerechtfertigt, sondern auch die Verschleifung geradezu unmöglich gemacht wird. Nicht uninteressant ist es zu beobachten, dass die palatinische Recension hier abermals (vgl. oben S. 615) einen Versuch macht, den (vermeintlichen) Hiatus — durch Einschiebung von *illam* nach *eccam* — zu beseitigen, was sich auf den ersten Blick als grobe Interpolation zu erkennen

gibt, da *eccam illam (ecce eam illam)* ein Unding ist. — Merc. v. 435 muss wohl so lauten:

Écce, illum uideó: iubet quinque mé addere etiam núnc minas;

denn so liest die beste Handschrift *(B)*. Zwar haben, nach Ritschl's Stillschweigen zu schliessen, die anderen *(CD)* das von ihm in den Text gesetzte *eccillum;* aber da man sich die ganze Scene sehr rasch und lebendig gespielt denken muss, so ist das plötzlich herausfahrende *Ecce,* mit dem sich der Alte nach seinem fingirten Auftraggeber umkehrt, recht am Platze. Ueber den zweiten Theil des Verses vergleiche man Müller's ‚Pros.' S. 115 f. — Curc. v. 278 lese ich mit den Handschriften nach Ritschl's Vorgange so:

Videó currentem ellum úsque in platead últuma,

wobei sich *ellum* überdies noch immer in *ĕcĭllum* auflösen lässt. — Persa v. 226

Úbi illa alterast furtífica laeua. :: Dómi eccam; huc nullam ádtuli

halte ich die Herstellung von *eccillam,* die Müller a. a. O. S. 296 vorschlägt, obwohl sie auf *ĕccillam* führen würde, nicht für unumgänglich nothwendig. Eine Pause im Sprechen, durch neugierige Geberden der Sophoclidisca und ausweichende des Paegnium ausgefüllt, und damit ein entschuldigter Hiatus liessen sich gerade hier sehr leicht erklären: wem dies nicht genügend erscheint, der mag mit Ritschl *nam* oder mit mir *ego* einsetzen.

Wenden wir uns nun zu denjenigen Stellen, wo das angebliche *eccillum* durch handschriftliche Ueberlieferung erhalten ist, so zeigt sich bald, dass die Mehrzahl der Zeugnisse und die gewichtigsten Stimmen für *ecillum* sind. Mir sind folgende Stellen bekannt geworden:

Trin. v. 622	ecillum *BCD*
Aul. v. IIII, 10, 51	ecillam *BD (nach Lorenz)* [1]
Persa v. 247	ecillum *BCD*
Rud. v. 576	ECILLUM *A (nach Ritschl, ‚Opusc.' II, S. 223),* ecillud *BC (nach Pareus)*
Rud. v. 1065	ecillum *BC (nach Pareus)*
Mil. v. 789	hecillam *BD,* haec illam *C,* ECCILLAM *A*

[1] ‚Collationen des Vetus Codex Camerarii und des Codex Ursinianus zur Aulularia des Plautus.' Progr. des Kölln. Gymn. zu Berlin, 1872.

Persa v. 392 — LIBRORUM . . ILLUM, *also Raum für* ecillum *A,* eccillum *B,* ecce illum *CD*

Stich. v. 536 — nos hecilla *C,* nos hecilla *D,* nos ex illa *B,* NOSSICCILLAM *oder* NOSSECCILLAM *A (nach Löwe ‚Anal. Plaut.‘ S. 182).*

Diese Lesarten müssen die Frage hervorrufen, ob die Schreibung *ecillum* irgendwelche Gründe, nämlich metrische oder prosodische, für sich hat. Zu diesem Behufe ist es nothwendig die einzelnen Beispiele, von denen überdies die Mehrzahl corrupt oder controvers ist, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Dabei wollen wir zugleich die Frage nach der Bedeutung des Wortes erledigen.

Trin. v. 622

Séd generum nostrum íre ecillum uídeo cum adfiní suo

und Mil. v. 789

Hábeo ecillam méam cluentam, méretricem adulescéntulam

beweisen für die Länge der ersten Silbe nichts — freilich auch nichts für ihre Kürze —, desto mehr aber für die Bedeutung. Denn aus dem ersten Beispiele ist klar, dass *ecillum* auch von Anwesenden gebraucht werden kann [1] und von *eccum* in dieser Hinsicht sich nicht unterscheidet; und was das zweite betrifft, so ist die von Lindemann gegebene Erklärung (s. oben) sicher falsch. Periplecomenus antwortet auf die Frage Palaestrio's, ob er jemand Tauglichen wüsste, nicht: ‚Da hab' ich eine Clientin‘, sondern zeigt mit den Fingern auf das Haus, in dem Acroteleutium wohnt, oder doch nach der Richtung zu, in welcher dasselbe liegt, und sagt dazu: ‚Nun dafür passt ja meine Clientin, die ich habe, ausgezeichnet.‘ *Ecillam* hat hier ganz dieselbe Bedeutung wie *ecillum domi* in einem weiter unten behandelten Beispiele und unterscheidet sich wie dieses von *eccum* gar nicht.

Mehr Schwierigkeiten macht der Vers aus der Aulularia (IIII, 10, 51 = 774 bei Wagner), da in diesem und im vorhergehenden Verse die richtige Lesart erst hergestellt werden muss. Durch die sorgfältige Collation von Lorenz sind wir in den Stand gesetzt, die Emendation der Stelle auf sicherer Basis vornehmen zu können. Dort finden sich nämlich in *B* die beiden folgenden Zeilen:

[1] Was schon von Müller ‚Pros.‘ S. 688 f. und Langen ‚Beitr.‘ S. 3 ff. bemerkt worden ist.

Mater est eunomia Euclio noui genus. nunc quid uis Liconid̄ id uolo
Noscere filiã ex te tu habes Euclio . . . . immo ecillam domi.[1]

Davon weicht *D* insofern ab, als er statt *Liconid̄,* nach *filiã* und statt *Euclio* mit der nachfolgenden Lücke die gekrümmten Linien hat, durch welche in dieser Handschrift der Personenwechsel kenntlich gemacht zu werden pflegt. Aus dieser Ueberlieferung nun stellen sich, wenn man sie ohne durch die Lesart der Vulgata beeinflusst zu sein betrachtet, ganz ungezwungen diese Verse her:

Máter est Eunómia.

EVCLIO.

Noui génus. Nunc quid uis?

LYCONIDES.

Hóc uolo.

Nósce rem. Filiam éx te tu habes, Eúclio.

EVCLIO.

Immo ecillám domi.

Die Lücke, die *B* nach *Euclio* im zweiten Verse hat, scheint darauf hinzudeuten, dass der wiederholte Name einem Corrector oder Abschreiber verdächtig erschienen und von ihm getilgt worden ist;[2] das Zeichen der Lücke, das er dafür setzte, gerieth in *D* an eine falsche Stelle. Also hier wird auch bei möglichst engem Anschlusse an die Ueberlieferung die Kürze der ersten Silbe bezeugt. Was aber die Bedeutung anbetrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dass *ecillam* hier mit *eccam* gleichwerthig ist; man braucht sich nur an Mil. v. 319 *Philocomasium eccam domi* und v. 330 *Quin domi eccam* u. a. m. zu erinnern.

Beides gilt auch von Persa v. 247:

Tóxilo has feró tabellas túo ero:: Abi: ecillúm domi,

wo man einen Hiatus beim Personenwechsel anzunehmen hat.

Rud. v. 567 (II, 7, 18) lautet bei Fleckeisen:

Tégillum eccillút mihi unum áret: id si uís dabo.

---

[1] Zwischen *Euclio* und *immo* ist leerer Raum von acht Buchstaben.

[2] Vgl. Most. v. 495, wo die Personenbezeichnung den unmittelbar vorhergehenden Namen des Theopropides absorbirt hat. Umgekehrt hat v. 340 die vorhergehende Anrede *Philolaches* eine falsche Personenbezeichnung hervorgerufen.

Das würde freilich gegen *ecillum* sprechen: doch ist diese Schreibung des Verses nichts weniger als sicher. Im Ambrosianus steht nach Ritschl (‚Opusc.' II, S. 223) ECILLUM MIHI UNUM ARET, nach Geppert [1] ist noch ID vor *aret* eingeschoben; die palatinischen Handschriften haben nach Pareus *ecillud (et illud C)* und *aretit*. Eine sichere Emendation wird sich erst finden lassen, wenn das handschriftliche Material vollständig publicirt ist, doch möchte ich, den Spuren der Ueberlieferung folgend, einstweilen folgende Fassung vorschlagen:

Tégillum ecillud númc mi est unum; id áret, id si uís dabo.

Ueber Rud. v. 1065 enthalte ich mich jeder Vermuthung, da wir weder wissen, an welchen Stellen, noch wie beschaffen die Lücken sind, durch die der Text in den Handschriften entstellt ist; doch dürfen wir wenigstens verlangen, dass bei der Herstellung auf die überlieferte Schreibweise *ecillum* Rücksicht genommen werde. An beiden Stellen ist *ecillum* = *eccum*.

Persa v. 392 hat im Ambrosianus nach Ritschl folgende Fassung:

Librorum . . illum habeo plenum illum soracum,

in den palatinischen Handschriften dagegen diese:

Librorum ecc(e) illum habeo plenum soracum.

Die Stelle des Festus (p. 297 M.), der unseren Vers zur Erklärung von *soracum* anführte, ist zu verstümmelt, um einen sicheren Schluss zu gestatten, und überdies corrumpirt. [2] Die drei Verbesserungsvorschläge, die in neuerer Zeit zu unserem Verse gemacht worden sind, stützen sich merkwürdiger Weise alle auf die Lesart der palatinischen Handschriftenclasse; Ritschl

---

[1] ‚Ueber den Codex Ambrosianus' S. 39.

[2] Erhalten ist:

[— — soracum est]
quo ornamen*[ta portantur sceni-]*
corum: Pla*[utus in Persa libro-]*
rum icillum *[— —*

Leider wissen wir von der Schreibart des Codex Farnesinus im Einzelnen zu wenig, um eine einigermassen sichere Ergänzung auch nur versuchen zu können.

schiebt *ego* vor *habeo* ein, Müller (‚Pros.' S. 495) *domi* vor *ecillum*, H. A. Koch (Rhein. Mus. XXXII, S. 100) erweitert *librorum* zu *libellorum*. Ich denke, mit einer leichten Aenderung lässt sich die Lesart der Mailänder Handschrift beibehalten. Man schreibe:

Librórum ecillum habeó plenum intus sóracum.

Auch hier ist der Soracus beiden, dem Parasiten wie seiner Tochter, wohl bekannt, und von Lindemann's ‚da hab' ich einen' nichts zu spüren. Man sieht, dass das anapästische Wort im dritten Fusse durch die Lesart des Ambrosianus geradezu gefordert wird. Noch in zwei anderen Versen hat sich mir bei der naturgemässesten Beseitigung des Hiatus dieser von älteren und neueren Kritikern (so auch jüngst von O. Brugmann ‚Quemadmodum in iambico senario Romani ueteres uerborum accentus cum numeris consociarint', Bonnae 1874) verpönte Wortfuss ergeben; nämlich Amph. 877

Atque écc[e e]um uideó, qui me miseram árguit,

worüber der 24. Abschnitt dieser Abhandlung zu vergleichen ist; und Pseudul. v. 26

Intérpretari alium po[te]sse néminem,

(was schon von Camerarius vorgeschlagen worden ist).

Durch Conjectur wird *ecillum* herzustellen sein in Men. v. 286

Penículum ecillum in uídulo saluóm fero,

wo die Handschriften *eccum* lesen; Ritschl schaltete *tuum* vor demselben ein. Auf *ecillam* führen auch die Spuren der handschriftlichen Tradition in Mil. v. 323. Palaestrio antwortet dort auf die Beschuldigung des Sceledrus, dass er luscitiosus sei: *Verbero, edepol tu quidem*

Caecus non luscitiosus: nam illam quidem illa domi.

So schreiben die palatinischen Handschriften den Vers, nur dass in *B* von dritter Hand *c* über das *m* in *illam* geschrieben steht. Die italische Recension hat *illa* in *uidi* geändert, nicht verbessert. Indem ich die übrigen Conjecturen, die man bei

Brix im Anhange zusammengestellt findet, bei Seite lasse, bemerke ich, dass die von Lorenz im Philologus (XXXII, S. 303) geäusserte Ansicht, die Verderbniss müsse in *quidem* stecken, mir die einzig richtige zu sein scheint, umsomehr, als das *quidem* des vorausgehenden Verses gewiss den Anlass zur Corruptel gegeben hat. Hält man daran fest, so lässt sich aus den überlieferten Buchstaben sehr leicht die ursprüngliche Gestalt des Verses herauslesen. Denn *illam quidemilla* ist nichts Anderes als *illamq* + *uidi* + *ecillã* und ILLAMQVIDI wiederum auf ILLANCVIDI zurückzuführen. Ich schreibe demnach den Vers so:

Caécus, non luscítiosus; nam íllanc uidi: ecillám domi.

Es bleibt nunmehr ein Vers übrig, über dessen Gestaltung ich allerdings zu keinem festen Resultate zu kommen vermochte, nämlich Stich. v. 536. Freilich, so wie ihn Ritschl schreibt:

Áput nos eccillám festinat cúm sorore uxór tua,

würde er das gerade Gegentheil von dem beweisen, was wir aus den von uns bis jetzt herangezogenen Stellen zu schliessen berechtigt waren; jedoch die Lesart des Ambrosianus belehrt eines Besseren. Ritschl las in demselben NOSSE · CILLAM, Löwe NOSSICCILLAM (ob der fünfte Buchstabe E oder I ist, ist zweifelhaft), was sich zur Noth auch als *nos se ecillam* interpretiren liesse; und wenn nur *se festinare* besser bezeugt wäre als durch die eine Gelliusstelle, die in allen Lexicis als Beleg für diese Construction angeführt wird, so trüge ich kein Bedenken, den Vers so zu schreiben:

Áput nos sed ecillám festinat e. q. s.

Vielleicht bringt einmal eine Glosse, die ein in dem räthselhaften SICCILLAM verborgenes Deminutiv aufdeckt, dem Verse Heilung; bis dahin müssen wir darauf verzichten denselben als Beweismittel zu benützen.

Zum Schlusse sei bemerkt, dass auch jenes in Curc. v. 615 von allen Handschriften überlieferte *eccistam* für die Länge der Silbe nichts beweist, da *cérte eccístam uídeo* zu betonen ist.

Bis jetzt haben wir in der Durchführung unserer Untersuchung uns nur der plautinischen Stellen selbst bedient; es

erübrigt jetzt nach äusseren Gründen zu forschen, mit denen sich unsere Ansicht etwa stützen liesse. Dabei muss vor Allem constatirt werden, dass ausserhalb der plautinischen Stücke nirgends in der ganzen Latinität ein *ecillum* u. dgl. begegnet. Ich denke dabei selbstverständlich nur an solche Schriftsteller, deren Ausdrucksweise in dem lebendigen Sprachgefühle ihrer Zeit wurzelt; wenn Apuleius an zwei Stellen der Apologie das fragliche Wort anwendet, nämlich c. LIII *libertus eccille, qui clauis eius loci in hodiernum habet et a uobis stat, nunquam se ait inspexisse;* und c. LXXIIII *quamquam omnis . . . . . simultas non ipsi uitio uortenda est, sed socero eius eccilli Herennio Rufino,* so zeigt der Zusammenhang deutlich, dass hier eine blosse Nachahmung des Plautus — und zwar eine recht gedankenlose — vorliegt, die umsomehr zu der Annahme berechtigt, dass die lebende Sprache in Apuleius' Zeit von *ecillum* nichts mehr wusste. Terenz gebraucht dafür *ellum*, was sich auch schon zweimal bei Plautus findet, nämlich Curc. v. 278 (s. oben) und Bacch. v. 938:

Relíctus. ellum: nón in busto Achílli, sed in lecto áccubat.

Wenn man nun bedenkt, dass *ellum* sowohl an diesen Stellen, als auch an allen jenen, die bei Terenz vorkommen, sich in *ecillum* auflösen lässt, während umgekehrt die Zusammenziehung nicht an allen plautinischen Stellen durchführbar ist, sollte es da nicht wahrscheinlich sein, dass *ellum* nur die contrahirte Form von *ecillum* ist, auf ähnliche Weise, wie *villa* aus *vicula*, *vicla* entstanden, und dass die ältere ursprüngliche Form allmälig von der jüngeren verdrängt worden ist?

Dies widerspricht allerdings der allgemein verbreiteten Ansicht, der zu Folge *ellum* so viel als *en illum* sein soll (vgl. Corssen ‚Krit. Beitr.' S. 279, ‚Aussprache' u. s. w. II^2, 642). Aber ich wüsste nicht, worauf sich diese Ansicht stützen könnte, als etwa auf Marius Victorinus (Keil Gramm. Lat. VI, p. 23, 17): *in comoedia scriptum erat ellum; non recte uos fecistis illum: est enim ‚en illum'* und Donatus zu Andr. V, 2, 14: *‚ellum' quasi ‚en illum'*. Jedoch Donatus selbst sagt am Schlusse der nämlichen Note: *ut sit ‚en' uel ‚ecce illum'*, wozu auch seine übrigen Aeusserungen (zu Heaut. II, 3, 15 und ad II, 3, 7) stimmen, und eine ganze Reihe von Grammatikerzeugnissen

erklärt sich für die Ableitung von *ellum* aus *ecce illum.*[1] Wer sich die Mühe nehmen will, die betreffenden Stellen durchzulesen, wird finden, dass die Grammatiker zwischen *en* und *ecce* keinen sonderlichen Unterschied machen, was für die Beurtheilung der eben angeführten Stelle des Victorinus von Wichtigkeit ist. Aber man muss sich überhaupt hüten, jenen Zeugnissen einen hohen Werth beizulegen; der Irrthum des Donatus, der das Verschiedenartigste in einen Topf zusammenwirft, wenn er behauptet, die Alten hätten statt *illum* die Formen *ollum* oder *ellum* angewendet, beweist zur Genüge, dass man in späterer Zeit sich über das Wort wenig klar war; die Stelle des Marius Victorinus zeigt sogar, dass manche nicht abgeneigt waren, es als einen blossen Fehler der Abschreiber anzusehen. War es doch seit Terenz aus der Schriftsprache verschwunden. Und nun vollends *ecillum*, das schon Terenz nicht mehr gebrauchte — von dem wissen die Späteren gar nichts mehr. Ob sie es gänzlich unberücksichtigt liessen, während sie doch *eccum* und *ellum* behandeln, oder ob es in ihren Plautushandschriften, beziehungsweise in denen ihrer Gewährsmänner, gar nicht mehr vorhanden war, das wird sich schwerlich entscheiden lassen; aber auch eine blosse Vermuthung aufzustellen geht nicht an, bevor nicht durch die systematische Durchforschung aller Plautuscitate ein sicherer Massstab für die Beurtheilung des einzelnen gegeben ist. Sicher scheint es zu sein, dass Verrius Flaccus das Wort in seinem Exemplare las, wie aus den Resten der Festusglosse hervorgeht.

Dass wir aber das handschriftlich besser bezeugte *ecillum* mit Recht bevorzugt haben, dafür bürgt uns auch die Etymologie des Wortes. Corssen (‚Aussprache' II^2 S. 636) sagt Folgendes: ‚*e-ce* ist eine Locativform, die mit der angefügten Partikel *-ce* vom Pronominalstamme *i-* gebildet ist', und fügt hinzu: ‚Die

---

[1] Vgl. Priscianus (Gramm. Lat. II, p. 594, 9 f.), Cledonius (V, p. 51, 21), Pompeius (ib. p. 205, 37), Anecd. Helv. (p. 247, 32 und 138, 8) und schliesslich die unter dem Namen des Sergius gehenden Explanationes in Donatum (IIII, p. 548, 6). Von der zuletzt genannten Stelle sind nur mehr die Lemmata übrig; in ihrer ursprünglichen Fassung mag sie ungefähr so ausgesehen haben: *‚Eccum' pronomen est,* ⟨*ex ‚ecce eum' ortum; eodem modo ‚ellum' ex*⟩ *‚ecce illum';* ⟨*contra ‚ellum' in*⟩ *scamellum* ⟨*et similibus*⟩ *diminutive* ⟨*est adhibitum*⟩.

Bühnendichter massen nach der älteren, etymologisch richtigen Schreibweise *ĕce*, während die Messung *ēcce* erst aus der verschärften Aussprache des *c* entstanden ist, wie die Messungen *recceptus, reccidere* bei Lucretius.' Wie diese auf einem ganz anderen Wege gewonnene Ansicht der unseren zur Stütze dient, so dürfen wir auch umgekehrt den Corssen'schen Satz als gesichert betrachten durch das Ergebniss unserer Untersuchungen. Ich fasse dasselbe in folgende Worte zusammen:

Während Plautus neben dem ursprünglichen *ĕcce* und *ĕccum* schon die späteren Formen *ēcce, ēccum* als gleichberechtigt gebraucht hat, hat er in dem formelhaften *ecillum*, das schon zu seiner Zeit nicht mehr eine im Sprachbewusstsein lebendige Form, sondern — wie sein Fehlen bei Terenz bezeugt — eine Antiquität war, nicht nur die alte Quantität, sondern auch die alte Schreibweise durchgängig beibehalten.

Dagegen scheint Plautus niemals *ece* oder *ecum* geschrieben zu haben. Die wenigen Sellen, an denen die Form *ecum* in den Handschriften auftritt, z. B. Mil. v. 1281 (*quis eccum D, quis ecum C, qui secum B*), Most. v. 560 (*seruom ecum Ba Da, seruo mecum C, seruom eccum Bb Dc*), Pseud. v. 789 (*erus ecum B, erus eccum CD*) sind nicht beweisend, da an ihnen, wie das Metrum zeigt, eine blosse Corruptel vorliegt.

Um nun zu unserem Verse zurückzukehren, so ist es einleuchtend, dass die Bothe'sche Conjectur, wenn das von uns gewonnene Resultat richtig ist, verfehlt sein muss. Ich meinerseits sehe das *ecce illam* von *CD* als eine blosse Conjectur an Stelle des von *B* erhaltenen *ancillam* an, das freilich eine schwere und ohne die Hilfe des Ambrosianus unheilbare Verderbniss enthält. Die in ihm erhaltenen Buchstaben TIBI . . LLAM führen auf folgende Schreibart des Verses:

Ouém tibi bellám dabo, natam ánnos sexagínta,

die sich ihrerseits leicht so verbessern lässt:

Ouém tibi bellulám dabo, natam ánnos sexagínta.

III.

Most. v. 615 ff. fragt Theopropides, dem das Gebahren des Wucherers ganz unbegreiflich vorkommt, den Tranio, was dies Alles bedeute:

Quís illic est? quid illíc petit?
Quid Phílolachetem gnátum compellát [meum]
Sic ét praesenti tíbi facit conuítium?

Das *meum* im zweiten Verse steht nicht in den Handschriften, sondern ist eine — ziemlich matte — Ergänzung von Camerarius, die trotzdem von allen Herausgebern gebilligt worden ist. Auch bleibt dabei das hauptsächlich anstössige Wort *compellat* unberührt. Denn *compellare* bedeutet durchwegs ‚anreden', nicht aber ‚nach Jemanden rufen'; man müsste also wenigstens *compellare uult* schreiben. Aber an unserer Stelle wird ein anderer Sinn erfordert. Am sonderbarsten muss es wohl dem Alten vorkommen, dass der Wucherer seinen Sohn in dem leer stehenden Hause aufsuchen will, und dass ein Wort wie *absentem* ausgefallen ist, zeigt auch das *praesenti* im folgenden Verse, wenn ich gleich keine probable Verbesserung in dieser Hinsicht vorzuschlagen weiss.

Vor dem nächsten Verse steht im Vetus Codex das Zeichen T, was man schwerlich als Personenzeichen auffassen können wird, da *B*, so weit sich dies aus der adnotatio critica bei Ritschl schliessen lässt, in dieser Scene das einfache T niemals zu diesem Zwecke verwendet. Vielleicht schrieb Plautus *quid — — compellat — —*

Illic ét praesenti tíbi facit conuítium?

Jenes von uns für den ersten Vers geforderte *absentem* würde eine noch schärfere Bedeutung erhalten, wenn die Annahme gestattet wäre, dass Tranio schon vor der Scene mit dem Wucherer seine lügenhafte Vorspiegelung, Philolaches sei auf dem Lande, angebracht habe. Nämlich v. 929 sagt Theopropides zum Tranio: *nunc abi rus, dic me aduenisse filio.* Da in den vorhergehenden Scenen dieses Umstandes gar nicht gedacht wird, so müssen nothwendiger Weise irgendwo einige Verse ausgefallen sein, in denen Tranio seinem Herrn vorlog, dass Philolaches auf dem Lande sei; doch lässt sich vor v. 615 keine Stelle ausfindig machen, an der die darauf bezüglichen Verse gestanden haben könnten.

Wenn aber Ladewig (im Philologus XII, S. 470 f.) meint, die passendste Stelle für diese jetzt verlorene Partie nach v. 802 (beziehungsweise 801) gefunden zu haben, so kann ich ihm nicht beistimmen. Seine Begründung, die darauf hinausgeht,

dass die seltsame Hast des Tranio (*morare hercle* e. q. s.) doch motivirt werden müsse, ist nicht zutreffend; denn nachdem der Sclave nicht nur mit der Namhaftmachung des Verkäufers und mit dem Anklopfen so auffallend gezögert (v. 659—680), sondern auch beim Aufenthalte in Simo's Hause so ungebührlich lange verweilt hat, dass sein Herr unwillig wird und ihm seinen alten Fehler, die Langsamkeit, vorwirft (v. 789), hat er allen Grund seinen argwöhnischen Herrn durch möglichst grossen Diensteifer (*num moror?* v. 794) zu versöhnen, ja er geht so weit, dass er sogar seinem Herrn Vorwürfe macht und ihn ermahnt, nicht durch langes Reden Zeit zu verlieren. Was die Verse betrifft, die — nach Ritschl's Berechnung der Raumverhältnisse im Ambrosianus — zwischen v. 791 und 826 in den palatinischen Handschriften ausgefallen sind, so ist es gleich gut möglich, dass der alte Theopropides nach v. 801 ‚noch eine ziemliche Ecke ins Feld hinein moralisirte', wie Lessing sagt, wozu die lückenhafte Ueberlieferung der betreffenden Verse in *BCD* nicht schlecht stimmen würde, oder dass wir in den folgenden Septenaren irgend eine lustige Episode, wie die mit der Krähe und den zwei Geiern, eingebüsst haben; für die Frage des Alten nach seinem Sohne und die darauf folgende Antwort Tranio's lässt sich ein besserer Platz ausfindig machen.

Es wird wohl Niemandem entgehen können, der die Scene, in welcher Tranio seinen Herrn über den angeblichen Hauskauf unterrichtet, mit unbefangenem Urtheile durchliest, dass Theopropides, ohne darüber von Tranio belehrt worden zu sein, sofort weiss, dass sein Sohn das neue Haus noch nicht bezogen hat und demgemäss dasselbe zu besichtigen wünscht.[1] Wenn er in der ersten Freude über die erhaltene Nachricht an nichts denkt als an das glücklich abgeschlossene Geschäft, so ist das begreiflich; aber allmälich muss sich ihm die Frage aufdrängen: ‚Warum gehen wir denn nicht in unser neues Haus, statt hier auf der Strasse zu stehen?' Darauf hin sieht sich Palaestrio gezwungen, neue Lügen zu erdichten: ‚Der frühere

[1] Für das römische Publicum müsste dies um so unverständlicher gewesen sein, als nach römischem Rechte mit der Zahlung des Aufgeldes der Kauf abgeschlossen ist und der Käufer sofort in den Besitz eintritt.

Besitzer hat es sich ausbedungen, dass er bis zur vollständigen Erlegung des Kaufschillings im Besitze des Hauses bleiben darf.' ,Und wo weilt mein Sohn indessen?' ,Er lebt auf dem Landgute.' Wieder freudiges Erstaunen von Seite des Alten über den plötzlich erwachten wirthschaftlichen Sinn seines Sohnes, worauf er dann den Wunsch äussert, das so sehr gerühmte Haus nun selbst in Augenschein nehmen zu dürfen, v. 674 ff.

Diese Episode, die sich in acht bis zehn Verse zusammendrängen lässt, scheint mir zu einem folgerichtigen Fortschreiten der Handlung unerlässlich; ich möchte sie nach v. 673 einschieben.

IV.

Wie fast alle Scenen der Mostellaria, so weisen auch die beiden letzten Scenen nicht unerhebliche Schäden im Texte auf, die zwar nicht unbemerkt geblieben, aber bis jetzt noch nicht geheilt sind. Die bisherigen Bearbeiter des Stückes haben es, vielleicht ermüdet durch die zahllosen Schwierigkeiten, mit denen man bei Durcharbeitung dieser Komödie zu kämpfen hat, vorgezogen, die Existenz von Verderbnissen blos zu constatiren, anstatt ihre Beseitigung in Angriff zu nehmen. So ist es auch längst erkannt, dass die Verse 1142 bis 1153 in ihrem jetzigen Zusammenhange nicht plautinisch sein können, eine befriedigende Herstellung bis jetzt aber nicht gefunden. Denn der Versuch, den in dieser Hinsicht Ladewig (im Philologus XII, S. 471) gemacht hat, scheint mir kein glücklicher zu sein. Da er obendrein auf einer ganz anderen Grundlage steht, als der von mir sogleich darzulegende, so wird es mir gestattet sein, ihn bei der folgenden Untersuchung unberücksichtigt lassen zu dürfen.

Ich knüpfe meine Behandlung der Stelle an eine Beobachtung von Lorenz an, welche mir unbedingt richtig erscheint. V. 1146 ff. sind uns gegenwärtig unverständlich, da es unbegreiflich ist, wie Theopropides, der später so mächtig aufbraust, als von der Begnadigung Tranio's die Rede ist, schon jetzt eine so versöhnliche Stimmung gegen den Sclaven zeigt und versichert, er trage ihm nichts nach ausser der beschämenden Situation, in die ihn jener vor den Nachbarn versetzt habe.

Diese Ungereimtheiten lassen sich durch die Annahme einer Lücke, wie Lorenz vorschlägt, nicht beseitigen; ich vermuthe, dass, wie so oft in der Mostellaria, auch hier ein paar Verse an unrechter Stelle stehen. Der Ort aber, an den sie gehören, ist genau bezeichnet durch die Worte des Callidamates im Verse 1173: *Tranio, si sapis, quiesce.* Da Tranio durch mehrere Verse vorher den Mund gar nicht aufgethan hat, könnten diese Worte bei der überlieferten Anordnung der Verse nichts Anderes enthalten, als eine Ermahnung des Callidamates an den Sclaven, er möge für jetzt die Hoffnung auf Gnade aufgeben. Das ist aber unmöglich und stimmt nicht zum Charakter des Callidamates, der ja auch nachher nicht ablässt, inständig für Tranio zu bitten. Vielmehr können jene Verse sich nur auf eine freche Aeusserung Tranio's beziehen, die ehemals im Vorhergehenden erhalten war; dann ist die Ermahnung des Callidamates, er möge doch nicht durch solche Spottreden auf den Alten seine Sache noch verschlimmern, ganz am Platze. Alles fügt sich aufs Beste, wenn wir v. 1146 bis 1151 nach v. 1172 einschalten.

CALLIDAMATES.

1172 Mítte quaeso istum.

THEOPROPIDES.

[Íllum ut mittam?] uíden ut astat fúrcifer?
1146 Iám minoris [ómnia alia fá]cio prae quam quíbus modis
Lúdificatust mé.

TRANIO.

Bene hercle fáctum et factum gaúdeo.
Sápere istac aetáte oportet, quí sunt capite cándido.

THEOPROPIDES.

Quíd ego nunc faciám, si amicus Démipho aut Philónides —

TRANIO.

1150 Dícito iis, quo pácto tuus te séruos ludificáuerit.
Óptumas frustrátiones déderis in comoédiis.

CALLIDAMATES.

1173 Tránio, si sapís, quiesce.

THEOPROPIDES.

Tú quiesce hanc rém modo
Pétere e. q. s.

Dasselbe was von v. 1146—1151 gilt, nämlich dass sie an eine falsche Stelle gerathen sind, lässt sich auch von den drei vorhergehenden Versen 1143—1145 zeigen. Namentlich ist es der in den Ausgaben dem Callidamates gegebene Vers 1143:

Síne me dum istuc iúdicare. súrge: ego isti adsédero,

welcher an unserer Stelle jeder Erklärung spottet. Callidamates will sich auf den Altar setzen? wozu? er ist ja kein Schutzflehender. Und auf was soll sich das *istuc iudicare* beziehen? Es liesse sich nur von dem zwischen Tranio und seinem Herrn obwaltenden Streite verstehen; aber diesen zu schlichten, ist Callidamates gar nicht gekommen; erst nach Beilegung alles Uebrigen kommt die Sache des Sclaven an die Reihe. Ebensowenig haben die beiden folgenden Verse einen vernünftigen Sinn, worüber die Bemerkungen von Lorenz im Commentare zu vergleichen sind; nach ihrer Entfernung schliesst sich v. 1153 ganz ungezwungen an v. 1142 an.

Aber wohin gehören diese drei herrenlosen Verse? Eine Prüfung ihres Inhaltes wird diese Frage leicht beantworten lassen. Jemand (A) ersucht einen Andern (B), er möge ihm den Platz, auf dem Jener sitzt, einräumen, da er von dort aus die bewusste Sache entscheiden wolle. B erwidert: ‚O natürlich! Habe doch Du erst die Güte den Streit (und seine Gefahr) auf Dich zu nehmen. Dahinter steckt ein Betrug! Mach' erst, dass ich mich nicht mehr zu fürchten brauche und Du an meiner Stelle Dich fürchtest.' Also B ist in Furcht vor einer Strafe und weigert sich (denn *maxume* ist ironisch) den Platz zu verlassen, auf dem er sitzt und der ihn vermuthlich vor der Strafe schützt. Ich müsste mich sehr täuschen, wenn nicht der auf dem Altare sitzende Tranio, A hingegen Theopropides ist, der den Sclaven von seiner Freistätte durch die Vorspiegelung, dass er von dort aus ‚die Sache' entscheiden wolle, weglocken will. Was das für eine Sache ist, erhellt aus v. 1094 ff., die Stelle aber, an der jene drei Verse einzufügen sind, wird sich leicht finden lassen, wenn man bedenkt, dass Theopropides, da er sich von dem Sclaven überlistet sieht, psychologischer Nothwendigkeit zufolge zuerst zornig aufbrausen, dann aber durch alle Mittel der Ueberredung den Tranio zum Verlassen des Altares zu bewegen suchen wird; so verlangt es der Charakter

des Mannes. Demnach möchte ich die Stelle von v. 1193 an in folgender Weise herstellen:

THEOPROPIDES.

1193 Quíd igitur si ego áccersam homines?

TRANIO.

Fáctum iam esse opórtuit.

THEOPROPIDES.

Heía mastigia ád me redi! quid núnc? quam mox?

TRANIO.

Iam istíc ero.

1194 Égo interim aram hanc óccupabo.

THEOPROPIDES.

Quíd ita?

TRANIO.

Nullam rém sapis:

1195 Né enim illuc confúgere possint, quaéstioni quós dabit.
1196 Híc ego tibi praésidebo ne ínterbitat quaéstio.

THEOPROPIDES.

1143 Síne me dum istuc iúdicare. súrge: ego isti adsédero.

TRANIO.

Máxume. accipito hánc [tute] ad te lítem, enim istic cáptiost.
1145 Fác ego ne metuam [ábs ted atque] ut tú meam timeás vicem.

THEOPROPIDES.

1197 Súrge.

TRANIO.

Minume.

THEOPROPIDES.

Ne óccupassis óbsecro aram.

TRANIO.

Cúr?

THEOPROPIDES.

Scies e. q. s.

An zwei Stellen bin ich von Ritschl's Schreibung abgewichen: nämlich v. 1195, wo Ritschl nach Saracenus' Vorschlage *illi huc* schreibt, während die Handschriften *illihic* haben, was doch wohl als *illiic* = *illuc* zu deuten ist; ferner in v. 1145, wo Ritschl die Lücke mit *mihi atque* ausgefüllt hat. Im Uebrigen soll nicht geläugnet werden, dass die ganze Stelle sich noch anders gestalten liesse. Ich habe hier nur diejenige Combination gegeben, die mir als die einfachste und natürlichste erschien.

Dass aber die von mir vorgeschlagene Versumstellung in der Hauptsache richtig ist, dafür sprechen ausser den inneren auch noch einige äussere Gründe. Fürs erste ist die ganze Partie v. 1089—1093 in den Handschriften in einer so greulichen Verwirrung, dass es durchaus nichts Auffälliges haben kann, wenn ein paar Verse von hier versprengt und dann so gut es gieng an verschiedenen Stellen untergebracht worden sind; zum zweiten ist es als ein sicheres Zeichen für eine Trübung der handschriftlichen Ueberlieferung anzusehen, dass die Codices und namentlich *B* eine starke Verwirrung der Personenbezeichnung zeigen.[1]

So habe ich nur mehr über den nach v. 1193 eingeschobenen Septenar Rechenschaft abzulegen, den ich aus zwei von den palatinischen Handschriften nach v. 721 erhaltenen Zeilen zusammengestellt habe. Dort stehen nämlich folgende Worte:

Eia mastigia ad me redi. TR. Iam istic ero.
Quid nunc, quam mox? SIMO. Quid est? TR. Quod solet fieri,

über deren handschriftliche Grundlage der nächste Abschnitt Auskunft geben wird. Ob man die Worte von *Eia* bis *mox* an ihrer Stelle lässt, oder ob man die zweite Zeile mit Ritschl (des Hermann'schen Vorschlages in den Parerga nicht zu gedenken) mit den nöthigen Veränderungen nach v. 740 einschiebt, sie sind einmal in dieser Scene überhaupt unerklärlich. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten (man vergleiche, was Lorenz in der Anmerkung sagt), lässt es sich nicht mit einander vereinen, dass Theopropides, der dem Tranio v. 784, wenn auch nicht in rosiger Laune, aber doch keineswegs unfreundlich und brüsk entgegen kommt, einige Verse vorher in so barschem Tone ihn zurückzukehren auffordert, während er doch wissen muss, dass Tranio für ihn mit dem Nachbar unterhandelt. Ebenso sind die Worte *Quid nunc? quam mox?* nur unter den gewaltsamsten Annahmen zu erklären. Streicht man dagegen die beanstandeten Worte, so ergeben die zurückbleibenden einen vollständigen Tetrameter:

Téneo seruóm. :: Quid est? :: Quód solet fíeri hic.

[1] Wofür sich im Folgenden mehrere Beispiele ergeben werden.

Dass die Verderbniss aus alter Zeit herstammt, bezeugt die Lesart des Ambrosianus, über die man den folgenden Abschnitt vergleichen mag; ebenso sicher ist es, dass der Vers seine jetzige Stellung nicht einem blossen Zufalle verdankt. Vielleicht war es ein Schauspieler, der die ziemlich gewaltsam herbeigeführte Entfernung des Theopropides vom Gespräche zwischen Simo und Tranio so gut wie wir als einen Mangel der Composition ansah und diesem Mangel durch Einschaltung eines solchen Intermezzos abhelfen zu können glaubte;[1] vielleicht war damit ein blosser Bühneneffect beabsichtigt. Das wäre freilich nur unter der Annahme glaublich, dass man in späterer Zeit die Cantica der plautinischen Stücke in einer Weise darstellte, die dergleichen Interpolationen in jedem Umfange zuliess, ohne dass der Vortrag des ganzen Stückes darunter gelitten hätte, also ohne jede kunstmässig gesezte Musikbegleitung blos declamirte; ausserdem wäre noch der Nachweis erforderlich, dass das Canticum nach Wegfall jener Worte ein abgerundetes Ganzes bildet.

V.

Dieser Nachweis ist freilich durch den schlechten Zustand der Textesüberlieferung, den gerade dieses Canticum zeigt, ausserordentlich erschwert. Die Stammhandschrift der palatinischen Recension war durch grosse Lücken entstellt, die manche Verse bis auf einzelne Worte zerstört haben; im Ambrosianus ist ein grosser Theil des Canticums verloren, der übrige gerade an der in den Palatinen lückenhaften Stelle äusserst schwer zu entziffern, so dass es Ritschl nicht gelang etwas zu lesen und wir auf die Zeugnisse der unzuverlässigsten Gewährsmänner — Schwarzmann und Geppert[2] — angewiesen sind. Trotz dieser Uebelstände glaubte ich mich einer nochmaligen Durcharbeitung des Canticums nicht entziehen zu dürfen; was ich dabei Neues gefunden habe, theile ich im Folgenden mit. Allerdings ist mir die Arbeit im ersten Theile

---

[1] Eine aus ähnlicher Veranlassung entstandene Interpolation werden wir im XXVI. Abschnitte zu behandeln haben.

[2] ‚Plaut. Studien' II, S. 70.

des Stückes leicht geworden, da ich die von Studemund gegebene und von Lorenz angenommene Messung und Textesgestaltung fast ganz beibehalten konnte. Weniger war dies im zweiten Theile der Fall; ich gebe deshalb zuerst (S. 638) meine Recension der Partie von v. 718 an und stelle ihr ein aus der Ritschl'schen adnotatio critica zusammengestelltes Apographum der betreffenden Stelle in *B* gegenüber, das Herr Dr. Mau in Rom mit der Handschrift selbst nochmals zu vergleichen die Gefälligkeit hatte. In der Anmerkung unter dem Texte sind die Correcturen der zweiten Hand im Vetus Codex *(Bb)* und die abweichenden Lesarten des Ambrosianus, soweit sie bekannt geworden sind, verzeichnet. Die Lesarten von *C* und *D* anzuführen hielt ich nicht für nöthig, da diese Handschriften für unsere Partie neben *B* gar keine Bedeutung haben und einen in mancher Hinsicht — so namentlich im Punkte der Personenbezeichnung — verschlechterten Text bieten. Im Uebrigen bitte ich für das Apographum aus *B* dieselben Voraussetzungen gelten zu lassen, die W. Brachmann S. 156, Anm. 2, seiner Dissertation (‚Leipz. Stud.' B. III) ‚de Bacchidum Plautinae retractatione scaenica' für das von ihm dort gegebene Apographum in Anspruch nimmt.

Die Restitution unseres Canticums muss selbstverständlich von der in *A* verlorenen, dafür aber in den palatinischen Handschriften ausnahmsweise gut erhaltenen Partie v. 726 ff. ihren Ausgang nehmen. Wer auf das voranstehende Apographum des Codex Vetus einen Blick wirft, wird nicht verkennen, dass sich gewisse Rhythmen in gleichen Abständen wiederholen. So entspricht v. 740[b] (Dimeter trochaicus acat. + Tripodia trochaica cat. — ich behalte der Kürze wegen diese äusserliche Bezeichnung bei —) dem Verse 731

Vítam colitis. : : Ímmo uita |' ántidhac erát.

Vier Verse vor jenem findet sich der trochäische Septenar, den alle bisherigen Bearbeiter der Scene als solchen anerkannt haben, vier Verse vor diesem eine Zeile von ebenso unzweifelhaft trochäischem Rhythmus (v. 737), die wir, da die Versabtheilung in *B* doch nicht vollständig beibehalten werden kann, durch Hinzufügung der nächsten vier Worte zu einem Septenar zu ergänzen das Recht haben. Lassen wir einstweilen das unhalt-

bare *pessumo* bei Seite, so ergibt die nächste Zeile von *B* mit Hinübernahme der Worte *Ei. quid est?* einen kretischen Tetrameter, wie v. 729; da nun v. 730 auch ein solcher ist, so habe ich den Trimeter v. 739[b] + 740[a] mit Benützung jenes *pessumo* zum Tetrameter ergänzt und glaube diese Ergänzung durch gute Gründe wahrscheinlich machen zu können. Denn dieses Wort trägt an der Stelle, wo es jetzt steht, nach dem fragenden *quomodo* des Simo ganz den Charakter einer haarspaltenden Witzelei an sich, wie sie zu der tiefen Niedergeschlagenheit des Tranio, die sich in v. 739 deutlich genug bekundet, ganz und gar nicht passt; ausserdem ist *pessumo modo* nicht plautinisch; es müsste doch wenigstens *pessumis modis* heissen.[1] Folgt man aber meinem Vorschlage, so erhält das Gleichniss vom Schiffe eine sehr erwünschte, ja nothwendige Vervollständigung: ‚Der (günstige) Wind hat das Schiff verlassen und es ist zu Grunde gegangen, da ein anderes ihm entgegenkommendes Schiff, das mit dem Winde segelte, unserem von dem widrigen Winde hilflos umhergetriebenen Fahrzeuge ein Leck gestossen hat.‘ So erhält auch Frage und Antwort *(qui? quia)* in den letzten zwei Versen eine viel ungezwungenere Beziehung zu unserem *pessum abiit*, als zu *occidi*, worauf es sonst bezogen werden müsste. Zu diesem inneren Beweisgründen kommt noch einer hinzu, der aus der äusseren Beschaffenheit der Ueberlieferung sich ergibt, nämlich dass weder vor noch hinter *pessimo* ein Personenzeichen steht.

Nehmen wir noch an, dass die v. 725 ff. erhaltenen Reste so gut wie v. 735 ff. ursprünglich zwei kretische Tetrameter bildeten, welcher Annahme nichts im Wege steht, so haben

[1] Aus den Stellensammlungen bei Ebrard, ‚De Ablativi, Locativi, Instrumentalis apud priscos scriptores Latinos usu‘ (Jahrbücher für Philologie, X. Supplementband) S. 647 f., § 64, und Langen ‚Beiträge‘ S. 111 f. lässt sich leicht erkennen, dass *modo* im Singular mit einem Adjective verbunden (die gewöhnlichen Ausdrücke *aliquo*, *alio* m. etc. ausgenommen) stets Mass bedeutet. So z. B. Merc. v. 1021 *quod bono fiat modo:* ‚insoferne es nur mit Mass geschieht‘; Rud. v. 912 f. *miro mihi modo atque incredibili hic piscatus lepide euenit:* ‚Dieser Fischzug ist für mich in ganz wunderbarem und unglaublichem Masse gut ausgefallen.‘ Ueber Pseud. v. 569 wage ich keine Entscheidung, da die überlieferte Lesart an dieser Stelle — auch nach der von Lorenz vorgeschlagenen Interpunction — schwerlich wird beibehalten werden können.

v. 718 SI. Sauoſ ſıſ τranıo. TRA Uτ ualeſ? SI Non male.

719 Quıd agıſ. [TR] hominem opτumum τe neouamıce [facıſ

720a Quom me laudaſ. TRA Deceτ cerτe. [SI] hercle τe [habeo hau.

720b | 721 Bonum τeneo ſeruom.

741 Eıa maſτıgıa ad me re dıeamıſτı cero. [.TR]

722a Quıd nunc . quam mox. SIMO. Quıd eſτ? [TRA. Quod ſoleτ fierı.

722b | 723 SI. /ıc | . quıd ıd eſτ?

724 TR. loquar

725 SI. Sıc deceτ morem geraſ

726 Vıτa quam ſıτ breuıſ [ſimul] cogıτa Quıd

727 | 728 Ehem | uıx τandem percepı ſup hıſ rebuſ noſτrıſ [τe loquı

729 SI. Muſıce hercle agıτıſ //eτaτem . ıτa uτ uoſ deceτ.

730 Vıno eτ uıcτu. pıſcaτu probo elecτılı

731 Vıτam colıτıſ TR ımmouıτ anτehac eraτ.

732 Nunc nobıſ communıa haec excıderunτ

733 SI. Quıdum [TR] ıτa oppıdo occıdımuſ omneſ ſımo

734 | 735a SI. Non τaceſ? proſpere uobıſ cuncτa uſque adhuc | [proceſſerunτ.

735b TR. Iτa uτ dıcıſ facτa haud nego noſ

736 Profecτo probe uτ uoluımuſ uıxımuſ.

fol. 93.

737a Sed ſcımo ıτa nunc uenτuſ nauem

737b | 738a Deſeruıτ [SI] quıd eſτ? | quomodo peſſımo

738b | 739a Quaene ſubducτa eraτ | τuτo ın τerra.

739b | 740a TR. Eı. SI. Quıd eſτ? TR. me mıſerum . occıdı | [SI. Quı? TR. Quıa

740b Venıτ nauıſ noſτrae nauı quae frangaτ raτem.

---

718 Sauoſ [lv] *Bb* 719 τeneo,[·sı] uaamıce [a] *Bb* 741 ıſτıc ero *Bb* *Im Ambrosianus las Schwarzmann von v. 720b an Folgendes:*

KAUBONUMTENEOSERUOM
KEIAMASTIGIAADMEREDICUMERO
——————————QUODSOLETFIERIKIC
INTUSQUIDIDESTSCISTIBIQUOD · · · · SOLETFIERI.

SI. Sáluos sis, Tránio. TR. Út uales? SI. Nón male.
Quíd agis? TR. Hominem óptumum téneo. SI. Amicé facis,
Quóm me laudas. TR. Décet [id] certe. SI. Hércle ted ego haú bonum
Téneo seruóm. TR. Quid est? SI. Quód solet fíeri hic
Íntus. TR. Quid id ést? scis, ibi quód solet — [SI. Pól] decet
[Ágere aetatem, ut núnc uos agitis. TR. Quó modo? SI. É]loquár:

Síc decet, [tuó ut] simul [córdi] morém geras;
Víta quam sít breuis, cógita. [núm] quid [ais?]
TR. Ehem,
Víx tandem percépi super his rébus nostris té loqui.
SI. Músice hercle ágitis aetátem, ita ut uós decet.
Víno et uictú, piscatú probo eléctili
Vítam colitis. TR. Ímmo uita ántidhác erát.

Núnc nobis ómnia haec éxcidérunt.
SI. Quídum? TR. Ita óppido óccídimus omnés, Simo.
SI. Nón taces? próspere uóbis cuncta úsque adhuc

Prócesserúnt. TR. Ita ut dícis, facta haú nego
Nós profectó probe, ut uóluimus, uíximus.
Séd, Simo, ita nunc uéntus nauem déseruit. SI. Quid est? Quó- modo?
Quáene subdúcta erat túto in terram? TR. Eí! SI. Quid est?
TR. Mé miserum! óccidi! [péssum abiit.] SI. Quí? TR. Quia
Vénit nauis, nóstrae naui quaé frangát trabés.

Geppert konnte die Worte CUM ERO *in der zweiten Zeile nicht mehr entziffern; den vierten bietet nach seinem Zeugnisse der Ambrosianus in folgender Gestalt:*

INTUSQUIDIDEST SCIS · · · · QUID SOLET · · · · · DECET;

für die von Schwarzmann gelesenen Worte tibi *und* fieri *ist ‚nur noch der Raum vorhanden', wie er bemerkt.* 722[b] Dic *Bb* 729 ętatem *Bb* 731 immo //ut *Bb* 737[a] fęimo *Bb* 738[a] peffimọ̃ *Bb*.

wir, indem wir uns — mit Ausnahme einer einzigen, durch Sprachgebrauch, Sinn und Ueberlieferung obendrein gebotenen Aenderung — streng an die handschriftliche Lesart gehalten haben, zwei gleichartige Strophen erhalten (v. 725—731 = v. 735—740), jede bestehend aus zwei kretischen Tetrametern, einem trochäischen Septenare, wieder zwei Tetrametern und einem aus dem Dimeter trochaicus acatelectus und der Dipodia trochaica catalectica zusammengesetzten asynartetischen Verse. Die beiden Strophen sind von einander durch drei Verse getrennt, in deren Messung ich Studemund gänzlich beipflichte.

Indem ich nun auf die zerstörte Partie v. 720 ff. eingehe, brauche ich nicht erst des Näheren auseinanderzusetzen, dass ich eine Herstellung derselben im eigentlichen Sinne des Wortes nicht beabsichtige; ich will nur zeigen, dass es sehr wohl möglich ist, unsere Ansicht von der strophischen Composition des Canticums auch auf dieses Stück auszudehnen. Zunächst muss es wünschenswerth sein, über den Bestand des Codex Ambrosianus ins Klare zu kommen. Auf p. 78 (d. i. fol. 5^v des Quaternios XLII) folgen auf die Verse 706—720 jene vier Verszeilen, von denen wir oben ein Apographum nach Schwarzmann's Lesung gegeben haben; damit ist die regelrechte Zahl von 19 Zeilen auf der Seite ausgefüllt. Das nächste Blatt (fol. 6) ist verloren, das darauffolgende beginnt mit v. 759. Zählen wir nun die in *B* und seiner Sippe erhaltenen Verse nach, so haben wir — von rückwärts angefangen — zuerst 12 Senare, 1 iambischen Septenar und 4 iambische Octonare; von den letzten fünf Verszeilen sind v. 745 und 746 so kurz, dass sie schwerlich gebrochen waren. Das gäbe 20 Zeilen; rechnet man zu diesen die Verse 724—740, unter denen die beiden Septenare je zwei Verszeilen füllen, so ergibt sich die ordnungsmässige Zahl von 38 Versen für ein Blatt. Diese Berechnung ist freilich ein unsicherer Boden für darauf zu bauende Schlüsse; aber sie hält wenigstens die Uebereinstimmung zwischen den palatinischen Handschriften und dem Ambrosianus aufrecht. Wollten wir aber annehmen, dass im Ambrosianus mehr Verszeilen gebrochen waren, so müsste man glauben, dass die palatinischen Handschriften eine vollständigere Ueberlieferung bieten als der Ambrosianus oder dass sie die Zeilen nicht genau beobachtet haben. Das Natürlichste bleibt immer anzunehmen,

dass zwischen v. 722 und 725 ursprünglich drei Verszeilen standen.

Soll nun jene Hypothese von der strophischen Composition des zweiten Theiles unseres Canticums einige Wahrscheinlichkeit haben, so müssen sich Spuren derselben auch im Anfange dieser Partie, also von v. 718 an, wo offenbar ein neuer Abschnitt anhebt, ausfindig machen lassen. Hier haben wir zuerst zwei kretische Tetrameter, an welche sich — nach Ausscheidung des aus der vorletzten Scene hieher versprengten Verses — folgende Zeilen schliessen:

Quom me laudas. : : Decet certe. : : Hercle te habeo hau
Bonum teneo seruom. : : Quid est? : : Quod solet fieri (hic).

Ich habe schon oben bemerkt, dass die zweite Zeile von *teneo* an einen Tetrameter creticus ergibt; zieht man aber *bonum* zum vorhergehenden Verse, so ist wieder der trochäische Rhythmus desselben nicht zu verkennen. *Habeo* ist neben *teneo* ohne Zweifel verderbt; ich vermuthe, dass im Archetypus der Palatinen *te hau ego hau bonum* stand. Es bedarf also nur der Einschiebung von *id* nach *decet*, um die vier ersten Verse der von uns festgestellten Strophe zu erhalten. Von den beiden fehlenden Versen habe ich den ersten (Tetrameter creticus) nach der Ueberlieferung des Ambrosianus herzustellen versucht; der zweite ist freilich bis auf das letzte Wort *loquar* oder *eloquar* verloren.

Anders stellt sich die Sache, wenn man annehmen wollte, dass von den längern Versen (v. 745 ff.) im Ambrosianus weniger gebrochen waren, als wir oben annahmen; dann müsste man glauben, dass zwischen v. 724 und 725, wo die ‚fenestrae‘ der Verse in *B* am grössten sind, einige Zeilen ganz unleserlich geworden waren, und dass der an ihrer Stelle freigelassene Raum von einem Abschreiber übersprungen wurde. Diese Verse würden zwischen der ersten und zweiten Strophe einen ähnlichen Uebergang gebildet haben, wie ihn v. 731—733 zwischen der zweiten und dritten bilden. In keinem Falle wird aber die strophische Composition der ganzen Partie dadurch in Frage gestellt.

Da es nun undenkbar ist, dass von dieser aus éinem Gusse gefertigten lyrischen Partie blos der kleinere Theil in stro-

phischer Weise componirt sein sollte, während das Uebrige sich in dem ‚bunten Gemische verschiedenartigster Verse', das ja nach den Ansichten Neuerer das Kriterium plautinischer Cantica bilden soll, bewegt: so fällt mir die Verpflichtung zu dasjenige, was ich für den zweiten Theil behauptet, auch für den ersten nachzuweisen. Es sei mir also gestattet, die Composition des ganzen Stückes im Zusammenhange zu erörtern; vorher will ich aber diejenigen Stellen, an denen ich von der Studemund-Lorenz'schen Textesrecension abgewichen bin, kurz verzeichnen.

v. 696 lese ich

Vóluit in cúbiculum abdúceré me anús,

Lorenz: — — *abdúcere me anus.*

v. 698

Clánculum ex aédibus me édidí forás,

nach den Handschriften mit Ritschl ‚Neue plaut. Exc.' S. 51 f. Lorenz: — — *mé dedí forás.*

v. 703

Sí quis dotátam uxorem átque anum [úna] habét,

Lorenz: — — *átque [eam] ánum habet.*

v. 704

Né hominem [eum] sóllicitat sópor: ibi ómnibús,

die Handschriften mit *A* haben *Neminem sollicitat* e. q. s. Lorenz: — *Eúm hominem s.* e. q. s.

v. 713

Te ípse iure óptumo || íncusés licét,

nach *A*. Lorenz: — *óptumo mérito incusés licet* mit den palatinischen Handschriften.

Den ersten Theil des Canticums bildet das Selbstgespräch Simo's mit Zwischenreden des Tranio (v. 690 bis 714). Derselbe zerfällt dem Inhalte nach in folgende Abschnitte:

Einleitung.

a Simo: ‚Heute ist's mir 'mal so gut gegangen, wie schon lange nicht; meine Frau hat mich mit einem prächtigen Frühstücke überrascht.

1. Strophe.

b Nun will sie aber, ich soll schlafen gehn: fällt mir gar nicht ein.

c Ich habe mir gleich gedacht, als ich den ausnahmsweise reich besetzten Tisch sah, dass sie mich zu einem Schläfchen verlocken wollte;

d danke schönstens; daraus wird nichts.

Mittelsatz.

e Nun ist sie ganz wüthend: deshalb habe ich mich heimlich aus dem Hause entfernt.'

f Tranio: ,Armer Alter, wie wird es dir am Abende ergehen.'

2. Strophe.

b′ Simo: ,Je mehr ich es überdenke, desto mehr finde ich es bestätigt:

c′ wer eine alte, reiche Frau heiratet, dem wird der Schlaf zur Qual.

d′ Drum bin auch ich jetzt fest entschlossen lieber durchzubrennen

Schlusssatz.

g auf's Forum, als dass ich mich auf's Schlafen einlasse. Wie es Eure Weiber halten, weiss ich nicht, von meiner steht mir noch Schreckliches bevor.'

h Tranio: ,Nur du bist daran schuld, wenn dein Davonlaufen dir was Schlechtes einträgt. Nun ist's aber Zeit den Alten anzureden.'

Man braucht nur einen Blick auf das folgende Schema zu werfen, um zu erkennen, wie genau sich die rhythmische Abtheilung der Strophe an den Inhalt anschliesst. Das Metrum ist — wie im ganzen Canticum — durchweg kretisch-trochäisch; zwei Versarten wechseln mit einander ab, von denen die eine (D + T) aus einem Dimeter creticus und einer Tripodia troch. catal., die andere (D + d) aus einem Dimeter creticus und einer trochäischen Dipodie zusammengesetzt ist.

a	690—692	3 D + T	Einleitung
b		1 D + d	
c	693—697	3 D + T	1. Strophe
d		1 D + d	
e	698—701	2 D + T	Mittelsatz
f		2 D + T	
b′		1 D + d	
c′	702—706	3 D + T	2. Strophe
d′		1 D + d	
g	707—714	4 D + T	Schlusssatz.
h		4 D + T	

Die Composition der ganzen Partie ist klar; das Einzige, was etwa einer Erklärung bedürfte, ist der Umfang des Schlusssatzes, der gegen den Mittelsatz eine rhythmische Erweiterung erfahren hat. Die genaueste Befolgung der Responsion von Seite des Dichters zeigt sich aber wieder darin, dass diese acht Verse, sowie die vier des Mittelsatzes, zu gleichen Theilen unter Simo und Tranio vertheilt sind.

Die folgenden drei Verse bilden den

Uebergang zum zweiten Theile: Selbstgespräch Tranio's:

715—717 2 Tetrametri cretici
1 D + T.

Zweiter Theil, Duett zwischen Simo und Tranio, bestehend aus drei Strophen (718—724 = 725—731 = 735 bis 740), welche folgende Zusammensetzung zeigen:

2 Tetram. cret.
1 Septenar. troch.
2 Tetram. cret.
1 Dim. troch. + Trip. troch. cat.

Zur dritten Strophe, in welcher die Katastrophe geschildert wird, leitet ein

Uebergang, bestehend aus
v. 732—734 1 D + d
1 Trip. troch. cat. + Dim. cret.
1 Tetram. cret.

Auch hier wird, so hoffe ich, Niemand verkennen, dass zwischen Inhalt und Form die vollständigste Uebereinstimmung herrscht. Selbst ohne eingehendere Analyse des Textes ist es klar, dass sich der Inhalt des Ganzen sehr gut auf die drei Strophen vertheilt, sowie dass die einzelnen Strophen eine ganz gleichmässige Gliederung zeigen; namentlich ist es beachtenswerth, dass in allen dreien der trochäische Septenar eine Wendung des Gespräches einführt.

VI.

Diese auffallende Harmonie zwischen den Texteswörten und der rhythmischen Gliederung, die von uns nicht absichtlich gesucht und gewaltsam herbeigeführt worden ist, sondern sich bei rationeller Behandlung der Ueberlieferung ungezwungen von selbst ergeben hat, ist es denn auch, die ich zur Vertheidigung meiner soeben dargelegten Meinung über die Composition dieses Canticums in erster Linie geltend machen möchte. Ich bin mir wohl bewusst, dass dieselbe zu den gegenwärtig in dieser Frage herrschenden Ansichten im schroffsten Widerspruche steht. So sagt, um nur éinen Zeugen anzuführen, Lorenz in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Mostellaria, Anm. 23: ‚von correspondirenden Strophen, die wir nach griechischem Muster in den lyrischen Partien der Dramen erwarten könnten, ist keine Spur vorhanden‘, und ich wüsste nicht, dass seitdem eine abweichende Ansicht ausgesprochen worden wäre. Freilich, um eine solche, vom Hergebrachten gänzlich abweichende Neuerung zu rechtfertigen, genügt éin Exempel nicht, zumal wenn die innere Nothwendigkeit, gerade diesen und keinen anderen Weg bei der Restitution einzuschlagen, zufolge der zerrütteten Textesüberlieferung — wie in unserem Falle — nicht deutlich genug hervortritt. Es ist also unsere Pflicht nachzuforschen, ob nicht andere Cantica ebenfalls strophische Composition zeigen; und zu diesem Zwecke werden wir uns natürlicher Weise zunächst in demjenigen Stücke umsehen, in dem wir die ersten Spuren solchen Strophenbaues wahrgenommen haben.

Gleich die nächste lyrische Partie, v. 783—803, mag als Object der Untersuchung dienen. Theilen wir die Partien, in

welche die kleine Pièce dem Metrum und dem Sinne nach zerfällt, ab, so ergibt sich folgendes Schema:

v. 783	1 dim. bacch. + trip. iamb. cat.	Anrede des Sklaven und tadelnde Worte des Theopropides
784—789	6 tetram. bacch.	
790	1 dim. bacch. + trip. iamb. cat.	Entschuldigung Tranio's
791	1 tetram. bacch.	
792	1 dim. bacch. + trip. iamb. cat.	
793	1 tetram. bacch.	Aufforderung Tranio's, die Besichtigung des Hauses vorzunehmen
794	1 trip. iamb. cat. + dim. bacch.	
795	1 tetram. bacch.	
796	1 dim. bacch. + trip. iamb. cat.	Tranio erklärt seinem Herrn Simo's angebliche Niedergeschlagenheit
797—802	6 tetram. bacch.	
803	1 tetram. bacch.	Nochmalige Aufforderung von Seite Tranio's

v. 783—789 = v. 796—802.

Die strenge Regelmässigkeit, mit der die einzelnen Theile dieses Canticums einander entsprechen, ist zu auffallend, als dass man sie dem Zufalle zuschreiben könnte. Zugleich ist aber auch die Composition des Stückes eine äusserst künstliche; man beachte, in welcher Weise die einzelnen Glieder der beiden Mittelsätze untereinander verschränkt sind, indem der zweite gerade die Umkehr des ersten bildet. Ich habe deshalb auch kein Bedenken getragen, v. 794 nach Studemund's Vorgange so zu construiren, dass er als das Widerspiel von v. 790 und 792 erscheint. Diese sechs Verse sind in den Rahmen einer Strophe und Antistrophe eingefasst, den Abschluss bildet ein einzelner bakcheischer Tetrameter. Die bis in's kleinste Detail sorgfältig durchgeführte Uebereinstimmung zwischen Sinn und Metrum, zwischen Inhalt und Form, lässt unsere Messung auch dieses Canticums als gesichert erscheinen.

Die bisherigen Resultate unserer Untersuchung geben uns die Zuversicht, uns auch einmal an ein schwereres Stück zu

wagen, wie es z. B. das zweite Canticum des Stückes, die Schlussscene des ersten Actes, ist.

Dasselbe gliedert sich seinem Inhalte nach in vier Theile, die sich freilich nicht so scharf von einander scheiden, dass es nicht bei einem oder dem andern Verse zweifelhaft sein könnte, welchem Theile er zuzuweisen sei. Als erster Abschnitt sind die Ermahnung des Callidamates an seine Begleiter und die darauf folgenden Verse bis 319 oder 320 zu betrachten; den nächsten bildet das launige Zwiegespräch zwischen Delphium und ihrem Liebhaber (bis v. 332 nach *B*). Der dritte Theil, der die Verse 333—344 umfasst, enthält, nach einer kleinen Auseinandersetzung zwischen Beiden über den eigentlichen Zweck ihrer Wanderung, die Begrüssung durch Philolaches, worauf ein kurzer Schlusssatz das Ganze zu Ende führt. Von diesen vier Theilen ist es vor allen der zweite, der die sichersten Spuren strophischer Responsion zeigt, und zwar in folgenden sechs Versen, die ich nach meiner Herstellung mit Beifügung des nöthigsten kritischen Apparates wiedergebe; unbedeutende Varianten der Handschriften sind nicht angeführt, ebensowenig die Verbesserungsvorschläge älterer Kritiker, die man bei Ritschl nachsehen möge.

CALLIDAMATES.

324 Dúc me amabó.

DELPHIVM.

Caue, né cadas: ásta.

CALLIDAMATES.

325 Oh, óh, ocellus és meus, tuós sum alumnus, mél meum.

DELPHIVM.

326 Cáue modo, né prius ín uia accúmbas,
327 Quam ílli, cubi léctus est strátus, quod ímus.

CALLIDAMATES.

328 Siné, sine cadere mé.

DELPHIVM.

Sino.

CALLIDAMATES.

Set étiam hoc, quod mihi in manust.

DELPHIVM.

329 Sí cades, nón cades, quin cadam técum.

324 *So Hermann;* Duce *die Handschriften* 325 accŭbas *B vor der Rasur*, accubas *die übrigen* . 327 illi^{c} ubi *B*, illic ubi *FZ*, illi ubi *CD* — es *die Handschriften* — coimus *die Handschriften*, *Studemund*, nos coimus *Hermann*, *Ritschl* 328 DEL. Sino ſ&$^{\&}$ hoc *Bb* (ſ& *Ba*), ſinoſ & hoc *CD* (ſini, i_2 *in Rasur D*), DEL. Sino. CAL. Set ne sine hoc *Ritschl* — mi *Ritschl* — manus est *die Handschriften.*

Meine eigenen Conjecturen werden wohl keiner Rechtfertigung bedürfen, ausgenommen das *quod imus* im vierten Verse, das ich als Nothbehelf für das unzweifelhaft verderbte *coimus* eingesetzt habe. Dass *coire* hier nicht im Sinne des geschlechtlichen Verkehres aufgefasst werden könne, ist klar; die einzig mögliche Uebertragung wäre etwa folgende: ‚Gib Acht, dass du dich nicht schon früher niederlegst, bevor wir dort, wo das Sopha bereitet ist, zusammentreffen‘. Aber — abgesehen davon, dass der Ausdruck als ein sehr wenig gewählter erscheint — ist auch die syntaktische Construction eine unerträglich weitschweifige; denn *coimus* ist überflüssig und ungenau zugleich; man erwartet wenigstens ‚bevor wir zusammengetroffen sind‘. Auch in Hinsicht der Bedeutung lassen sich Bedenken erheben; denn in dem einzigen Beispiel aus vorklassischer Zeit, wo *coire* in der Bedeutung ‚zusammentreffen‘ sich findet, Ter. Phorm. II, 2, 31, bezeichnet es ein feindliches Zusammentreffen. Ausser an unserer Stelle findet sich das Wort bei Plautus nirgends (vgl. Ritschl ‚Opuscula‘ II, S. 407) und bei den übrigen Vertretern der vorklassischen Zeit äusserst selten; in der Bedeutung des geschlechtlichen Verkehres nicht vor Lucretius.

Das aber kann nicht geleugnet werden, dass wir zwei Strophen haben, bestehend aus je einem iambischen Octonare, der von zwei katalektischen kretischen Tetrametern eingeschlossen ist. Eine Fortsetzung im folgenden hat diese Strophe nicht, da mit v. 330 unverkennbar bakcheischer Rhythmus anhebt; dagegen fordert der Umstand, dass der vorhergehende Vers 323 wieder ein katalektischer Tetrameter ist, zur Nachforschung auf, ob nicht aus den vorhergehenden Versen dieselbe Strophe sich gewinnen lässt. In der That, scheidet man aus den beiden in *B* überlieferten Verszeilen

Hecquid tibi uideor mammam adire? DEL. Semper istoc modo
[moratus uite debebas
CAL. Visne ego te ac tu me amplectere.

den von Bothe so glänzend hergestellten bakcheischen Trimeter

Ecquíd tibi uideór ma — ma — madére?

aus, so erhalten wir zunächst ohne weitere Aenderung den ersten Vers unserer Strophe, einen katalektischen kretischen Tetrameter

Sémper istóc modo móratus uítam

und in den übrigen Worten wird man ohne Mühe den grösseren Theil des gewünschten iambischen Octonars erkennen:

Degébas. : : Visne ego téd ac tu med ámplectare? ´ ‿ –

Um das Fehlende zu ergänzen, scheint es am natürlichsten, den Ausfall eines *Amplectere*, das schon zur Antwort der Delphium gehörte, anzunehmen, was zugleich die Corruptel der Handschriften in der einfachsten Weise erklärt. Die erste Strophe des zweiten Theiles würde demnach folgendermassen zu schreiben sein:

DELPHIVM.

Sémper istóc modo móratus uítam
Degébas.

CALLIDAMATES.

Visne ego téd ac tu med ámplectare?

DELPHIVM.

Ampléctere;
Sí tibi córdist, faceré licet.

CALLIDAMATES.

Lépida's.

Im letzten Verse behalte ich die Lesart der Handschriften bei, während die Herausgeber *facere* nach *tibi* umstellen. Der Vers gehört eben zu den Beweisstellen für langes $\bar{e}$ im Infinitive; vgl. Most. v. 696, über den oben S. 642 gehandelt wurde.

Die nächsten drei Verse, deren bakcheische Messung ausser allem Zweifel steht, leiten zum dritten Theile über (v. 333 ff.). Hier finden sich gleich am Anfange drei Verszeilen, die von den Bearbeitern dieser Scene in merkwürdiger Weise missverstanden worden sind. Sie haben in *B* folgende Gestalt:

DEL. Em tene age ii simul quod ego camanscis.
CAL. Scio in mentem uenit. DEL. modo nempe domũ meo
Commissatum. CAL. immo istuc quidem iam memini.

Davon erweisen sich der erste und der dritte als Verbindungen von kretischen Dimetern mit trochäischen Dipodien; um die metrische Form des mittleren zu bestimmen, müssen wir erst über seinen Inhalt ins Klare kommen. Ritschl theilt die Worte von *nempe* bis *commissatum* dem Callidamates zu und macht aus dem *immo* mit Hilfe eines hinzugefügten *huc* eine Bemerkung der Delphium; mit weit geringeren Aenderungen liesse sich die von *B* überlieferte Personenbezeichnung der Hauptsache nach festhalten, wenn man annehmen wollte, dass Delphium die Worte *némpe domúm meo* (oder *meam*) || *cómmissatum?* nur spricht, um den Callidamates durch Angabe eines falschen Zieles zu necken, und dass sie diesen Zweck erreicht, da Callidamates sofort erklärt, dass er dies sich schon lange gedacht habe. Er würde freilich dieselbe Antwort auch auf jede andere Frage der Delphium ertheilt haben; die Dazwischenkunft des Philolaches macht der Neckerei ein Ende. Aber diese Herstellung wird so gut wie die von Ritschl vorgeschlagene durch das Wort *commissatum* unmöglich gemacht, da man eine commissatio nur zu Jemandem anstellen kann, der ein Gelage veranstaltet, keineswegs aber nach seinem eigenen Hause. Die Spuren der ursprünglichen Lesart hat, wie mich dünkt, *B* allein in seinem *domũ meo* (= *domummeo*) erhalten, während die anderen Handschriften *domum eo* haben; die Buchstaben *meo* sind nur die Trümmer eines undeutlich gewordenen Versausganges. Ich schreibe die drei Verse so:

CALLIDAMATES.

Hém tene.

DELPHIVM.

Age i, í simul. Quód ego eam, án scis?

CALLIDAMATES.

Scío; in mentem uénit modo. Némpe domum?

DELPHIVM.

Ímmo huc

Cómmissatum.

CALLIDAMATES.

Ímmo istuc quídem iam mémini.

Gegen die von uns vorgenommene Vertheilung von Frage und Antwort wird dem Sinne nach nichts einzuwenden sein; der gute Callidamates kämpft eben schon sehr mit der Schläfrigkeit

und so antwortet er — was man wünscht, das glaubt man gerne — auf die Frage seiner Begleiterin: ‚Weisst du denn auch, wohin wir gehen?' ganz arglos: ‚Gewiss, nach Hause doch wohl?' Von seiner Dame eines Besseren belehrt, gibt er dies sofort bereitwilligst zu, theils um sich seine Niederlage gegenüber dem listigen Weingotte, dem ‚luctator dolosus', ja nicht anmerken zu lassen — wie köstlich weiss doch Plautus zu schildern! — theils aus angeborener Gutmüthigkeit. Dass aber unsere Messung gleichfalls richtig ist, bezeugen die nachfolgenden Verse; hält man sie mit den eben besprochenen zusammen, so springt das Schema, nachdem der dritte Theil des Canticums componirt ist, sofort in die Augen. Es sind diesmal zwei Strophen getrennt durch einen einzelnen Vers; bedeutsam ist es, dass die wenigen Worte, welche Philematium im ganzen Canticum spricht, gerade in diesen Vers fallen.

v. 333—335	{	3 dim. cret. + dip. troch. acat.
336, 337	}	2 dim. cret. + trip. troch. cat.
338		1 trim. cret.
339—341	{	3 dim. cret. + dip. troch. acat.
342, 343	}	2 dim. cret. + trip. troch. cat.

v. 333—337 = 339—343

In der von uns oben als Schlusssatz bezeichneten Partie v. 344—347 gehören die ersten drei Verse mit bakcheischem Rhythmus ihrem Inhalte nach noch zum vorhergehenden Theile; da nun die zweite Abtheilung mit vorwiegend kretischem Masse durch drei bakcheische Verse geschlossen ist, wird man denselben Schluss auch hier gelten lassen. Nur zeigt er eine jenem ganz entgegengesetzte Form; während dort ein bakcheischer Tetrameter von zwei Trimetern gefolgt wird, geht hier ein Trimeter voran:

344 CAL. Da illí quod bibát; dormiam égo iam,

darauf folgt ein eigenthümlicher Vers, bestehend aus einem bakcheischen Tetrameter und einer iambischen Dipodie:

DEL. Num mírum aut nouóm quippiám facít,

und zum Schlusse kommt erst der Tetrameter:

PHIL. Quid ego hóc faciam póstea, meá. DEL. Sic sine eúmpse.

Wir dürften also diese drei Verse ohne Bedenken als die Umkehr von v. 330—332 ansehen, sobald es feststände, dass v. 345 seinem metrischen Werthe nach einem bakcheischen Trimeter gleichzusetzen ist. Dass wir dazu das Recht haben, lässt sich aus dem ersten Theile des Canticums entnehmen. Denn will man die überlieferte Lesart und Versabtheilung in den ersten sieben Versen des Canticums möglichst unangetastet lassen, so muss man mit Studemund die Verse 313, 314 und 317, 318 als Verbindungen von bakcheischen Dimetern und iambischen katalektischen Tripodien auffassen; auf v. 318 folgt ein bakcheischer Trimeter, auf v. 314 hingegen derselbe Vers, wie wir ihn für v. 345 soeben festgestellt haben:

Nam illí, cubi fui, índe effugí forás.

Das Schema für den ersten Theil bekäme demnach folgende Gestalt:

313, 314	{ 2 dim. bacch.	+ trip. iamb. cat.
315	1 dim. bacch.	+ dip. iamb. acat.
316	1 tetram. bacch.	
317, 318	{ 2 dim. bacch.	+ trip. iamb. cat.
319	1 dim. bacch.	+ monom. bacch.

Wiederum entspricht der dritte Bakcheus eines Trimeters einer iambischen Dipodie in dem correspondirenden Verse, und wieder ist es das von Callidamates unter Stottern hervorgebrachte (*ma — ma —*) *madere*, welchem diese aussergewöhnliche Messung zukommt. Das ist gewiss nicht zufällig; wir dürfen vielmehr mit gutem Grunde annehmen, dass das bakcheische Wort, durch dessen Aussprache Callidamates seinen Zustand selbst deutlich kennzeichnet, von ihm in beiden Versen mit so schwerfälliger, lallender Zunge hervorgebracht wird, dass die Messung ⏑ ⏗́ ⏓ nicht anstössig sein kann, zumal wenn man den Monometer als Schlusskolon betrachtet.

Wie der letzte Vers des ganzen Stückes

Age tu interim da ab Delphio cito cantharum circum

herzustellen sei, ist freilich schwer zu sagen, da es der Möglichkeiten zu viele gibt und bei dem Fehlen eines correspondirenden Verses jeder Anhaltspunkt mangelt. Da die überlieferten Reste

ziemlich deutliche Spuren von iambischem Rhythmus zeigen, so lässt sich vielleicht mit möglichster Schonung der Ueberlieferung so schreiben:

Age tu ínterim [iam] ab Délphio cito cántharum circúmdato.

Zum Schlusse wollen wir die Aenderungen, die sich zur Zurückführung dieses — verhältnissmässig sehr umfangreichen — Canticums auf seine ursprüngliche Form als nothwendig erwiesen haben, zusammenstellen. Zweimal (v. 320 und v. 342) haben wir die überlieferte Versabtheilung verlassen; dagegen mussten die bisherigen Bearbeitungen zu einer dritten, viel weitgreifenderen, und vierten Abänderung greifen (v. 332 bis 336 und v. 346), ganz abgesehen von den von Lorenz und Seyffert in den Versen 318 ff. angewendeten Abtheilungen. Aenderungen der überlieferten Worte habe ich nur dort vorgenommen, wo es der Sinn verlangte, nnd wo auch die meisten anderen Herausgeber, jedoch viel gewaltsamer geändert hatten. Sehen wir von unbestreitbaren Correcturen (wie *taesumst* für *tesunt* oder *ma — ma — madere* für *mammam adire*) ab, so bleiben sieben Stellen übrig, an denen die ursprüngliche Lesart durch Vermuthung hergestellt werden musste.

Cod. *B*	Verbesserte Lesart
v. 321 uitę debebas	uitam degebas *Spengel; Ritschl nimmt eine Lücke an.*
v. 322 amplectere	amplectare? : : Amplectere *ich;* Amplectare? *Pylades.*
v. 324 Duce	Duc *Hermann.*
v. 327 coimus	quod imus *ich;* nos coimus *Hermann.*
v. 330 ambos	ambo *Hermann.*
v. 335 domummeo	domum. : : Immo huc *ich, Ritschl's Vorschlag siehe S. 56*
v. 347 *vgl. S. 60*	

Wenn ich v. 328 das überlieferte ſ&[&] in *set etiam* aufgelöst habe, so wird man darin schwerlich eine Abweichung von der handschriftlichen Lesart sehen können. Also acht Aenderungen und zwei Versabtheilungen in einem Canticum von fünfunddreissig Versen: bei dem Zustande der plautinischen Texteüberlieferung gewiss ein günstiges Verhältniss!

VII.

Von den vier nichtmonologischen Canticis der Mostellaria, die zu behandeln wir uns vorgenommen haben, ist somit nur eines mehr im Rückstande, freilich gerade dasjenige, das, trotzdem es unter allen den geringsten Umfang zeigt, dennoch dem Bearbeiter die allergrössten Schwierigkeiten bietet, nämlich das Duett zwischen Phaniscus und dem Advorsitor, das die zweite Scene des vierten Actes bildet (v. 885—904). Der überlieferte Text weist zwar keine so schweren Entstellungen auf, wie sie sich in der vorhergehenden Scene finden, ist aber immerhin, wie ausser anderen Umständen auch der gänzliche Mangel jeder Personenbezeichnung erkennen lässt, in recht schlechter Verfassung. Um für die Restitution des Canticums, die im Folgenden versucht werden soll, eine bequeme Controle zu bieten und zeitraubendes Citiren und Nachschlagen bei jedem einzelnen Verse zu ersparen, setze ich zunächst das von Ritschl in der Anmerkung gegebene Apographum der Stelle im Vetus Codex her.

885 Mane tu atque adsiste ilico
885[a], 886 Phanisce etiam respice mihi molestus ne sis.
886[a], 889 Vide ut fastidit simia Milis sum libet esse. quid id curas?
887 Manesne ilico impure parasite?
888 Qui parasitus sum? ego enim dicam cibo perduci
[poteres quouis.
890 Ferocem facis quia te eratus amatuha.
Oculi dolent qur quia fumus molestus.
Tace si faber qui cudere soles plumbeos numbos nos
Non potes tu cogere me ut tibi maledicam
Nouit erus me suam quidem pol culcitullam oportet.
895, 896 Siș sobrius sis male non dicas tibi optemperem cum
[tu mihi neq̧ eas
At tu mecum pessimi tu aduersus queso hercle abstine
Iam sermonem de istis rebus fatiam et pultabo fores.
Heus ecquis hic est maxi//mam qui his iniuriam
900 Foribus defendat hecquis ecquis huc exit atque aperit?
Nemo hinc quidem foras exit ut esse addecet nequam
[homines ita sunt.

Sed eo magis cauto est opus Ne huc exeat qui male
[me mulcet.

Im letzten Verse hat die zweite Hand von *B mulcet* in *multet* (oder umgekehrt) verändert; die Varianten von *C* und *D* zeichnen sich durch nichts als ihre Bedeutungslosigkeit aus, wovon sich Jeder durch Einblick in Ritschl's Apparat überzeugen kann.

Wir beginnen unsere Behandlung bei demjenigen Theile des Canticums, für welchen, wie der letzte Herausgeber Lorenz eingesteht, eine sichere oder doch befriedigende Herstellung noch nicht gefunden ist; denn die Ritschl'sche Schreibung der Verse 897 ff. ist, wie allgemein anerkannt, sehr problematisch. Doch scheint mir Ritschl das éine richtig erkannt zu haben, dass v. 897 und 898 eine besondere Stellung einnehmen, sowie dass das überlieferte Metrum derselben (trochäische Septenare) beizubehalten ist, wenn ich auch seine gewaltsamen Umstellungen nicht billigen kann. Wer die Verse nicht im genauen Anschlusse an die Handschriften schreiben will, wonach sie so lauten würden:

Át tu mecum, péssime, ito aduórsus; quaeso hercle ábstine
Íam sermonem de ístis rebus. : : Fáciam et pultabó fores,

der braucht nur im ersten Verse *aduorsus* nach *mecum* umzustellen und *et* an seine Stelle zu setzen, um gefälligeren Fluss der Worte und des Rhythmus zu erhalten. Dass aber jene Verse wirklich einen Abschnitt für sich bilden, ist leicht zu erkennen; denn Phaniscus unterbricht mit dem ersten die Schmähreden seines Genossen durch Hinweis auf ihre Pflicht; die folgenden Verse hingegen bis zum Schlusse beziehen sich schon auf den Lärm, den der Advorsitor, um seinem Unwillen Luft zu machen und zugleich seinen ruhigeren Begleiter zu ärgern, an der Thüre aufführt. Um aber diesen Schlusssatz in metrische Form zu bringen und doch die Ueberlieferung möglichst zu schonen — denn die von F. Schmidt (‚Quaest. de pron. dem. formis Plautinis' p. 32) vorgeschlagenen iambischen Senare entsprechen dieser letzteren Bedingung nicht —, weiss ich kein anderes Mittel, als einen Wechsel von iambischen und anapästischen Dimetern anzunehmen und die Stelle so zu schreiben:

899 Heus écquis hic est, máxumam
899[a] Qui fóribus his[ce] iniúriam
900 Deféndat? ecquis! écquis huc
900[a] Exít atque aperit [óstium]?
901 Nemo hínc quidem foras éxit.
902 Ut esse áddecet ita nequam hómines sunt.
902[a] Sed eó magis cautod ést opus, ne huc
903 Exeát qui male me múlcet.

Darauf, dass in *B* das *ne* im vorletzten Verse mit grossem Anfangsbuchstaben geschrieben ist, wird wohl nicht viel zu geben sein. Sonst könnte man auch messen:

Sed eó magis cauto ést opus,
Ne huc éxeat, qui male mé mulcet.

Dieselbe Abwechslung von iambischen und anapästischen Versen müssen wir auch für den ersten Theil des Canticums gelten lassen, wenn wir anders die Lesart der Handschriften so treulich als möglich befolgen wollen. ‚Gegen Ritschl's allzukühne Behandlung der Metra dieser Scene, welche er bis 897 incl. sämmtlich als iambische Septenare gestalten wollte, ist mehrfach der wohlbegründetste Einspruch erhoben worden', schreibt Lorenz in dem kritischen Anhange seiner Ausgabe (S. 258) und man wird ihm Recht geben; wenn er aber fortfährt: ‚doch ist es dem seltenen Fleisse Studemund's gelungen, eine weit einfachere Restitution der Verse 885—896 zu liefern, die ich unbedenklich und noch dazu sehr dankbar in die vorliegende Ausgabe aufgenommen habe', so kann ich ihm nur theilweise beipflichten. So sehr ich anerkenne, wie viel wir den Bemühungen Studemund's für eine richtigere Auffassung der plautinischen Cantica im Allgemeinen und auch für unser Stück im Besonderen verdanken, so glaube ich doch an einigen Stellen unseres Canticums mit ähnlichen Mitteln bessere Resultate als Studemund erzielt zu haben. So gleich in den Versen 892 und 893. Hier hat Studemund, trotzdem er mit der überlieferten Versabtheilung ziemlich willkürlich verfuhr und das in *B* überlieferte *nos* einfach strich, doch nur vier Verse herausgebracht, die einander sehr ungleich sind; ich habe es vorgezogen, das angezweifelte Wort in *nobis* zu ändern, wodurch wir — unter gleichzeitiger Einführung zweier Archaismen — für die drei Verse 892—894, die ja dem Inhalte nach enge mit einander verbunden sind, eine gleichartige Form und für

den ersten von ihnen einen passenden Sinn erlangen. Ich schreibe die Stelle so:

ADVORSITOR.

892 Tace sís faber, qui cúdere
892ª Soles plúmbeos nummos nó[bi]s.

PHANISCVS.

893 No[e]n[úm] potes tu cógere
893ª Med út tibi maledícam.
894 Nouít erus me.

ADVORSITOR.

Suám quidem
894ª Pol cúlcitellam opórtet.

Offenbar bedeutet v. 892 nichts Anderes, als dass Phaniscus sein Verhältniss zum Herrn dazu benützt, seine Mitsclaven weidlich zu tyrannisiren, wie der Paphlagonier in den Rittern; und höchst wahrscheinlich steckt darin eine Anspielung auf irgend eine uns unbekannte Münzmisère, die zur Zeit der Aufführung des Stückes in Rom eingetreten war.

Die im Codex Vetus folgenden Verszeilen als anapästischen Octonar zu messen, wie es Studemund gethan hat, scheint mir etwas bedenklich. Nicht wegen *tibi ŏptemperem,* das sich durch Annahme eines einsilbigen *tibi* allenfalls beseitigen lässt, sondern des Sinnes wegen. Denn man erwartet doch, dass der Advorsitor entweder so sagt: ‚Dir soll ich gehorchen, während du mir nicht gehorchen willst?‘ oder so: ‚Dir soll ich gehorchen, während du doch mir nicht befehlen kannst?‘; dasjenige aber, was in den Handschriften steht: ‚während du mir nicht zu gehorchen vermagst‘ ist ganz unpassend. Daher theile ich die Zeile so ab:

PHANISCVS.

895 Si sóbrius sis, male nón dicas.

ADVORSITOR.

895ª Tibi optémperem, cum tú mihi
895ᵇ Nequeás * * *?,

wozu ein *quicquam imperitare* oder etwas Aehnliches zu ergänzen wäre.

In der vorhergehenden Partie müssen vor allen anderen die beiden Verse 887 und 890 unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der erstere, in dem nichts enthalten ist, was auf eine Verderbniss hindeutete, zeigt eine sehr merkwürdige metrische Form:

⏑ – – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑;

und dieselbe Form scheint auch in dem zweiten Verse enthalten zu sein, wenn sie auch durch starke Corruptelen entstellt ist. Denn fügen wir das unentbehrliche *te* nach *facis* ein, so erhalten wir das obige Metrum bis auf die zwei letzten Silben

Ferócem facís te, quia erus
⏑ – – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑.

Wie dieser Vers zu erklären sei, ist freilich eben so schwer zu entscheiden als zu errathen, was in den überlieferten Buchstaben *te eratus amatuha* steckt. Da nun der zweite Theil von v. 891 *Quor? : : Quía fumus moléstu'st* einen katalektischen iambischen Dimeter bildet, die Worte *Oculí dolent* aber die zweite Hälfte eines akatalektischen, so liegt die Vermuthung nahe, dass jene Worte in ihrer ursprünglichen Gestalt gerade die Lücke ausfüllen. Der erste Theil des Canticums liesse sich also ungefähr so gestalten:

ADVORSITOR.

885 Mané tu atque adsiste ílico,
885[a] Phanísce! etiam réspice!

PHANISCVS.

886 Mihí molestus né sis.

ADVORSITOR.

886[a] Vide út fastidit símia!
887 Manésne ilico ímpure párasite?

PHANISCVS.

888 Qui párasitus sum?

ADVORSITOR.

Ego ením dicam:
888[a] Cibo pérduci potis quóuis.

PHANISCVS.

889 Mihi súm, libet esse: quíd id curas?

ADVORSITOR.

890 Ferócem facís te, quia érus — ⏑
890[a] ⏑ ´ ⏑

PHANISCVS.

Vah! oculí dolent.

ADVORSITOR.

Quor?

891[a] PHANISCVS.

Quía fumus moléstu'st.

Dabei habe ich die schon von Acidalius vorgeschlagene, durchaus nothwendige Umstellung von v. 889, der in den Handschriften neben 886[a] steht, stillschweigend vorausgesetzt. Auch hier bestätigt die Symmetrie unsere Anordnung; man erkennt leicht, dass nach einer Einleitung von zwei akatalektischen und einem katalektischen iambischen Dimeter eine zusammenhängende Partie folgt, die in folgender Weise gegliedert ist — mit B bezeichne ich den im Obigen besprochenen Vers, den ich vorläufig als hyperkatalektischen bakcheischen Trimeter auffasse —:

886[a]	iamb. Dim.
887	B
888	anap. Dim.
888[a]	anap. katal. Dim.
889	anap. Dim.
890	B
890[a]	iamb. Dim.

Das Ganze wird durch einen katalektischen iambischen Dimeter geschlossen. Doch sind dabei, zufolge der unsicheren Ueberlieferung, die den Zusammenhang der einzelnen Theile nicht immer deutlich genug hervortreten lässt, andere Möglichkeiten nicht ausgeschlossen. So kann man auch im Verse 886 *ne sies* und im folgenden *simja* lesen und dadurch eine bessere Verknüpfung der beiden Verse mit v. 890[a], 891 herbeiführen, so dass der Einleitungssatz auf zwei Verse beschränkt wird; auch lässt sich v. 888[a] als akatalektischer anapästischer Dimeter messen, wenn man das handschriftliche *poteres* in *poteris* ändert; doch scheint mir *potis* angemessener zu sein.

Auffallend bleibt in unserem Canticum der häufige Wechsel von anapästischem und iambischem Rhythmus, so dass diese beiden Metra fast gleichgestellt erscheinen. Aber wer genauer zusieht, der wird bald finden, dass der Dichter das anapästische Metrum stets mit bewusster Absicht anwendet, so z. B. in der ernsten Ermahnung des Phaniscus v. 895. — Auf die spärlichen und unbestimmten Aeusserungen, die Geppert über den Inhalt des von ihm entdeckten Blätterpaares des Mailänder Palimpsestes (dessen erste Seite v. 893—906 enthält) macht, hielt ich es für nicht gerathen näher einzugehen. Doch geht aus ihnen zur Genüge hervor, dass der Ambrosianus von den Ritschl'schen Supplementen nichts weiss.

VIII.

Es ist nunmehr an der Zeit, die Resultate, die sich uns aus der Durcharbeitung der vier dialogischen Cantica aus der Mostellaria ergeben haben, zusammenzufassen. Dabei hat sich einerseits herausgestellt, dass die grösseren lyrischen Partien in mehrere, dem Inhalte wie der Form nach streng von einander geschiedene Abtheilungen zerfallen; andererseits, dass diese einzelnen Theile, sowie die kleineren Cantica eine äusserst kunstreiche, ja künstliche und complicirte Composition zeigen, die in den verschiedenen Stücken eine sehr verschiedene ist. Bald stehen blos mehrere Strophen nebeneinander, bald treten Einleitungs-, Mittel- und Schlusssätze hinzu, die ihrerseits wieder bald parallel laufen, bald zu einander im Verhältnisse der Umkehr oder Erweiterung stehen. Alles dies erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass diese vier Cantica, beziehungsweise ihre Theile, kunstmässig gesetzte Compositionen sind, jedes für sich ein abgeschlossenes Ganze bildend, nicht aus recitativisch fortgesponnenen und blos äusserlich an einander gereihten Sätzen bestehend, sondern formgerecht durchgearbeitet. Die künstliche Compositionsweise aber, z. B. die Umkehr der einzelnen Sätze, die auch ihren Grund haben muss und ihn in den Texteswerten nicht haben kann, weist uns nothwendiger Weise darauf hin, dass diese Cantica nicht blos gesungen, sondern auch getanzt worden sind. Denn wozu

hätte Plautus, wenn zu seiner Zeit die lyrischen dialogischen Partien ohne Musik und Tanz vorgetragen worden wären, noch Zeit und Mühe aufgewendet, diese Stücke für die blosse Declamation so künstlich zu gestalten?

Eben dafür spricht auch noch ein anderer Umstand. Die Abschnitte nämlich, in welche die grösseren Cantica zerfallen, gliedern sich durchweg nach den jeweilig agirenden Personen. So enthalten in dem an dritter Stelle (im VI. Abschnitte) besprochenen Canticum die Verse 313—329 einen Monolog des Callidamates; mit dem wechselnden Versmasse beginnt ein Dialog zwischen ihm und Delphium; das Hinzutreten des Philolaches veranlasst wieder ein neues Metrum; der letzte Vers endlich bildet die Begleitung zum Schlusstableau, in dem man sich die Zechgenossen und ihr Gefolge in anmuthiger Weise gruppirt denken muss. Warum Philematium eine so kleine Rolle hat und warum ihre Worte gerade an einem Orte placirt sind, wo das Fortschreiten der Composition durch einen Ruhepunkt unterbrochen wird, ist nun ziemlich klar: sie tanzt eben nicht und kommt auch in keinem anderen Canticum vor.

Dieses Resultat gilt natürlich einstweilen blos für die eine Mostellaria; für jedes der anderen Stücke wird es aus den lyrischen Partien besonders bewiesen werden müssen. Doch darf man sich keine allzugrossen Hoffnungen in dieser Hinsicht machen; bei einer grossen Anzahl von Stücken wird sich — in Folge der durchgreifenden Umarbeitung, die die Cantica erfahren haben — ein solches Ziel gar nicht mehr erreichen lassen. Wie pietätlos man bei dieser Ueberarbeitung zu Werke gieng, dafür bietet gleich das erste Canticum der Mostellaria (der Monolog des Philolaches) ein einleuchtendes Beispiel. Der Interpolator hat hier nicht nur an vielen Stellen sein eigenes Machwerk in den Text gesetzt, sondern auch hier und dort, wo es ihm gerade passte, unbarmherzig gestrichen. So vermisst man z. B. zwischen v. 132 und 133 die Hinüberleitung vom Allgemeinen zur speciellen Anwendung, die der breiten Anlage des ganzen Stückes nach — sie bleibt es auch nach Entfernung aller Glosseme — sicherlich nicht gefehlt hat. Dies der Grund, weshalb ich dieses Canticum nicht in den Kreis meiner Betrachtung ziehen konnte; denn die Spuren von Responsion, die sich auch hier finden, führen zu keinem sicheren

Ziele. Das noch übrige Liedchen des Phaniscus ist allerdings von Interpolation freigeblieben, hat aber durch jede Art von äusserer Verderbniss so gelitten, dass mehr als eine Restitution möglich, keine aber gewiss ist.

Weiter dürfen wir nicht gehen. Die Durchforschung von vier Canticis — mögen auch die dabei gewonnenen Resultate vollkommen gesichert sein — bildet keine ausreichende Grundlage zur Aufstellung weittragender Schlüsse. So verlockend es auch wäre, an der Hand der einmal ermittelten Thatsache die Vortragsweise der lyrischen Partien bei Plautus im Allgemeinen und insbesondere der dialogischen Stücke [1] zu erforschen und die Bedeutung der uns erhaltenen Semeiosis einer erneuten Kritik zu unterwerfen, so kann doch zu einer solchen Untersuchung erst nach nochmaliger Durcharbeitung sämmtlicher lyrischer Partien — nicht nur bei Plautus, sondern auch bei Terenz — geschritten werden. Dass aber eine in diesem Sinne angestellte Durchforschung des uns vorliegenden Stoffes auf viele Punkte in der Geschichte der römischen Komödie ein völlig neues Licht werfen würde, das glaube ich nach den mir vorliegenden Ergebnissen schon jetzt versichern zu dürfen.

VIIII.

Von dem Prologe des Pseudulus sind bekanntlich nur die zwei Verse erhalten:

Expórgi meliust lúmbos atque exsúrgier,
Plautína longa fábula in scaenám uenit.

Ueber die handschriftliche Grundlage und die grammatische Erklärung des ersten Verses hat zuletzt G. Löwe in den ‚Analecta Plautina' S. 149 f. gehandelt, wo der transitive Gebrauch von *(ex)surgere* durch glossographisches Material erwiesen wird. Was den Zusammenhang betrifft, in dem das Fragment mit dem verlorenen Theile des Prologes gestanden hat, ist man, so viel ich weiss, über die Ergänzung des Acidalius nicht hinausgekommen, der folgende Gedankenverbindung

[1] Zu denken gibt auch der Umstand, dass nicht wenige plautinische Stücke gar keine dialogischen Cantica mehr enthalten.

hergestellt wissen wollte: ‚Abicite iam malas curas, ut otiosi nobis operam hodie detis. Si qui autem negotiosi sunt, eos exsurgere atque abire melius est; nam Plautina e. q. s.‘ Aber abgesehen davon, dass diese Ergänzung nur an einen Vers des gefälschten Prologes angeknüpft ist, muss sie auch in sonstiger Hinsicht verfehlt erscheinen; denn selbst für die schwülstige Ausdrucksweise der nachplautinischen Prologe ist *lumbos exporgere atque exsurgere* — an Stelle des einfachen *abire* gesetzt — eine unpassende Uebertreibung und ein Aufwand an Worten, der nicht einmal etwas Komisches hat. Auch kann doch wohl *lumbos exporgere* nichts Anderes heissen als ‚die Lenden ausstrecken‘, ‚sich in den Hüften recken‘, wie es Personen, die lange Zeit auf einem Flecke gesessen sind, zu thun pflegen.[1] So müssen wir es auch im Schlussverse des Epidicus (nach der neuen Lesung des Ambrosianus durch Löwe):

Plaúdite et ualéte: lumbos pórgite atque exsúrgite

auffassen und übersetzen: ‚Nun reckt Euch ’mal tüchtig aus und trollt dann Euch nach Hause‘; und dieselbe Erklärung gibt uns auch den Schlüssel zum Verständniss jener zwei Verse. Der Prologus beklagt sich, wie sehr der Erfolg eines Stückes vom Zufalle abhängig sei. Bald ist einer unwillig, dass er einen schlechten oder gar keinen Platz bekommen hat; bald jammert der, welcher früh gekommen und im Besitze eines guten Platzes ist, dass er vom langen Sitzen und Warten ganz kreuz- und lendenlahm sei. ‚Um so schlimmer für die bevorstehende Aufführung unseres Stückes; fürwahr, statt nachträglich über das Stück zu schelten,

Exporgi meliust lumbos atque exsurgier:
Plautina longa fabula in scaenam uenit.‘

Dass der erste der beiden Verse eine Nachahmung des Epidicusverses ist, scheint mir unzweifelhaft; ebenso dass der

[1] Man vergleiche den bekannten Menaechmenvers:

Lumbí sedendod, óculi spectandó dolent.

Beiläufig sei bemerkt, dass Ausonius (Ludus sept. sap. Chil. 1) nach der Ueberlieferung aller Handschriften den Vers in keiner anderen Gestalt kannte als in der von den plautinischen Handschriften überlieferten, was zur Richtigstellung der Bemerkung Ritschl's in den ‚Neuen Plaut. Exc.‘ S. 71, Anm. **) dienen kann.

Prolog nicht mit diesen Versen geschlossen hat. Denn die meisten der unächten Prologe schliessen mit einer Apostrophe an die Zuschauer; die übrigen haben wenigstens ein paar zur folgenden Scene hinüberleitende Worte. Eben darauf scheint auch die von G. Löwe aufgedeckte Thatsache, dass im Ambrosianus ‚nullo ipsa fabula a prologo distincta est interuallo', hinzudeuten.

X.

V. 279 f. des Pseudulus lauten nach den Handschriften:

Hunc pudet, quod tibi promisit, quamquam id promisit die,
Quia tibi minas uiginti pro amica etiam non dedit.

Dass mit der Lesart der italischen Recension (Ritschl führt *F* und die ‚codd. Pyladis' an), welche *quaque* statt *quamquam* liest, nichts gewonnen sei, hat schon Kiessling (im ‚Rhein. Mus.' XXIII, S. 415) bemerkt; seine eigene Conjectur aber — *diu* für *die* — so treffend sie ist, beseitigt noch nicht alle Schwierigkeiten der Stelle. Denn der mit *quamquam* angeknüpfte Satz bleibt trotzdem in einer ganz schiefen Stellung zum Vorhergehenden, wie man sich durch Uebertragung ins Deutsche überzeugen kann. ‚Dieser schämt sich über dasjenige, was er dir versprochen, obwohl er es dir schon so lange versprochen hat?' Nein, er schämt sich vielmehr, dass er es ihm noch nicht bezahlt hat; das kann aber in dem ersten *promisit* unmöglich enthalten sein. Ist es also sicher, dass eine Corruptel im ersten Verse vorhanden ist (vgl. auch die Bemerkung von Lorenz im Anhange), so wird es wohl am natürlichsten sein, die Verderbniss in dem doppelten *promisit* zu suchen; wahrscheinlich war im ersten Verse ein Wortspiel angebracht, zu dessen Erklärung der zweite mit *quia* angeknüpfte Satz dienen sollte. Denn sonst wäre dieser als eine unnöthige Wiederholung, als eine blosse Variirung des schon im vorhergehenden Verse Gesagten anzusehen, während doch seine Authenticität durch v. 282 *(non dedisse pudet istunc)* hinlänglich bezeugt ist. Es ist nun freilich sehr schwer plautinische Wortspiele nachzubilden, und meine Vermuthung will blos zeigen, dass ein Wortspiel an dieser Stelle möglich ist; aber

vielleicht erwirbt sie sich das Verdienst, einen Fachgenossen zu einer nochmaligen Prüfung und glücklicheren Erledigung der Stelle anzuregen. Ich vermuthe, dass *promisit* aus *prompsit* (mit vorausgehender Negation) verderbt ist; die Streichung der Negation ergab sich von selbst, nachdem einmal *promisit* im Texte stand. Man könnte also einfach *tibi non prompsit* schreiben; aber da wir einmal genöthigt sind zuzugeben, dass der Vers schon in alter Zeit kritische Behandlung erfahren hat, so ziehe ich es vor, ihn folgendermassen zu schreiben:

Húnc pudet, quod nóndum prompsit, quámquam id promisít diu,

welche Fassung als die allgemeinere für ein Wortspiel passender ist. Es wäre gerade kein schlechteres Wortspiel als das mit *mendicus* und *medicus* im Rudens oder das von G. Goetz im Curculio (v. 15 f.) so glücklich wiederhergestellte mit *oculissumum* und *oclusissumum* (v. 1304 f.). Dabei ist *promere* nicht durch ‚bezahlen‘ wiederzugeben, sondern bedeutet ‚mit dem Gelde herausrücken‘ und ist in dieser Verbindung der gewöhnliche Ausdruck für das Hervorholen des Geldes aus seinem Aufbewahrungsorte zum Behufe einer Zahlung, für das ‚Flüssigmachen‘ desselben. Vgl. Epid. v. 303, Pseud. v. 355, v. 1245 und — mit metaphorischer Uebertragung — Truc. v. IIII, 2, 4.

XI.

Pseud. v. 491 ff. antwortet der Sclave auf die Frage des Simo, warum er ihn von dem Verhältnisse seines Sohnes zur Phoenicium nicht sofort, nachdem er davon Kenntniss bekommen, benachrichtigt habe, Folgendes (nach Ritschl's Schreibung):

Éloquar:
Quia nólebam ex me mórem progigní malum,
Erum út suum seruos críminaret ápud erum.

Progigni im zweiten Verse ist eine unzweifelhafte Verbesserung Scaliger's für das *quegigni (B)* oder *praegigni (CD)* der Handschriften; desto zweifelhafter sind die Verbesserungen, die man bis jetzt dem folgenden Verse hat angedeihen lassen. Das von Ritschl eingeschaltete *suum* hat zuerst Camerarius in Vorschlag gebracht, der es jedoch nach *seruos* einfügte; ebenso ist die von C. F. W. Müller (‚Nachtr.‘ S. 141) empfohlene und

von Lorenz in den Text aufgenommene Lesart *Erum ut tuos seruos* nur eine leichte Variante derjenigen Lesart, die schon in der zweiten Ausgabe des Pareus steht. Aber alle diese vier Vorschläge, sowie auch der Bentley'sche, jüngst von Schroeder mitgetheilte, nämlich *apud maiorem erum* zu schreiben, sind schon deshalb zu verwerfen, da sie den scharfen Gegensatz zwischen den beiden *erum* durch Hinzufügung eines Pronomen oder Attributes nur abstumpfen. Besser ist die Conjectur des Pylades *Erum ut ego seruos criminarer a. e.*, in welcher sehr glücklich betont ist, dass gerade der Sclave am wenigsten Unfrieden zwischen seinen beiden Herren säen dürfe; doch muss die doppelte Aenderung bedenklich machen. Dagegen empfiehlt sich die Aenderung, die ich vorschlagen möchte, durch grosse paläographische Einfachheit; ich lese nämlich:

Erúm ne seruus críminaret ápud erum.

Wie leicht aus NE durch Verlöschen zweier Striche VT werden konnte, begreift Jeder, der die Capitalschrift kennt; man vergleiche besonders die Tafeln I, II, XII und XV der Zangemeister-Wattenbach'schen ‚Exempla'. Vielleicht ist sogar geradezu *Erum út [ne] seruos* e. q. s. zu schreiben.

Der durch *ne*, eventuell *ut ne*, angeknüpfte Satz ist dem mit *quia* beginnenden gleichwerthig, nicht untergeordnet, und beide sind von *quor non resciui* (oder *quor celata me sunt*) im vorhergehenden abhängig. Bekanntlich liebt es die Volkssprache zwei Sätze unabhängig von einander von einem dritten abhängen zu lassen, anstatt sie durch Subordination mit einander zu verbinden. Dafür finden sich im Pseudulus drei significante Beispiele.

v. 1120:

Vénio huc ultro ut sciam quid rei sit, ne illic homo me lúdificetur.

v. 127 f.:

Omníbus amicis nótisque edicó meis
In húnc diem a me ut cáueant, ne credánt mihi.

v. 896 ff.:

Nam míhi uicinus ápud forum pauló prius
Patér Calidori hic ópere edixit máxumo,

Ut míhi cauerem a Pseúdulo seruó suo
Ne fídem ei haberem — [1]

Die Construction der beiden letzten Stellen hat Lorenz im Commentare unerörtert gelassen, während es doch gewiss der Mühe werth war anzumerken, dass die Sätze mit *ne* keineswegs als vom Verbum *cauere* abhängig aufzufassen sind. Denn bei Plautus findet sich *cauere* entweder mit einem Ergänzungssatz oder mit der interessirten Person im Dative und der zu vermeidenden Sache im Ablative mit *a* oder *abs* construirt. Ein Beispiel, wo beide Constructionen sich vereinigt fänden, etwa wie Cic. in Verr. II, 58, kenne ich bei Plautus nicht.

XII.

Pseud. v. 538 ff. bringt die Zuversicht, mit welcher der Sclave seine Hoffnung auf das Gelingen seines Planes aus-

---

[1] So schreibe ich diese Verse, von denen die beiden ersten in der Ueberlieferung folgendermassen lauten:

Iam mihi hic uicinus apud forum paulo prius
Pater Calidori opere fecit maxumo,

und glaube diese Schreibung stützen zu können durch Hinweis auf Pers. v. 241, welchen alle Handschriften (denen freilich erst G. Götz in den ‚Acta soc. phil. Lips.' VI, S. 237 ff. gegen Ritschl zu ihrem Rechte verholfen hat) in folgender Gestalt bieten:

Edictumst magnopere mihi, ne quoiquam homini crederem.

Wir brauchen nicht mit Götz ein *hoc* nach *quoiquam* einzuflicken, sondern blos *homoni* zu schreiben, um den Vers herzustellen.

Die von Ritschl vorgeschlagene Schreibung der obigen Verse:

Nam hinc méus uicinus ápud forum pauló prius
Patér Calidori [a me] opere petiit maxumo,

die (mit Beibehaltung des ursprünglichen *hic* statt *hinc*) Fleckeisen und Lorenz aufgenommen haben, beruht doch auf gar zu gewaltsamer Aenderung, Bothe's *effecit* ist unplautinisch, dagegen ist *dicere* und *facere* in den Handschriften mehr als einmal verwechselt, wofür gleich im folgenden Abschnitte ein Beispiel zu finden ist. Interessant ist es, dass im vierten Verse des Ambrosianus allein die richtige Lesart *ne* erhalten hat, während die palatinischen Handschriften in ihrem *neu* die Hand des Correctors erkennen lassen, der das Asyndeton zu beseitigen bestrebt war.

spricht, den Simo auf die Vermuthung, es könnten wohl gar der Kuppler und Pseudulus unter einer Decke spielen, um ihm die zwanzig Minen abzujagen und dann sich in den Raub zu theilen. Ich setze die Worte des Simo mit der darauf folgenden Antwort des Pseudulus nach der Lesart des Vetus Codex her und verzeichne darunter die Varianten der übrigen Handschriften.

538 S aτ enım ſcın quıd mı ınmenτem uenıτ
Quıd ſı hıſce ınτer ſe conſeſerunτ Callıpho
540 Auτ deconpecτo facıunτ conſuτıſ dolıſ
Quı me argenτo cırcumuerτanτ? P. Quıſme audıτıor
Sıτ ſı ıſτuc facınuſ audeam facere ımmo ſıc ſımo
Sı ſumuſ conſpecτıſ lue conſılıum umquam ınımuſ deıſτacre
543a Auτ ſı de ea re umquam ınτer noſ conuenıamuſ
Quaſı ın lıbro cum ſcrıbunτur calamo lıττerę
545 Sτılıſ me τoτum uſque ulmeıſ conſcrıbıτo

539 se *fehlt in C* — consenserunt *CD* 540 de conpacto *CD* 541 audatior *CD* 542 audeam dicere *CD* 543 conspecti siue *CD* 544 litterae calamo *CD* (litere *D*).

Die Herstellung dieser Verse ist durch die Plautuskritiker glücklich in Angriff genommen, aber noch nicht zu Ende geführt worden. Unzweifelhaft ist Fleckeisen's auf den plautinischen Sprachgebrauch gestützte Aenderung des *circumuertant* in *interuortant* (v. 541), doch sind damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt; es muss auffallen, dass Callipho, an den die Frage ausdrücklich gestellt war, nichts antwortet, trotzdem er sonst keine Gelegenheit vorübergehen lässt, um sich des Pseudulus gegen seinen Herrn anzunehmen. Deswegen scheint es mir nicht unwahrscheinlich, dass die Antwort des Callipho durch ein Versehen ausgefallen ist.

Für den folgenden Vers sind wir nach Pylades, der das *facere* nach *audeam* zuerst als Glossem erkannte, was durch die Variante von *CD* bestätigt wird, vorzüglich A. Kiessling zu Dank verpflichtet, der (‚Symb. phil. Bonn.' S. 837) richtig hervorgehoben hat, dass die namentliche Anrede im Munde des

Sclaven ganz unpassend ist.[1] Aber die von ihm empfohlene Lesart *immo sic sino* leidet an dem nämlichen Fehler, da der herablassende Ton für den Sclaven, dem ja gar keine Competenz zusteht, ganz und gar ungeziemend ist (s. den Anhang zu Lorenz' Ausgabe). Dass in den drei letzten Worten ein Fehler steckt, ist sicher; und da Pseudulus, der sich in der ganzen Scene als braven Sclaven hinstellt, nothwendigerweise darauf bedacht sein muss, seinem Abscheu über eine solche Zumuthung einen möglichst lebhaft gefärbten Ausdruck zu geben, so vermuthe ich, dass IMMOSICSIMO aus INSANISSIMVM verderbt ist.

Indem wir v. 543 und 543ª einstweilen bei Seite lassen, wenden wir uns zu v. 544, der in den Ausgaben nach der Vermuthung Guyet's so geschrieben wird:

Quasi quom ín libro scribúntur calamo lítterae.

Dass die von Lorenz gegebene Erklärung des *quasi quom* nicht richtig und das *quom* zu entfernen ist, hat Langen (‚Beitr.' S. 320) gezeigt; im Uebrigen hält er den Vers für unverderbt. Indessen zeigen die differirenden Lesarten der Handschriften deutlich genug, dass *calamo* im Archetypus von *BCD* über der Zeile stand und folglich mit Recht als erklärende Glosse eines Lesers angesehen werden darf; die zurückbleibenden Worte aber lassen sich ohne Mühe so deuten:

Quasi ín libello cónscribuntur lítterae.

---

[1] Dagegen durfte Kiessling Ritschl's glänzende Herstellung von Most. v. 495:

Intérdum inepte stúltus es [Theópropides]

nicht antasten. Wenn hier Tranio seinen Herrn wider Sitte und Anstand beim Namen nennt, ohne dass ein aussergewöhnlicher Umstand, wie ein unverhofftes Wiedersehen in v. 447, diese Freiheit entschuldigt, so müssen wir die ungeheuere Keckheit des Sclaven bewundern, der in kurzer Zeit seinen Herrn so herumgebracht hat, dass er ihm die dicksten Grobheiten ins Gesicht sagen darf, während jener mit einem abbittenden ‚taceo' klein beigeben muss. Im nächsten Verse, der in *B* so lautet:

TH. Taceo. TR. Sed ecce quae ille inquit,

während *CD illun* (in *D* von dritter Hand *nc* über der zweiten Silbe) haben, ist wohl das *inquit* nur eine erklärende Glosse, die die ursprüngliche Lesart verdrängt hat; vielleicht lautete der Vers:

Taceó. : : Sed ecce quae ílle uaticinátus est.

Durch diese Herstellung wird allerdings der Schwerpunkt des Gleichnisses stark verrückt. Während früher das Hauptgewicht auf die Verschiedenheit des Schreibmateriales — in dem einen Falle *calami*, in dem andern auch *stili*, aber *ulmei* — gelegt wurde, tritt jetzt die Gleichartigkeit des erzielten Resultates in den Vordergrund. Ich verkenne nicht, dass das erstere Gleichniss eine derbere Komik aufweist, kann aber den Verdacht, den mir die wechselnde Stellung des *calamo* einflösst, nicht loswerden; dazu kommt, dass es mir wohl möglich erscheint das Wort *stilis*, wenn auch nicht in syntaktischer Hinsicht, so doch dem Sinne nach auch zum Vordersatze des Gleichnisses zu beziehen. ‚Wie man Buchstaben in ein Buch einschreibt, so magst du deine Schrift auf meinem Rücken hinterlassen; mit Griffeln, versteht sich, aber mit solchen von Ulmenholz.‘ Die Möglichkeit der Guyet'schen Lesart ist damit natürlich nicht ausgeschlossen.

Somit bleiben noch die beiden Zeilen v. 543 und 543[a] übrig, von denen die erste mit Ausschluss der letzten drei Worte sich leicht als Senar gestalten lässt; den Rest und die folgende Zeile hat Ritschl gestrichen, A. Spengel dagegen (‚T. M. Plautus‘ S. 40) in metrische Form gebracht und unter Zustimmung von Kiessling (a. a. O.) als plautinisch erklärt. Ich denke, das sicherste Kennzeichen für die Unechtheit dieser Worte ist wohl das *de ea re*, das sich mit dem folgenden *umquam* nicht vertragen will. Dem Sclaven kommt es vor Allem darauf an, den Alten zu überzeugen, dass er überhaupt niemals mit dem Kuppler hinter dem Rücken seines Herrn verkehrt hat, und er bietet ihm an, er möge ihn, wenn er jemals (*umquam*, also nicht blos in dieser Affaire) etwas dergleichen gethan habe, nach Belieben mit Prügeln tractiren. Die Behauptung aber, mit der Spengel seine Lesart *inter nos conuĕnit* stützen will, nämlich dass *umquam* mit dem Präsens verbunden in der Umgangssprache, wie bei uns, das Futurum vertrete, muss erst bewiesen werden; denn die von Spengel beigebrachten Beispiele, von denen er überdies blos die Versnummer, nicht den Wortlaut angibt, passen keineswegs hieher. Von den Menaechmenversen 923:

Díc mihi hoc: solént tibi umquam óculi duri fíeri?

und 925:

Díc mihi en umquam íntestina tíbi crepant, quod séntias?

wird man dies ohne weitere Ausführung gelten lassen; Trin. v. 533:

> Neque úmquam quisquamst, quoíus ille agér fuit,

ist nur eine Umschreibung für *neque umquam quisquam fuit agri illius possessor;* endlich bedeutet Most. v. 164:

> — neque iam úmquam optigere póssum

neque umquam possum, wie Lorenz richtig bemerkt, nichts Anderes als ‚ich bin nicht mehr im Stande'.

Somit werden wir v. 543[a] getrost als Interpolation streichen können; was aber die Worte *de istac re* betrifft, so brauchen sie das Schicksal ihrer Nachbarn nicht zu theilen. Sie scheinen mir eher ein versprengtes Bruchstück der jetzt verlorenen Antwort des Callipho zu sein und ich würde die ganze Stelle von v. 541 an ungefähr so schreiben:

> Qui me árgento interuórtant.
>
> [CALLIPHO].
>
> De istac ré, [Simo,]
> [Vix ést, quod metuas, crédo.][1]
>
> PSEVDVLVS.
>
> Quis me audácior
> Sit, si ístuc facinus aúdeam insaníssumum?
> Si súmus conpecti seu úmquam consilium íniimus:
> Quasi ín libello cónscribuntur lítterae,
> Stilís me totum usque úlmeis conscríbito.

Die Corruptel entstand dadurch, dass die vom Schreiber ausgelassene Antwort des Callipho an den Rand geschrieben wurde, und zwar des engen Raumes halber in mehrere Absätze vertheilt. So geschah es, dass das Wort *Simo* sich in v. 542 eindrängen konnte; die übrigen, noch leserlichen Worte wurden später, nachdem schon die Parallelstelle beigeschrieben war, dort untergebracht, wohin sie am besten zu passen schienen. Uebrigens ist die Stelle auch durch erklärende Glossen *(circumducant, dicere — facere, calamo)* stark verunstaltet worden.

---

[1] Oder *Vix est, quod metuas. Ain tu?,* wobei die letzten Worte als an Pseudulus gerichtet zu denken sind.

XIII.

Eine durch den Ausfall eines Verses entstandene Lücke glaube ich in derselben Scene, und zwar in den Versen 526 bis 530 entdeckt zu haben. Indem ich für das Uebrige auf den kritischen Anhang bei Lorenz verweise, wo die Bedenken Kiesling's über v. 530 treffend zurückgewiesen sind, beschränke ich mich auf den vorhergehenden Vers, der in der besten Handschrift *(B)* folgendermassen überliefert ist:

Ea circumducam lepidele nomen. S. quid ẽ.

Davon weichen *CD* insoferne ab, als sie *lepidule* und *SI.* (statt *S.*) haben; durch die letztere Variante ist festgestellt, dass im Archetypus von *BCD* gleichfalls *SI.* stand, was der Schreiber von *B* constant durch *S.* wiederzugeben pflegt. Die in alle Aufgaben aufgenommene Lesart *et quidem* stammt von Acidalius her; daneben gibt es noch eine Conjectur von Camerarius, der *SI.* als Personenbezeichnung fasste und *quid ẽ* in *quid est?* auflöste, was neuerdings Lorenz (im Anhange) unter Beibehaltung des *et* nach *lenonem* wieder in Vorschlag gebracht hat. Ich glaube, im Archetypus stand LEPIDELENONEMSIQVIDEM, was sich ganz gut beibehalten lässt, sobald man annimmt, dass die Fortsetzung des Bedingungssatzes mit dem nächsten Verse ausgefallen ist. Als Ueberlieferung von v. 529 dürfen wir demnach Folgendes aufstellen:

Ea cirumducam lepide lenonem: si quidem.

Man könnte diese Worte durch Umstellung in metrische Form bringen; wahrscheinlicher aber ist es, dass *lenonem* nur eine erklärende Glosse ist, welche die ursprüngliche Lesart verdrängt hat. Demnach würde ich folgende Schreibung der Stelle vorschlagen:

Ea círcumducam lépide istunc: pol sí quidem
*** * * * * ***
Effēctum hocedie réddam utrumque ad uésperum.

Ob in den ausgefallenen Worten Pseudulus sich auf die ‚maiorum uirtus' berufen oder seine Zuversicht auf die Hülfe der Götter ausgesprochen hat, ist jetzt nicht mehr zu entscheiden.

XIIII.

In derselben Scene steckt auch eine bisher unerkannt gebliebene Interpolation, die wenn irgend eine das Beiwort ‚pinguis' verdient. Sie ist in den Versen 484 ff. erhalten, die bei Ritschl so lauten:

SIMO.

Écquas uigintí minas
[Per súcophantiam átque per doctós dolos]
Paritás ut a med aúferas?

PSEVDVLVS.

Abs te aúferam?

SIMO.

Ita quás meo gnato dés, qui amicam líberet?
Fatére? dic.

PSEVDVLVS.

Καὶ τοῦτο ναί, καὶ τοῦτο ναί.

Wir wollen vorläufig, ohne auf die Textesgestaltung der Verse einzugehen, blos ihren Inhalt betrachten, der ja durch die verschiedenen Verbesserungsvorschläge keine wesentliche Aenderung erfährt. Ich kann mich nicht überreden, diese Verse in ihrem jetzigen Zusammenhange als plautinisch zu betrachten. Simo drückt v. 504 ff. seine feste Ueberzeugung aus, dass bei ihm nichts zu holen sei, und wird durch die kecke Versicherung des Sclaven, gerade von ihm wolle er das Geld bekommen, umsomehr aus der Fassung gebracht. Wo bleibt aber die ‚geniale Sicherheit', mit der Pseudulus seinem Herrn das *tu mi hercle argentum dabis* ‚entgegenschleudert' — was Lorenz S. 8 der Vorrede mit so warmen Worten zu schildern weiss — wo bleibt die ganze Wirkung dieser Worte auf Simo, wenn die Beiden schon vorher mit einander ‚conceptis uerbis' ausgemacht haben, dass Pseudulus dem Simo die zwanzig Minen abschwindeln solle? Denn auf das *fatere?* des Alten hat ja der Sclave mit καὶ τοῦτο ναί geantwortet. Wie demnach Lorenz a. a. O. unsere Stelle so interpretiren konnte: ‚ja er scheint sogar ausser sich zu gerathen vor Erstaunen und Entrüstung, als ihm Simo in's Gesicht sagt: „Du wolltest wohl mir die zwanzig Minen abschwindeln?"', vermag ich nicht einzusehen, da doch Pseudulus

seine Absichten auf den Säckel des Alten vielmehr ausdrücklich eingesteht.

Es genügt schon dies, um erkennen zu lassen, dass wir es hier mit einer Interpolation zu thun haben; aber es lassen sich noch andere, nicht minder schwer in's Gewicht fallende Gründe dafür vorbringen. Woher weiss denn Simo, dass sein hoffnungsvoller Sprössling gerade ihn um die zwanzig Minen betrügen will, und dass Pseudulus dieses Geschäft für seinen jungen Herrn auf sich genommen hat? Er kann doch nicht mehr wissen, als der allgemeine Stadtklatsch besagt und was er selbst v. 418 ff. dem Callipho mittheilt:

Ita núnc per urbem sólum sermoni ómnibust
Eum uélle amicam líberare et quaérere
Argéntum ad eam rem.

Und — selbst davon abgesehen — was soll die läppische Einrede des Pseudulus — als ob er nicht recht gehört hätte — bedeuten? Zur Gewissheit aber wird der Verdacht, den wir gegen jene Verse ausgesprochen haben, dadurch, dass sie sich in unmittelbarer Nachbarschaft einer offenkundigen Interpolation befinden; ich meine den eingeklammerten Vers, welcher in derselben Scene v. 527 wiederkehrt und, da er dort offenbar besser am Platze ist, an unserer Stelle mit Recht aus dem Texte entfernt worden ist. Also dürfen wir beide Interpolationen in eine einzige verschmelzen.

Da es nun einmal feststeht, dass der Interpolator das Material für sein Flickwerk aus derselben Scene geholt hat, so wird es wohl der Mühe werth sein nachzuforschen, ob er ausser dem von Ritschl gestrichenen Verse noch Anderes verwendet, was nicht durch einen glücklichen Zufall an beiden Stellen, der ursprünglichen und der interpolirten, zugleich erhalten geblieben ist. Aus v. 486 lassen sich die Worte des Pseudulus *Abs te ego auferam* (so die Handschriften), aus dem folgenden Verse die Simo's *Ita quas meo gnato des* als entbehrlich ausscheiden; beides passt sehr gut nach v. 508, wovon sich Jeder beim Durchlesen der folgenden Verse überzeugen kann:

PSEVDVLVS.

— tú mi hercle argentúm dabis.
Aps te équidem sumam.

SIMO.

Tu á me sumes?

PSEVDVLVS.

Strénue.

SIMO.

Ita quás meo gnato dés —

PSEVDVLVS.

Aps ted ego aúferam.

SIMO.

Exlídito mi hercle óculum, si dederó.

PSEVDVLVS.

Dabis.

Es ist ganz im Charakter Simo's, dass er, sobald er sich von seinem ersten Staunen[1] erholt hat, den Sclaven in ironischer Weise fragen will: ‚Wie, habe ich vielleicht nicht recht gehört? Meinst du wirklich jene bewussten zwanzig Minen oder ein anderes Geld?' Aber Pseudulus lässt ihn gar nicht zu Worte kommen, sondern fährt gleich mit seinem ‚Bekomme ich von Dir' darein, sobald er weiss, was Jener meint.

In den Worten, die nach Ausscheidung des Ungehörigen an unserer Stelle übrig bleiben, müssen wir den echten, ursprünglichen Kern erblicken, den der Interpolator umarbeitete und erweiterte. Die Worte *qui amicam liberet* können dabei ganz unberührt bleiben; ob die andere Vershälfte im Anschlusse an die von den Handschriften erhaltene Lesart in *Paritát ut auferát* umzuändern ist oder ob die ursprüngliche Lesart weiter abliegt (etwa *Meus quaérit filius*), muss unentschieden bleiben. Gewiss ist, dass Calidorus das Subject des Satzes ist. Wir schreiben also die Stelle folgendermassen:

Écquas uigintí minas
* * * qui amicam líberet?
Fatére? dic. e. q. s.

---

[1] Wobei er in sprachloser Verwirrung den Sclaven so ungläubig anschaut, dass dieser seine Versicherung wiederholt. Kiessling's Vorschlag v. 509 und 510 umzustellen (‚Rhein. Mus.' XXIII, S. 420) ist demnach als unbegründet zurückzuweisen.

XV.

Simo äussert v. 1096 dem Kuppler gegenüber seine Besorgniss, es könnte doch Pseudulus irgendwie im Spiele stecken, mit den Worten:

Vide módo, ne illic sit cóntechinatus quíppiam.

Darauf antwortet Ballio — ich setze die Worte nach der Lesart des Vetus Codex her, von dem die übrigen Handschriften nur in unwesentlichen Dingen abweichen — Folgendes:

Epistula atque imago me certum facit,
Qui illam quidem iam inszyonem ex urbe adduxit modo.

Dass der zweite Vers ein Glossem ist, und zwar eine zu *illic* — das man obendrein falsch verstand [1] — beigeschriebene Erklärung, hat Lorenz mit Recht behauptet; dass der Vers an dieser Stelle nicht passend ist, muss Jeder zugeben. Ob er nicht an einer andern Stelle einzufügen sei, darüber wird später zu handeln sein; für jetzt wollen wir die von Lorenz nach v. 1097 angenommene Lücke in's Auge fassen. Sollte sich dieselbe nicht ausfüllen lassen? Wie, wenn sich einige Zeilen vorher ein Vers fände, der, an seiner jetzigen Stelle überflüssig, gerade unsere Lücke auszufüllen im Stande wäre? Wer den Pseudulus in kritischer Hinsicht durchgearbeitet hat, erräth leicht, dass ich die vielbesprochenen Verse 1091 ff. meine, die in *B* so lauten:

S. Memini. B. emillius seruos huc ad me argentum attulit
Et eboh signatum simbolum. S. quid postea?
Qui inter me atque illum militem conuenerat.
B. Is e. q. s.

Wieder zeigt die mangelhafte Personenbezeichnung — was aus inneren Gründen schon von Anderen eingesehen worden ist — dass der dritte Vers nur eingeschoben ist. Setzen wir denselben nach v. 1097 ein und ändern *qui* — *conuenerat* in *quae* — *conuenerant*, so ist die Lücke auf das passendste ausgefüllt.

---

[1] Denn es kann ja wohl niemand Anderer damit gemeint sein als der von Beiden gefürchtete ‚Er', d. i. Pseudulus. Lorenz hat darüber nichts bemerkt.

Nun zurück zu jenen Worten, welche den von uns in seine ursprüngliche Stellung wieder eingesetzten Vers verdrängt haben. Sie für eine blosse Leser- oder Abschreiberglosse zu halten, verbietet der Rhythmus, der sich in der zweiten Hälfte des Satzes nicht verkennen lässt, ob man nun

´ ⏑ — ⏑ ín Sicyonem éx urbe abduxít modo

oder mit Beseitigung des Hiatus durch ‚ein der nur allzu zahlreichen Hausmittelchen' — ich wollte, wir hätten deren mehr —

ín Sicyonem ex úrbed abduxít modo

misst; abgesehen davon, dass *modo* für eine solche gewöhnliche Randnote denn doch ein zu kühner Ausdruck wäre. Vielmehr werden wir in ihnen eine Parallelstelle erkennen, die, wie es so häufig im Plautus der Fall ist, in den Text eingedrungen und dann an ihrer ursprünglichen Stelle gelöscht worden ist. Diese Stelle aber glaube ich für unseren Vers in der ohnedies lückenhaft überlieferten Partie v. 1205 gefunden zu haben, die ich mit Benützung von Ritschl's Supplementen in folgender Weise herstellen möchte:

Édepol hominem uérberonem Pseúdulum! ut docté dolum
Cómmentust; tantúmdem argenti, quántum miles débuit,
Dédit huic atque hominem éxorauit, múlierem qui abdúceret,
[Atque adeo memorare iussit serui mei nomen Suri,
Quoi se epistulam dedisse hic autumat cum sumbolo.
Apage nugator: quem iam hercle teneo manufestarium].
Nam íllam epistulam ípsus uerus Hárpax huc ad me áttulit,
Qui íllam [mulierem] ín Sicyonem ex úrbed abduxít modo.

Auf zwingende Gewissheit kann weder die Herstellung des letzten Verses, noch die der ganzen Stelle Anspruch erheben. Aber wozu — und das gilt von allen ähnlichen Versetzungen, die wir bisher vorgenommen haben — wozu sollen wir Verse, die nach Form und Inhalt nicht nur poetisch, sondern auch plautinisch sind, gänzlich verwerfen, wenn wir sie anderswo an passender Stelle unterbringen können, zumal da durch zahlreiche Beispiele feststeht, dass solche Vertauschungen wirklich stattgefunden haben? An unserer Stelle aber liegt ein deutlicher Fingerzeig für das Vorhandensein einer Lücke und für die Zulässigkeit der von uns vorgeschlagenen Ausfüllung in dem Mangel einer bestimmten Erklärung Ballio's darüber, dass die

Phoenicium schon aus dem Hause fortgebracht sei. Eine solche Erklärung zu erwarten sind wir berechtigt und sie darf nicht in der gelegentlich hingeworfenen Bemerkung des Kupplers v. 1198 gesucht werden, die dem Harpax schon wegen der Erwähnung des Pseudulus unverständlich sein muss und die er auch nicht weiter beachtet.

XVI.

Merc. v. 654 ff. sagt Eutychus, der den Charinus um jeden Preis von seinem Entschlusse, die Stadt zu verlassen, abzubringen sucht, unter Anderem auch dies:

Cédo, si hac urbe abís, amorem te híc relicturúm putas?
Sín fore ita sat ánimo acceptumst, pró certo incertúm si habes:
Quánto satiust rús abire te áliquo atque ibi te uíuere
Ádeo dum illiús cupiditas te átque amor missúm facit?

Ich habe die Stelle nach Ritschl's Schreibung hergesetzt, obwohl ich keineswegs in der Behandlung aller Verse mit ihm übereinstimme. Im letzten Verse hat A. Luchs (vgl. Bursian's ‚Jahresbericht' III, 1874—1875, S. 628) mit Recht die handschriftliche Lesart *illius té cupiditas* wiederhergestellt; mir scheint auch der Vers 655 in der Form, die ihm Ritschl gegeben, sehr bedenklich, da ich wenigstens nicht einzusehen vermag, worauf *incertum* sich beziehen soll. Der Sinn der ganzen Stelle ist so einfach wie möglich: ‚wenn du aber um deiner Liebe ledig zu werden schon durchaus fort willst, so gehe nicht gleich in die Fremde, sondern begib dich lieber auf's Land', ein Mittel, das in der Komödie bei ähnlichen Fällen mehr als einmal angewendet wird. Der Vers sieht aber auch in der handschriftlichen Ueberlieferung ganz anders aus; der Vetus Codex liest:

Si id fore ita sit animo acceptum est, certum id pro certo si habes,

wovon *C* und *D* nur darin abweichen, dass sie *forte ita sat* haben. Der von uns geforderte Gedanke: ‚wenn du schon fest entschlossen bist', ist in den überlieferten Worten zweimal enthalten, einerseits in *id pro certo si habes,* andererseits in *Si id fore ita sat animo acceptumst;* überflüssig ist nur das *certum,* das ich für eine zu *acceptum* beigeschriebene Erklärung halte.

Hier müssen wir uns eine kleine Abschweifung erlauben. Es wäre gerade nicht das erste Mal, dass diese Redensart in Gefahr war durch eine gleiche Glosse verdrängt zu werden. Ein hübsches Beispiel für denselben Fall — und nicht etwa aus alter oder mittelalterlicher, sondern aus neuer Zeit — bietet die kritische Geschichte der Mostellariaverse 224 ff.

Si tíbi sat acceptúmst fore tibi uíctum sempitérnum
Atque íllum amatorém tibi propriúm futurum in uíta,
Solí gerundum cénseo morem ét capiundas crínis.

Ich habe schon früher einmal [1] angedeutet, dass die von Bentley zum ersten Verse geäusserte Vermuthung, *hoc certum'st* für *acceptum'st* zu schreiben, verfehlt ist, da sie eine in den überlieferten Worten enthaltene Anspielung auf das römische Rechtswesen, wie sie so oft bei Plautus sich finden, beseitigt. Fast ganz dieselbe Vermuthung *(satis certum'st)* hat auch Bergk (im Halle'schen Vorlesungenverzeichnisse von 1858/59) in Vorschlag gebracht, und es steht zu vermuthen, dass dieselben Gründe, die er für seinen Vorschlag beibringt: ‚nam non agitur hic, quid isti mulieri placeat uel lubitum sit, sed qua spe uel fiducia nitatur', auch Bentley zu dieser Aenderung veranlasst haben. Lorenz (S. 231, Anm. *) seiner Ausgabe) weist zwar die Bergksch'sche Aenderung als nicht nothwendig zurück, bringt aber auffallender Weise zur Erklärung des Ausdruckes *acceptum est* weder dort noch in den erklärenden Anmerkungen etwas bei. Es wird demnach nicht überflüssig sein, die Bedeutung dieser Redensart hier zu erörtern. Dass sie von der acceptilatio hergenommen ist, unterliegt keinem Zweifel; doch ist dabei noch immer eine zweifache Erklärung möglich. Man könnte an die Verbuchung des zurückgezahlten Capitals durch den Gläubiger denken; denn wenn der Schuldner die Gewissheit hatte, dass der Empfang des Geldes vom Gläubiger quittirt war (acceptum rettulit), so konnte er wohl von sich sagen ‚mihi satis acceptum est me argentum reddidisse', und daraus konnte sich die allgemeinere Bedeutung ‚es steht fest' leicht entwickeln und auf andere Verhältnisse anwenden lassen. Eine zweite

---

[1] In der Anzeige der von Schroeder publicirten handschriftlichen Bemerkungen Bentley's zu Plautus, in der Zeitschrift für die österr. Gymnasien, Jahrg. 1881, Heft 1, S. 38.

Erklärung stützt sich auf die mit dem Empfange des Capitals und folglich mit der expensilatio des Gläubigers gleichzeitige acceptilatio des Schuldners. Ich kann mich hier auf die bekannte Controverse, ob diese acceptilatio zur Begründung der Obligation unumgänglich nothwendig war, oder ob die expensilatio des Gläubigers allein dazu hinreichte, nicht einlassen; aber so viel steht wenigstens fest[1], dass bei der Austragung des Processes die tabulae des Schuldners zur Erbringung des Beweises nicht entbehrt werden konnten, und in diesem Sinne konnte auch der Gläubiger nach erfolgter acceptilatio des Schuldners sagen: ‚mihi satis acceptum est illum mihi argentum debere atque redditurum esse.' Die erste Erklärungsweise würde mehr für ein Verhältniss passen, das ehemals bestanden hat, nunmehr aber gelöscht ist; da an beiden Plautusstellen mit *acceptum est* ein *fore* verbunden ist, trage ich kein Bedenken, die Redensart von der acceptilato des Schuldners herzuleiten.

Gegen die Streichung des *certum* im Mercatorverse wird demnach schwerlich etwas eingewendet werden können; und mit Einsetzung eines *que* nach *id* lässt sich der Vers so herstellen:

Sín fore ita sat ánimo acceptumst, ídque pro certó si habes.

Dass aber die ganze Stelle durch Glosseme entstellt ist, zeigt uns der folgende Vers, dessen Ueberlieferung in *B* diese ist:

Quanto te stat lustrus aliquo abire ibi esse et uiuere,

während *C satiust rus, D statiust rus* (es über iu) haben; man sieht, dass in *B* nur das *t* aus *forte* im vorhergehenden Verse in *satiust*

---

[1] Vor Allem durch den Anfang der Rede pro Q. Roscio comoedo, wo Cicero ausdrücklich erklärt, dass er sich des ihm zustehenden Rechtes die tabulae des Roscius als Beweismaterial zu benützen, begeben und gestatten wolle, dass der Beweis lediglich aus den tabulae des Gegners geführt werde. Dass die Uebereinstimmung zwischen der Buchführung des Schuldners und des Gläubigers die Hauptsache war, lehrt auch ein Vers derselben Mostellariascene, v. 304:

Béne igitur ratio áccepti atque expénsi inter nos cónuenit.

Lorenz hat auch zu diesem und den vorangehenden Versen kein Wort der Erklärung gegeben, während eine solche doch für die Leser gewiss eine wünschenswerthe Zugabe gewesen wäre. Sie ist auch schon gegeben worden, wenn auch nicht in unseren Plautusausgaben.

hineingerathen ist. Auch hier verräth sich *ibi esse* auf den ersten Blick als Interpolation. Die Ueberlieferung scheint auf folgende Gestalt des ursprünglichen Verses hinzudeuten:

Quánto te satiúst rus aliquo abíre atque ílli uiuere,

doch könnte man für *atque illi* auch *ibique* schreiben.

XVII.

Pers. v. 438 ff. lauten nach der ältesten Handschrift (*B*):

— fac sit mulier libera
Atque huc continuo adluce. DUR. Iam faxo hic erit
Non ercle, quoi nunc hoc dem spectandum scio.
Fortasse metuis in manum concredere.
Mirum quin cicius iam a foro argentarii
Abeunt quam in cursu rotula circumuortetur:
Abii stracta uorsis angiportis ad forum.

Dass v. 442 f. als eine Dittographie zu v. 435 f. zu streichen sind, ist seit Ritschl allgemein anerkannt; genauer betrachtet ist eigentlich blos v. 443 eine Parallelbearbeitung zu v. 436; der vorausgehende Vers (442) besteht nur aus Fragmenten der drei Verse 433—435. Aber nicht minder verdächtig scheinen mir die beiden vorhergehenden Verse 440 f., für deren Entfernung die gewichtigsten inneren und äusseren Gründe sprechen. Schon die fehlende Personenbezeichnung muss Verdacht erwecken; noch mehr aber die Ueberlieferung des Decurtatus und Ursinianus, in welchen die Verse 441 bis 443 in folgender Gestalt erscheinen:

Fortasse metuis iam a foro argentarii abeunt quam in cursu rotula
Circumuortitur abi e. q. s.,

woraus klar erhellt, dass diese Verse im Archetypus an den Rand geschrieben waren. Auch kann nicht geläugnet werden, dass nach Entfernung der von uns beanstandeten Verse die Worte *Iam faxo hic erit* und *Abi istac trauorsis* (so nach Lambin) *angiportis* sehr gut zusammenpassen. Aber auch der Inhalt der beiden Verse ist von der Art, dass sie hier nicht an

der richtigen Stelle sein können. Die gewöhnliche, so viel ich weiss, von Taubmann herrührende Erklärung, dass der Kuppler in Verlegenheit sei, welchem Wechsler er das Geld zur Prüfung der Echtheit übergeben solle, ist unhaltbar, da ein solches Moment in der Handlung ganz überflüssig ist und am allerwenigsten eine so breite Ausführung erträgt; die Uebersetzung von Rapp:

Wem nun vergönn' ich diese Augenweide hier?
Du bist in Noth, wem du das Geld vertrauen sollst —

ist unverständlich. Der Sinn des Verses ist ein ganz anderer. *Concredere aliquid alicui* heisst Jemandem eine Sache anvertrauen, die man zur Zeit wieder in unveränderter Gestalt zurückerhält, kann also von dem Verhältnisse des Gläubigers zum Schuldner nicht gesagt werden; *in manum* aber ist hier nicht eine blosse Verstärkung des Ausdruckes (sonst müsste es wohl *in manus* heissen), sondern bedeutet wörtlich die ‚manus', unter der man in republikanischer Zeit die rechtliche Gewalt des pater familias über die in seiner potestas stehenden freigeborenen Frauen verstand.[1] Demnach kann der Vers sich nur auf eine Freie beziehen, die auf einige Zeit in die manus eines Andern übergehen und dann von diesem wieder dem Vater zurückgegeben werden soll; und das kann doch nur die Tochter des Parasiten Saturio sein. Die Stelle aber, an welche unsere Verse gehören, muss wohl in der Scene zu suchen sein, in der Toxilus den Parasiten überredet, ihm seine Tochter behufs Ueberlistung des Kupplers auf wenige Augenblicke zu überlassen.

In der That findet sich dafür ein Anhaltspunkt in den Versen 127 ff., wo Toxilus mit Saturio in folgender Weise unterhandelt:

Iam nólo argentum: fíliam utendám tuam
Mihi dá.

SATVRIO.

Numquam edepol quoíquam etiam utendám dedi.

TOXILVS.

Non ád istuc quod tu insímulas.

---

[1] Vgl. namentlich Liv. XXXIV, 3, 11 und 7, 11.

SATVRIO.

Quid eam uís?

TOXILVS.

Scies:

Quia fórma lepida et líberalist.

SATVRIO.

Rés itast.

TOXILVS.

Hic léno neque te nóuit neque gnatám tuam?

SATVRIO.

Me ut quísquam norit, nísi ille qui praebét cibum.

TOXILVS.

Si itást, hoc tu mihi réperire argentúm potes.

SATVRIO.

Cupio hércle.

TOXILVS.

Tum tu mé sine illam uéndere.

SATVRIO.

Tun íllam uendas?

TOXILVS.

Ímmo alium adlegáuero
Qui uéndat, qui esse sé peregrinum praedicet.
* * * * * *
Sicút istic leno hau dúm sex mensis Mégaribus
Huc ést quom commigrauit e. q. s.

Mit Recht hat Ritschl, dessen Textesrecension ich beibehalten habe, eine Lücke nach v. 136 angenommen, ohne jedoch die Behandlung der Stelle damit zum Abschlusse gebracht zu haben. Denn mir scheint es sicher, dass v. 131 f. von ihrer Stelle weg in diese Lücke gesetzt werden müssen, da nicht nur das *si itast* am Anfange von v. 133 einen sehr passenden Anschluss an *Res itast* im v. 130 erhält, sondern auch die Entwicklung der Scene eine viel straffere wird. Dadurch wird aber die Lücke nicht ausgefüllt; es fehlt noch die Zusicherung Toxilus', dass der Parasit selbst seine Tochter in Freiheit setzen werde, sowie dass es der Kuppler sei, dem sie verkauft werden solle. Endlich muss der Parasit noch eine bedenkliche Einwendung gemacht haben, die Toxilus mit der Bemer-

kung erwidert, dass der leno, als erst kürzlich eingewandert, ihn ja gar nicht kennen könne, denn in den nächsten Worten zeigt sich bei Jenem schon ein bedenkliches Schwanken zwischen seiner Vaterpflicht und der lockenden Aussicht auf die vollen Schüsseln im Hause des Toxilus. Mit Zuhilfenahme der beiden von uns an der obigen Stelle ausgeschiedenen Verse lässt sich der ganze Passus von v. 130 an in folgender Weise restauriren:

Quia fórma lepida et líberalist.

SATVRIO.

Rés itast.

TOXILVS.

Si itást, hoc tu mihi réperire argentúm potes.

SATVRIO.

Cupio hércle.

TOXILVS.

Tum tu mé sine illam uéndere.

SATVRIO.

Tun' íllam uendas?

TOXILVS.

Ímmo alium adlegáuero,
Qui uéndat, qui esse sé peregrinum praédicet;
[Tunc tu ipse rursus liberabis filiam].

SATVRIO.

Non hércle, quoi nunc hóc dem spectandúm scio.

TOXILVS.

Fortásse metuis ín manum [eam] concrédere?
[Nullumst periclum. sed iam hoc unum dic mihi:]
Hic léno neque te nóuit neque gnatám tuam?

SATVRIO.

Me ut quísquam norit, nísi ille qui praebét cibum.

Von diesem Verse an beginnt wieder eine Lücke, in der eine Bemerkung des Toxilus, wie ‚diesem also wollen wir deine Tochter zum Scheine verkaufen und ihm sie wieder abnehmen; Alles wird auf's Beste gelingen, da der leno hier noch fremd ist' gestanden haben muss. Eine abschliessende Herstellung von v. 138 zu geben, halte ich für unmöglich, da uns durch den Ausfall der vorhergehenden Verse der sichere Boden für eine

solche entzogen ist. Es ist nicht unmöglich, dass dieser Vers in seiner jetzigen Gestalt:

Sicut istic leno nondum sex mensis Megaribus

auch Bruchstücke aus den vorhergehenden Versen enthält. Die Ueberlieferung von Most. v. 726 (s. oben S. 638), wo *simul* wie ein übergeschriebenes Wort aussieht, aber offenbar in den vorhergehenden Vers gehört, zeigt — um nur ein Beispiel zu erwähnen — deutlich genug, wie die Worte, welche die Schreiber beim Copiren unleserlicher Stellen zu entziffern vermochten, nicht immer an der richtigen Stelle blieben.

XVIII.

Mil. v. 99 ff. sind in folgender Gestalt überliefert:

Erat erus Athenis mihi adulescens optumus
Is amabat meretricem matre Athenis Atticis,
Et illa illum contra, qui est amor cultu optumus,
Is publice legatus Naupactum fuit e. q. s.

Dass der zweite Vers corrupt ist, zeigt das Metrum: dass der Sitz der Corruptel in *matre* zu suchen sei, die gegenwärtig allgemein anerkannte Sinnlosigkeit des Wortes. Ueber den bei der Herstellung einzuschlagenden Weg gehen die Ansichten allerdings sehr auseinander. Ritschl schrieb *altam*, Wagner *ortam*; Andere vermutheten, dass in *matre* ein Adverbium stecke, wie Scioppius, der *arte*, Bergk, der *misere* (mit Aenderung des *amabat* in *amat*, was auch Bentley in seinem Handexemplare, ohne jedoch *matre* anzutasten, sich anmerkte) hergestellt wissen wollte. Anders griffen die beiden Erklärer des Stückes die Sache an; Lorenz schrieb *patre et matre Atticis*, Brix — vermuthlich um die Wiederholung des *Athenis* in zwei aufeinander folgenden Versen nicht unmotivirt zu lassen — *itidem A. A.* Aber diese Wiederholung ist nicht das Einzige, was an unserer Stelle missfällt; die ganze Verbindung der einzelnen Sätze untereinander ist eine merkwürdig zerhackte, wozu namentlich das doppelte *is*, mit dem jedesmal ein neuer Vers und ein neuer Satz anhebt, beiträgt. Wenn es nun fest-

steht, dass der Mailänder Palimpsest zwischen v. 74 und 147 auf dem jetzt verlorenen innersten Blatte des 45. Quaternios um zwei Verse mehr hatte als die palatinischen Handschriften, so wird es das Natürlichste sein anzunehmen, dass die Stelle in einem Vorgänger der Palatini unleserlich geworden war, und dass der Abschreiber die zwei Buchstaben, die er in der undeutlichen Stelle zu entziffern vermochte, nämlich IS, vor den nächsten Vers schrieb. Ich würde also folgende Fassung der Verse 99 ff. vorschlagen:

Erat érus Athenis míhi adulescens óptumus:
* * is * * * *
Meretrícem amabat nátam Athenis Átticis.

Denn das Imperfectum kann hier (zwischen *erat* und *legatus fuit*) nicht entbehrt werden; jenes MATRE konnte aber sehr leicht aus GNATAM entstehen.

In dem ausgefallenen Verse muss Palaestrio noch ein Bischen das Lob seines ehemaligen Herrn gesungen haben. Es wäre auch denkbar, dass an unserer Stelle zwei Verse ausgefallen sind, und dass *nam* im Verse 97, vor dem Ritschl eine Lücke angenommen hat, nur aus *neque* verderbt ist. Indess lässt sich bei dem Umstande, dass der uns vorliegende Prolog auch an anderen Stellen Kürzungen erfahren hat, eine sichere Entscheidung darüber nicht fällen.

XVIIII.

Ich habe in meiner Recension der Bentley'schen Randnoten zu Plautus die Formen *fexti* und *fexe*, die Bentley in mehreren Versen durch Conjectur herstellen wollte, ‚unbelegbar' und ‚unmöglich' genannt. Wenn ich dabei nicht erwähnte, dass diese Formen nicht nur an Bentley selbst — zu Ter. Eun. 463 —, sondern auch an anderen Forschern, deren Namen in plautinischen Kreisen den besten Klang haben, wie Ribbeck, Fleckeisen, H. A. Koch, Vertheidiger gefunden haben, so geschah dies nicht etwa deswegen, weil ich eine Widerlegung für unnöthig hielt, sondern weil ich bei Abfassung jenes Referates es mir zum Grundsatz gemacht hatte, jede eindringendere Discussion von Einzelfragen zu vermeiden. Die Un-

möglichkeit jener Formen zu erweisen, muss freilich einer umfassenderen Untersuchung über die Gesetze der lateinischen Perfectbildung einerseits und der Synkope bei Plautus andererseits vorbehalten bleiben; einstweilen will ich hier blos das zweite Epitheton rechtfertigen. Und das glaube ich nicht besser bewerkstelligen zu können als durch den Nachweis, dass alle bis jetzt für die Existenz jener synkopirten Formen in's Feld geführten Beweisstellen — mit Ausnahme einer einzigen, der kein entscheidendes Gewicht zukommt — eine so unsichere Ueberlieferung haben, dass die Einführung besagter Formen nirgends absolut nothwendig erscheint. Um zuerst die Terenzstellen abzuthun, so ist es bekannt, dass der Vers Eun. 463 im Bembinus in folgender unverfänglicher Gestalt überliefert ist:

Bene fécisti: hodie itúra. : : Quo? : : Quid hunc nón uides?

Das *pol* nach *Bene*, auf das Bentley sein *fexti* stützte, ist nur durch die zweite Handschriftenclasse bezeugt. Ebenso kennt der Bembinus v. 513 desselben Stückes

Ait rém diuinam fécisse et rem sériam

das *se*, welches die anderen Handschriften nach *fecisse* (offenbar in Folge einer Dittographie) einschieben, nicht. Phorm. v. 724 schreibt man in den Ausgaben nach einer Conjectur Guyet's folgenden Vers:

Non sátis est tuom te officium fecisse, íd si non fama ádprobat.

Hier haben allerdings alle Handschriften *si non id*. Aber Calliopius las, wenn man den Zeugen *B C F P E* trauen darf, den Vers so:

Non sát tuom (te) officiúm fecisse, sí non id fama ádprobat,

und wenn man bei der Lesart von *A D* bleiben will, warum misst man nicht lieber (was ich für das Richtige halte):

Non sátist tuom te officiúm fecisse e. q. s.?

Von den hieher gehörenden Plautusstellen ist zunächst zu eliminiren Epid. v. 337, den Götz nach der Lesart des Cod. Britannicus so schreibt:

Fecísti iam officiúm tuom, me meúm nunc facere opórtet.

Der Vetus Codex schiebt *tu* vor *tuom* ein; auch bei dieser Lesart ist die Scansion *Fecisti iam officiúm tu túom* möglich, ohne dass man ein *Fexti* anzunehmen braucht. Schwieriger steht die Sache bei Mil. 456, den Ritschl so gestaltet hat:

Écce omitto. : : At ego ábeo omissa. : : Múliebri fecít fide.

Fecisti haben *CD* und *B* von zweiter Hand (die ausserdem *muliebrē* und *fidē* schreibt); aber die erste Hand von *B* hat *feci* überliefert. Die Lesart *fecit* entbehrt also nicht ganz der Stütze durch die handschriftliche Ueberlieferung. Was den Sinn betrifft, ist sie entschieden vorzuziehen; denn Sceledrus schreit die drei Worte nicht der wegflüchtenden Philocomasium nach, sondern bleibt, starr und stumm vor Entsetzen, noch eine Weile mit offenem Munde stehen, bis er endlich, zu Palaestrio gewendet, die Worte hervorbringt: *Muliebri fecit fide.* Was endlich den Menaechmenvers 668 betrifft, so gesteht Koch selbst ein, dass die überlieferten Worte *sese fecisse* die Aenderung *se fecisse* ebenso wahrscheinlich erscheinen lassen als das von ihm vorgeschlagene *sese fexe.*

XX.

Eine grobe, handgreifliche Interpolation steckt in der Rede, die Periplecomenus dem Sceledrus hält, Pseud. v. 501 ff., wo er die Gründe, derentwegen Sceledrus die uirga und den stimulus verdient hat, aufzählt:

Quod méas confregisti ímbrices et tégulas,
Ibi dúm condignam té sectaris símiam:
Quodque índe inspectauísti meum aput me hóspitem,
Ampléxam amicam quam ósculabatúr suam:
Quod cóncubinam erílem insimulare aúsus es
Probrí pudicam méque summi flágiti:
Tum quód tractauisti hóspitam ante aedís meas:
Nisi míhi supplicium e. q. s.

Das Gefühl, dass die beiden Zeilen v. 508 und 509 den natürlichen Uebergang der Rede vom hospes zur hospita zerreissen, wird jeder beim Durchlesen der Stelle empfinden. Sie sind aber an unserer Stelle nicht blos lästig, sondern in der That unmöglich; denn Periplecomenus kann doch kein

Interesse daran haben die Tugend und Züchtigkeit der Maitresse des Soldaten zu verfechten, am allerwenigsten dem argwöhnischen Sceledrus gegenüber, dem vielmehr vor Allem die Ueberzeugung beigebracht werden muss, dass zwischen den beiden Nachbarhäusern nicht der geringste Verkehr stattfindet. Darum fährt auch Periplecomenus so gewaltig auf den Sclaven los, sagt ihm in's Gesicht, dass im Nachbarhause eine heillose Soldatenwirthschaft herrsche — und nun soll er fast in demselben Athem ihn mit Strafe dafür bedrohen, dass er die Ehre der ‚concubina erilis' anzutasten gewagt? Das hiesse doch nur die Aufmerksamkeit des Sceledrus muthwilliger Weise wachrufen. Wenn wir einige Verse weiter lesen, so finden wir, dass bei der Auseinandersetzung über das Verhältniss zwischen den benachbarten Häusern Periplecomenus sich einzig gegen die Anschuldigung wehrt, seinem Nachbar wissentlich ein Unrecht angethan zu haben (558—560), während über die ‚pudicitia' der Philocomasium kein Wort verloren wird.

Nicht ohne Bedeutung scheint es mir zu sein, dass v. 508 in *B* und *D* nicht mit *Quod*, sondern mit *Quodque* anhebt. Daraus lässt sich schliessen, dass die beiden Verse ursprünglich am Rande standen, erst später an ihre jetzige Stelle gebracht und dann — ohne Rücksicht auf das Metrum — mit dem Vorausgehenden verknüpft wurden.

XXI.

Dass die kleine Rede, die Palaestrio am Anfange des dritten Actes hält, interpolirt sei, ist bereits von mehreren Seiten bemerkt worden. Die Verse 596—607, auf die es hier ankommt, lauten — nach Beseitigung einiger Fehler, die für unsere Zwecke keine Bedeutung haben — in den Handschriften folgendermassen:

596 Cóhibete intra límen etiam uós parumper Pleúsicles.
Sínite me prius próspectare, ne úspiam insidiaé sient,
Cóncilium quod habére uolumus, nam ópus est nunc tutó loco,
Únde inimicus né quis nostri spólia capiat cónsili.
602 Nám bene consultum ínconsultumst, si íd inimicis úsuist,
603 Néque potest, quin, sí inimicis úsuist, obsít tibi

600 Nám bene consultúm consilium súrrupitur saepíssume
601 Sí minus cum cura aút cautela lócus loquendi léctus est.
604 Quíppe si rescíuerint[1] inimíci consiliúm tuum,
605 Tuópte tibi consílio occludunt línguam et constringúnt manum,
Átque eadem, quae illís uoluisti fácere *tu*, faciúnt tibi.

Ritschl hatte anfangs die Verse 600 und 601 nach dem Vorgange von Pylades und Acidalius vor v. 602 gestellt; später strich er sie ganz, wie schon vor ihm Weise gethan hatte. Seinem Beispiele sind die beiden deutschen Herausgeber gefolgt, von denen Lorenz die beiden Verse aus dem Text entfernt hat, während Brix sie in Klammern setzt, ausserdem aber die schon gestrichenen Verse noch zur Transposition vor v. 602 verurtheilt — eine, wie mich dünkt, allzu complicirte Annahme. Ribbeck will überdies noch v. 603 als interpolirt streichen. Nach meiner Ueberzeugung liegt hier keine Interpolation, sondern eine Dittographie vor, die sich durch das doppelte, dem Zusammenhange zuwiderlaufende *Nam* (in v. 600 und 602) verräth, sowie sich die im vorigen Abschnitte behandelte Interpolation durch das anknüpfende *Quodque* verrathen hatte. Als Ausgangspunkt der beiden Parallelbearbeitungen ist v. 597 zu betrachten; die erste bestehend aus v. 598, 600 und 601 führt den Gedanken aus, dass man in der Wahl des Ortes vorsichtig sein müsse:

— ne úspiam insidiaé sient,
Cóncilium quod habére uolumus; nam ópus est nunc tutó loco.
Nám bene consultúm consilium súrrupitur saepíssume,
Sí minus cum cura aút cautela lócus loquendi léctus est.

Das störende *nam* im zweiten Verse wird auch durch das Zeugniss des Ambrosianus verdächtigt, in dem — nach Ritschl — für die Worte *nam opus est nunc* nicht der nöthige Raum vorhanden ist; wir dürfen also getrost schreiben *núnc opus est tutó loco.* Die zweite Bearbeitung legt das Hauptgewicht darauf, dass man sich hüten müsse, durch Unvorsichtigkeit den Nutzen der Berathschlagung den Feinden in die Hände zu spielen und sich selbst so Schaden zu bereiten:

---

[1] So nach der neuerdings eruirten Lesart des Ambrosianus (vgl. ‚Litt. Centralblatt' 1881, Sp. 58) auf die Camerarius schon früher durch Conjectur verfallen war.

— ne úspiam insidiaé sient,
Únde inimicus né quis nostri spólia capiat cónsili.
Nám bene consultum ínconsultumst, si íd inimicis úsuist;
Néque potest, quin, sí inimicis úsuist, obsít tibi.

Die beiden letzten Verse enthalten das, was v. 604 ff. breiter ausgeführt wird, bereits in zusammengedrängter Form; daraus ist leicht zu ersehen, dass die folgenden Verse zur ersten Bearbeitung gehören. Wenn auf diese Weise die erste Bearbeitung gerade doppelt so umfangreich erscheint als die zweite, so liegt die Schuld für dieses Missverhältniss wahrscheinlich nur an der Ueberlieferung der palatinischen Handschriften. Denn nach Geppert's Berichte (‚Plaut. Stud.' II, S. 32) hatte der Ambrosianus zwischen v. 600 und 601 noch zwei Verse erhalten, von deren Inhalt jedoch nichts entziffert werden konnte. Wir haben gute Gründe, diese Nachricht mit gebührender Reserve aufzunehmen; sollte es sich aber bestätigen, dass der Ambrosianus hier einen Zuwachs an Versen bietet, so darf man wohl vermuthen, dass er der zweiten und nicht der ersten Bearbeitung zu Gute kommen würde.

Ob Geppert unter dem ‚Parallelismus', der nach seiner Ansicht an unserer Stelle vorliegt, eine Dittographie meint, ist mir nicht klar.

XXII.

Zu Andria IV, 1, 57 hatte Bentley v. 700 f. des Miles so emendirt gegeben:

si ístam semel amíseris,
Líbertatem, hau fácile eundem rúrsus restitués locum.

Die Conjecturen zum zweiten Verse mag man bei Brix im Anhange nachsehen; uns beschäftigt hier nur der erste, der in den palatinischen Handschriften folgende Fassung zeigt:

Di tibi propitii sunt hercle: nam si istam semel amiseris.

Wie Bentley die erste Vershälfte gestaltet wissen wollte, können wir jetzt aus seinem Pareusexemplare ersehen; er stellte nämlich *hercle* nach *nam* um, und diese Umstellung wird durch den Ambrosianus bestätigt. Zwar differiren die Angaben über denselben nicht unerheblich; Ritschl gibt an, dass zwischen *pro-*

pitii und *si istam semel* auf drei unleserliche Buchstaben (die wie CAR aussehen) .... RCLE folge, während Geppert ganz deutlich PROPITINAM KERCLE zu lesen glaubte und demzufolge den Vers genau so wie Bentley herstellen wollte. Sicher ist nur, dass der Ambrosianus *nam* nicht hinter *hercle* hat, wie die Palatini, und auch mir erscheint die von Bentley empfohlene Umstellung unzweifelhaft richtig, wenn auch nicht vollkommen genügend zur Wiederherstellung des Verses. Denn der Satz ,*Di tibi propitii sunt*' hat einmal — mit oder ohne *hercle* — keinen passenden Sinn, wie schon Bugge bemerkt hat; doch weicht er wohl von der Ueberlieferung zu weit ab, wenn er den Gedanken ,Du bist ein kluger Mann' dadurch hineinbringen will, dass er *Tu tibi prospicis caute* vorschlägt. Das Richtige liegt viel näher; es ist antiker Denkweise ganz angemessen, wenn Palaestrio auf die Rede des Periplecomenus, der das Glück des Junggesellenstandes preist, mit dem Wunsche antwortet ,Die Götter mögen Dir auch den fortwährenden Genuss dieses Glückes zu Theil werden lassen' und so die Ueberhebung des Anderen durch fromme Ergebung in den Willen der Himmlischen wieder gut zu machen sucht. Um diesen Sinn zu erreichen, brauchen wir blos die Bentley'sche Conjectur mit der Lesart des Codex Lipsiensis zu verbinden und den Vers so zu schreiben:

> Dí tibi propitií s i n t: nam hercle si ístam semel amíseris
> Líbertatem e. q. s.

XXIII.

Zum richtigen Verständnisse der Verse 1343—1345 des Miles hat Lorenz den Schlüssel gegeben in der Anmerkung zu v. 1332 seiner Ausgabe, wo er sehr treffend bemerkt: ,Hier erwacht ,sie' — aus ihrer fingirten Ohnmacht — ,und weiss sich gleich vortrefflich so zu stellen, als sei sie noch halb betäubt vor Schmerz und zugleich entsetzt darüber, sich in den Armen eines Fremden zu befinden. Nicht so ganz der unerfahrene Pleusicles, der .... wiederum zur Unzeit recht zärtlich wird.' Weniger befriedigend ist die von Lorenz aus Ritschl's Ausgabe herübergenommene Textesgestaltung, welche — abgesehen von

der von Lorenz versuchten Versumstellung — aus den drei in den palatinischen Handschriften überlieferten Verszeilen

Quom abs te abeam. PY. fer equo animo. PA. scio ego quid doleat mihi.
PH. Sed quid hoc queris quid uideo lux salue
PL. Iam resipisti. PH. obsecro quem amplexa sum

zwei macht. Mit Recht ist Brix wieder auf den von Ritschl in die Anmerkungen verwiesenen Vorschlag des Acidalius, die beiden letzten Zeilen durch Einschaltung zu Septenaren zu ergänzen, zurückgegangen. Dass im zweiten dieser Verse *Philocomasium* vor dem gleichlautenden Personennamen ausgefallen ist, scheint mir zweifellos; warum sollen wir also nicht auch den Schluss des vorhergehenden Verses durch ein angehängtes *Pleusicles* wiederherstellen, anstatt mit Acidalius *candida* hinzuzufügen? Wir gewinnen dadurch noch einen feinen Zug zur Charakteristik der Philocomasium: sie treibt den Uebermuth so weit, dass sie ihren für das Ohr des Miles berechneten Ausruf *o lux salue* durch ein mit leiserer Stimme hinzugefügtes *Pleusicles* zugleich zur Begrüssung ihres Liebhabers verwendet. Aber der ehrliche Pleusicles ist in solchen Künsten nicht recht zu Hause und wäre auf dem besten Wege dem Miles Alles zu verrathen, wenn nicht Palaestrio auch hier wieder als Retter dazwischenträte.

XXIIII.

Langen behauptet in seinen ‚Beiträgen‘ S. 3 ff., dass dort, wo auf das Erscheinen oder Weggehen einer Person auf der Bühne aufmerksam gemacht wird, stets die ‚volleren‘ Formen *eccum, eccam* etc. angewendet werden, niemals aber *ecce*. Derselbe Vorwurf, der sich gegen so manche Partien des Langen'schen Buches erheben lässt, nämlich dass der Gesichtskreis, unter dem sein Verfasser die Erscheinungen des Sprachgebrauches bei Plautus betrachtet, ein zu beschränkter sei, trifft auch die eben erwähnte, wie mich dünkt, allzu subtile Unterscheidung. Denn *eccum* kann doch nur aus *ecce eum* entstanden sein; das beweisen die Beispiele, wie *sed eccum ipse optume*

aduenit, was doch nichts Anderes ist, als *sed — ecce eum! — ipse optume aduenit,* oder *sed eccum video,* was in *sed — ecce! — eum uideo* aufzulösen ist, und ausserdem beweist es auch das Metrum. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Versen wird durch die Auflösung der contrahirten Formen vom Hiatus befreit; ich führe nur diejenigen Stellen an, für welche die handschriftliche Grundlage einigermassen gesichert ist:

Pseud. v. 410:

Erum — écc[e e]um — uideo húc Simonem uná simul

Most. v. 686:

Euge, óptume — ecc[e e]um — aédium dominús foras

Men. v. 567:

Atque édepol — ecc[e e]um — óptime reuórtitur

ib. v. 898:

Atque écc[e e]um ipsum hominem. :: Ópseruemus quám rem agat

Amph. v. 897:

Et — écc[e — e]um uideó, qui me miseram árguit

Casina v. III, 2, 6:

Séd ecc[e e]um! egreditúr, senati cólumen, praesidiúm popli

ib. III, 3, 11:

Sed uxórem ante aedis écc[e e]am. ei miseró mihi.

Truc. II, 2, 65:

Núnc ad eram reuidébo. sed ecc[e e]um; ódium progreditúr meum.

Mit dem *eum* ist Diniarchus gemeint.

Man wird also bei der Beseitigung der Stellen, an denen sich *ecce* im Widerspruch mit der von Langen aufgestellten Regel befindet (er selbst zählt deren fünf auf), etwas vorsichtig sein müssen; Langen selbst gesteht ein, dass er an einer Stelle, Poen. III, 1, 73:

Écce! opportune égrediuntur Mílphio una et uíllicus

das anstössige *Ecce* nicht wegzuschaffen wisse. An drei anderen Stellen ist es gleichgültig, ob man *ecce* an seiner Stelle belassen oder durch die zusammengesetzte Form ersetzen will; keines-

wegs aber an der fünften, Rud. v. 663, welcher Vers in den Handschriften so überliefert ist:

Séd ecce! ipsae huc égrediuntur tímidae e fano múlieres.

Aus den eben angeführten Stellen geht hervor, dass *ecce* als ein Ausruf gefasst werden muss, und bekanntlich entschuldigt das Ausrufungszeichen einen Hiatus. Wenn also an unserer Stelle zwischen *ecce* und *ipsae* ein Hiatus stattfindet, so ist das kein Beweis für eine fehlerhafte Ueberlieferung des Verses, sondern stimmt sehr gut zu unserer Ansicht über den Gebrauch von *eccum*.

Dasselbe Mittel lässt sich vielleicht auch zur Herstellung von Aul. v. IIII, 8, 12 anwenden, welchen Vers ich so schreiben möchte:

Attát ecce ipsum eum. íbo ut hoc condám domum.

Die Handschriften haben *eccum ipsum*.

XXV.

Most. v. 560 f. lauten bei Ritschl:

Set Phílolachetis éccum seruom Tránium,
Qui míhi nec faenus néc sortem argentí danunt.

Die Handschriften haben *seruom eccum*. Ich weiss nicht, ob sich schon Jemand die syntaktische Anknüpfung des zweiten Verses an den ersten klar zu machen versucht; ich wenigstens vermag nicht einzusehen, wie man an das singularische *Tranium* oder *Philolachetis* einen Relativsatz mit einer Mehrzahl von Subjecten folgen lassen kann; und die unerträgliche Härte der Verbindung wird auch durch die Annahme einer relativischen Coordination der beiden Sätze nicht im geringsten gemildert. Dass der erste Vers corrupt ist, zeigt der Hiatus zwischen *seruom* und *eccum*; dass der Fehler in *Tranium* steckt, die sonderbare Namensform, die sich höchstens als Deminutivum deuten liesse und schon deshalb im Munde des Wucherers unmöglich ist. Sollte hier nicht der Eigenname auf eine blosse Glosse zurückzuführen sein, die die letzten Worte des ursprünglichen Verses verdrängt hat? Etwa so:

Sed Phílolachetis séruom eccum. [Pereánt male],
Qui míhi e. q. s.

XXVI.

W. Teuffel hat im ‚Rhein. Mus.' XXX, S. 474 die Verse 562—568 des Trin. für eine Schauspielerinterpolation erklärt, ‚gemacht zu dem Zwecke, um die Rückkehr des Philto von der geheimen Unterredung, die er mit Stasimus gehalten hat, zu Lesbonicus und die Fortsetzung des Gespräches mit diesem zu vermitteln, auch wohl weil der Verfasser meinte, dass diese Rückkehr nicht erfolgen könne, ohne dass Lesbonicus nach dem Gegenstande der Unterredung sich erkundige. Letzterem aber hatte Plautus schon in v. 527 f. vorgebaut, indem dort Lesbonicus . . . . . seine Ueberzeugung ausspricht, dass das, was Stasimus mit Philto verhandle, ihm, dem Lesbonicus, keinen Schaden bringen werde. Er ist also vollkommen beruhigt' u. s. f. Auch ich bin der Ansicht, dass die Verse 562 bis 568 vieles Ungehörige enthalten, wenn ich gleich den von Teuffel eingeschlagenen Weg sie zu streichen, nicht für den richtigen halte, worüber ein andermal ausführlicher zu handeln sein wird. Namentlich aber scheint es mir verfehlt, bei der Hebung der Verderbniss von einem Verspaare auszugehen, das selbst die offenkundigste Interpolation ist. Um das zu erkennen, braucht man nur die beiden Verse 527 und 528 im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu betrachten; sie lauten bei Ritschl so:

Tum uínum, priusquam cóctumst, pendet pútidum.

LESBONICVS.

Consuádet homini, crédo. etsi sceléstus est,
At mi ínfidelis nón est.

STASIMVS.

Audi cétera.
Postíd frumenti quom álibi messes máxumast e. q. s.

Nicht zu übersehen ist, dass von den beiden Ausdrücken *Audi cetera* und *Postid* einer vollkommen überflüssig ist; auch dass in *B* die beiden Personenzeichen fehlen, muss auffallen. Vor Allem muss aber der Inhalt jener Verse Bedenken erregen. Lesbonicus kann ja nach den Aeusserungen, die Stasimus v. 512 ff. gemacht hat, nicht glauben, dass Jener den Philto

zur Annahme der Mitgift überreden wolle; ebenso unmöglich ist es, dass er, falls er den Inhalt der Unterredung wirklich erräth, seinen Sclaven *non infidelis* nennt. Die beiden Verse sind also nichts als blosse Worte, dem Lesbonicus in den Mund gelegt, damit er nicht die ganze Zeit während des Gespräches zwischen Philto und dem Sclaven stumm und unbeschäftigt auf der Bühne dastehe, haben also vermuthlich einen Schauspieler zum Verfasser.

Verzeichniss der besprochenen Stellen.

Nachträge.

S. 623. Wie ich nachträglich sehe, wird meine Herstellung von Men. v. 286 durch das in *B* vorgesetzte *CIL.* nur bestätigt. Denn dass dies keine Personenbezeichnung, sondern nur die an falsche Stelle gerathene Correctur

cill
des fehlerhaften *eccum (eccum)* ist, steht für mich ausser Zweifel.

S. 629, Anm. Die Fassung, in welche ich meine Bemerkung gekleidet, ist etwas ungenau; ich wollte blos die Möglichkeit einer sofortigen Besitzantretung hervorheben.

S. 637, Anm. Pseud. v. 569 heisst *modus*, sowie Stich. v. 717, Tonart, und zwar mit Rücksicht darauf, dass sich die neu auftretenden Personen meist mit einem Canticum einführen.

S. 660. Zu spät gewahre ich, dass Studemund von der fraglichen Partie in *A* (in den Jahrb. f. Philol. 113, S. 72) ein Apographon gegeben und darauf eine von der meinigen abweichende Herstellung des Schlusssatzes gegründet hat. So muss sich meine Recension selbst vertheidigen; doch darf ich nicht verschweigen, dass jenes unsichere FORIS am Schlusse der zweiten Zeile in *A* zu dem von mir ergänzten *ostium* nicht schlecht zu stimmen scheint.

S. 671. Es findet sich diese Construction (*neque umquam* und ähnliches) im Lateinischen nicht selten, so z. B. in Vergil's Aeneis II, 159: *teneor patriae nec legibus ullis*, wo auch die Uebersetzung durch *nicht mehr* die einzig richtige ist, während die Erklärer blos von einem verstärkten *nullus* sprechen.

XVI. SITZUNG VOM 22. JUNI 1881.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier übersendet eine von ihm verfasste Abhandlung: ‚Die letzten Zeiten des Reiches der Tsch'in' mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Sitzungsberichte.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie des Sciences et Lettres de Montpellier: Mémoires de la Section des Lettres. Tome VI, IV[e] Fascicule, Années 1878/79. Montpellier, 1880; 4⁰.

— des Inscriptions et Belles-Lettres: Comptes rendus des séances de l'année 1881; 4[e] Série, Tome IX. Bulletin de Janvier—Février—Mars. Paris, 1881; 8⁰.

— Royale de Copenhague: Oversigt. 1880. Nr. 3. Kjøbenhavn; 8⁰. — 1881. Nr. 1. Kjøbenhavn; 8⁰.

Akademija jugoslavenska znanosti i umjetnosti: Rad. Knjiga LV. U Zagrebu, 1881; 8⁰. — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika; obraduje D. Daničič. Dio I, zvezak 2 Besjeda-Bojat. U Zagrebu, 1881; 4⁰.

Archives des Missions scientifiques et littéraires. 3[e] Série, Tome VI, 2[e] et 3[e] livraison. Paris, 1880; 8⁰.

Bibliothèque de l'École des Chartes: Revue d'érudition. XLII. Année 1881, 2[e] livraison. Paris, 1881; 8⁰.

Fergusson, James, D. C. L., F. R. S., V. P. R. A. S. and James Burgess, F. R. G. S., M. R. A. S.: The Cave Temples of India. London, 1880; gr. 4⁰.

Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte: Zeitschrift. X. Band. Kiel, 1881; 8⁰. — Urkundensammlung. III. Band, 2. Theil. Fehmarn'sche Urkunden und Regesten. Kiel, 1880; 4⁰.

Harz-Verein für Geschichte und Alterthumskunde: Zeitschrift. XIII. Jahrgang 1880. Schlussheft. Wernigerode, 1881; 8⁰.

Istituto, R. di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze: Publicazioni. Sezione di Filosofia e Filologia. Vol. II, Dispensa 6ª. Firenze, 1880; 8⁰.

Jena, Universität: Akademische Schriften pro 1880. 63 Stücke 4⁰ und 8⁰.

Luxemburg, la ville de: Cartulaire ou Recueil des Documents politiques et administratifs de 1244 à 1795. Luxembourg, 1881; 8⁰.

Société des Antiquaires de Picardie: Mémoires. Tome IX. Amiens, 1880; 8⁰.

Verein, militär-wissenschaftlicher, in Wien: Organ. XXII. Band, 7. und 8. Heft. 1881. Wien; 8⁰.

Die letzten Zeiten des Reiches der Tsch'in.

Von

Dr. A. Pfizmaier,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Die vorliegende Abhandlung enthält Einzelnheiten über die Ereignisse, welche dem Sturze des Hauses Tsch'in, des letzten aus den Zeiten einer nahezu vierhundertjährigen Theilung Chinas, vorangingen oder mit demselben in Verbindung stehen und dient zugleich zur Ergänzung einiger in zwei früheren Abhandlungen über das nachfolgende Haus Sui gebrachten Nachrichten.

Die Quelle des hier Gelieferten ist das von 姚思廉 Yao-sse-lien zusammengestellte Buch der Tsch'in. Dasselbe, bereits von Yao-sse-lien's Vater, dem zu den Zeiten von Liang und Tsch'in mit dem Amte eines Geschichtschreibers bekleideten 姚察 Yao-tsch'ä, begonnen und theilweise dem Kaiser Wen von Sui (581—604) vorgelegt, wurde von Yao-sse-lien fortgesetzt und von dem im Anfange der Zeiten der Thang lebenden 魏徵 Wei-tsch'ing mit Zusätzen versehen.

Die Angaben über die in die Ereignisse eingreifenden Männer reichen gewöhnlich bis in frühere Zeiten zurück, wobei bisweilen mit Ausführlichkeit, bisweilen auch in Kürze vorgegangen wird. Letzteres beschränkt sich oft auf blosse Erwähnung, was in der Bearbeitung beibehalten wurde, indess für weitere Erklärungen die Geschichte der Zeitalter der Liang, Thsi und Wei übrig bleibt.

Schŏ-ling, König von Schi-hing.

叔陵 Schŏ-ling, König von 始興 Schi-hing, mit dem Jünglingsnamen 子嵩 Tse-sung, war der zweite Sohn des

Kaisers Kao-tsung[1] von Tsch'in. Er wurde in dem Zeitraume Tsch'ing-sching von Liang (552—554 n. Chr.), zur Zeit als Kao-tsung sich in Kiang-ling befand und Heerführer des geraden Söllers war, geboren. Als nach dem Falle Kiang-ling's Kao-tsung sich nach dem Lande zur Rechten des Gränzpasses begab, blieb Schö-ling in 穰城 Jang-tsch'ing zurück. Als Kao-tsung zurückkehrte, stellte er den späteren Vorgesetzten und Schö-ling als Geiseln.

Im dritten Jahre des Zeitraumes Thien-kia von Tsch'in (562 n. Chr.) folgte Schö-ling dem späteren Vorgesetzten und kehrte an den Hof zurück. Man setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises Khang-lŏ. Die Lehenstadt waren fünfhundert Thüren des Volkes.

Schö-ling war in seiner Jugend gewandt, verständig, rasch und stand in dem Rufe, gewaltthätig und unbeugsam zu sein. Im ersten Jahre des Zeitraumes Kuang-ta (567 n. Chr.) wurde er an der Stelle eines Anderen aufwartender Leibwächter von den Büchern der Mitte. Im zweiten Jahre desselben Zeitraumes austretend, wurde er ein das Abschnittsrohr in den Händen haltender allgemeiner Beaufsichtiger für die Sache der Kriegsheere von 江 Kiang-tscheu, Anführer der mittleren Leibwächter des Südens und stechender Vermerker von 江 Kiang-tscheu.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Thai-khien (569 n. Chr.) setzte man ihn in das Lehen eines Königs der Landschaft Schi-hing. Er sollte dem Könige Tschao-liĕ das Opfer darbringen. Man beförderte ihn weiter und übertrug ihm das Amt eines das Abschnittsrohr in den Händen haltenden allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere der drei Landstriche 江 Kiang, 郢 Ying und 晉 Tsin, sowie zum Anführer der Kriegsheere. Er blieb dabei stechender Vermerker wie früher.

Schö-ling war um diese Zeit sechzehn Jahre alt. Die Verwaltung ging von ihm selbst aus und keiner der Amtsgenossen und Gehilfen nahm an ihr Theil. Schö-ling war von Gemüthsart streng und schneidig, die Untergebenen der Abtheilung waren voll Furcht und Bangen. Die Söhne und Neffen der Fürsten, ferner die Befehlshaber und Aeltesten der erschöpften Kreise drängte er und hiess sie ihm huldigen.

[1] Kaiser Siuen von Tsch'in. Kao-tsung ist dessen Tempelname.

錢法成 Tsien-fă-tsch'ing, innerer Vermerker von Yü-tschang, begab sich in das Sammelhaus, trat vor und meldete sich zum Besuche. Er gesellte sofort seinen Sohn 季卿 Ki-khing hinzu. Man wollte diesen die Pferdestöcke zurechtstellen lassen. Ki-khing schämte sich und kam nicht zur rechten Zeit. Schö-liang gerieth in grossen Zorn. Er drang auf Fă-tsch'ing ein und beschimpfte ihn. Fă-tsch'ing, von Aerger und Unwillen erfüllt, erhängte sich. Auch diejenigen, welche sich nicht innerhalb seiner Abtheilung befanden, rief er zu Leistungen herbei, untersuchte und richtete sie. Wenn vornehme Männer des Hofes und niedere Angestellte Ungehorsam zeigten, machte er sofort auf falsche Weise an dem Hofe des Himmelssohnes von ihrem Verschulden Meldung und liess sie durch schwere Bestrafungen untergehen.

Plötzlich beförderte man ihn zum sogenannten Heerführer der Wolkenfahnen und gab ihm das Amt eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern hinzu. Im dritten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (571 n. Chr.) gab man ihm das Amt eines aufwartenden Mittleren hinzu. Im vierten Jahre desselben Zeitraumes versetzte man ihn zu dem Amte eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere der vier Landstriche 湘 Siang, 衡 Heng, 桂 Kuei und 武 Wu, eines den Süden unterwerfenden Heerführers und stechenden Vermerkers von 湘 Siang-tscheu. Er blieb dabei aufwartender Mittlerer und ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender wie früher.

Als man in den Niederhaltungen der Landstriche von seiner Ankunft hörte, fürchtete sich Alles und zitterte. Schö-ling wurde täglich grausamer und gesetzloser. Was auf Eroberungszügen und bei Angriffen auf die Fremdländer erbeutet ward, fiel insgesammt ihm zu. Er verwendete nicht das Geringste zu Belohnungen und Geschenken. Er forderte vor, begehrte Dienstleistungen, gab Aufträge, wobei nichts eine Ordnung und Gipfelung hatte. In der Nacht legte er sich gewöhnlich nicht nieder. Er brannte Licht und machte rings umher hell. Er rief die Gäste herbei und sprach von unbedeutenden Dingen des Volkes. Es gab keinen Spott, den er mit ihnen nicht getrieben hätte. Er hatte das Eigenthümliche, dass er keinen Wein trank. Er stellte blos viele Fleischspeise

und Gehacktes hin, wovon er Tag und Nacht ass. Zwischen Tagesanbruch und Mittag legte er sich erst schlafen.

Seine Richter erhielten, wenn er sie nicht rief, kein Gemach und keine Schriftbank. Er bemass ohne Weiteres selbst und peitschte. Die Beschuldigten wurden in dem Gefängnisse gebunden, die Handlungen durch mehrere Jahre nicht untersucht. Südlich von 瀟 Siao und 湘 Siang ward Alles gezwungen, seine Umgebung zu bilden, in den Wohnsitzen und Strassen fanden sich beinahe keine Zurückgelassenen. Wenn Einige unter ihnen sich entzogen und entwichen, so tödtete er ohne Weiteres deren Gattinnen und Kinder. In den Landstrichen und Kreisen wagte Niemand, es nach oben zu berichten und Kao-tsung erfuhr es nicht.

Plötzlich beförderte man Schö-ling dem Namen nach zu einem den Süden niederhaltenden Heerführer und verlieh ihm eine Abtheilung Trommeln und Blasewerkzeuge. Hierauf versetzte man ihn zu der Stelle eines Heerführers der mittleren Leibwache. Im neunten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (577 n. Chr.) ernannte man ihn an der Stelle eines Anderen zu einem als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, zum allgemeinen Leitenden der Sachen der Kriegsheere der vier Landstriche 揚 Yang, 徐 Siü, 東揚 Tung-yang und 南豫 Nan-yü, dann zum stechenden Vermerker von 揚 Yang-tscheu. Aufwartender Mittlerer, Heerführer und Besitzer der Trommeln und Blasewerkzeuge blieb er wie früher. Als er im folgenden Jahre in der Hauptstadt ankam, gab man ihm mit Oel bestrichene Fahnenwagen hinzu.

Die Verwaltung Schö-ling's bestand in der Beschäftigung mit den Sachen des östlichen Sammelhauses. Er griff häufig in die verschlossenen Abtheilungen und Söller ein. Wenn die mit den Geschäften sich befassenden Vorsteher ihm beistimmten und sich nach seinem Willen richteten, meldete er sofort nach oben, dass man sie befördern und verwenden möge. Wenn sie im Geringsten Widerstreben oder Falschheit bekundeten, mass er ihnen gewiss grosse Verbrechen bei. In schweren Fällen erlitten sie selbst die Todesstrafe. Auf den Wegen erzählten sich Alle, dass er ungewöhnliche Absichten habe.

Schö-ling brachte einen eitlen Namen zu Wege. So oft er an dem Hofe eintrat, erfasste er immer auf dem ausschliesslich

mittleren Pferde eine Rolle, las und sagte mit lauter Stimme lange Zeit gleichgiltig her. Heimgekehrt sass er gerade in der Mitte. Er ergriff bisweilen eine Axt und spielte die hundert Spiele des gewaschenen Affen.

Ferner liebte er es, zwischen Gräbern umherzuwandeln. Wenn er ein Grab fand, auf dessen Denksäule der Name der Verstorbenen kennbar war, hiess er ohne Weiteres die Leute seiner Umgebung es aufgraben. Er nahm die steinerne Gedenktafel und die alten Geräthe sammt den Gebeinen und hielt sie in den Händen als Spielzeuge. Er verwahrte sie dann in der Rüstkammer. Wenn unter dem Volke seiner Hauptstadt junge Frauen und Haustöchter in geringem Masse Schönheit besassen, nahm er sie sofort mit Gewalt zu sich.

Als er im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-yuen (579 n. Chr.) den Kummer um seine zu dem Geschlechte 彭 P'eng gehörende Mutter hatte, verliess er das Amt. Nach einiger Zeit erhob er sich und war Heerführer der mittleren Leibwache, als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, allgemeiner Beaufsichtiger und Vermerker wie früher.

In dem Zeitalter der Tsin wurden viele vornehme Frauen der Könige und Fürsten auf dem Bergwege 梅 嶺 Mei-ling begraben. Als seine Mutter von dem Geschlechte P'eng starb, gab Schö-ling sein Begehren bekannt, dass man sie in Mei-ling begrabe. Er öffnete jetzt das alte Grab des grossen Hinzugegebenen 謝 安 Sie-ngan, entfernte den äusseren Sarg Sie-ngan's und begrub in dem Grabe seine Mutter.

In den ersten Tagen der Trauer verzehrte sich Schö-ling verstellter Weise in Traurigkeit, gab an, dass er sich blutig steche und das heilige Buch 湼 槃 I-puan abschreibe. Ehe es noch zehn Tage waren, befahl er, dass man in der Küche rohes Fleisch schlage und vortreffliche Speisen reiche. Zudem berief er insgeheim die Gattinnen und Töchter der Leute seiner Umgebung und traf mit ihnen verstohlen zusammen. Was er that, war überaus gesetzlos.

Seine Eingriffe und Ausschweifungen kamen an höchster Stelle zu Ohren. Kao-tsung stellte 王 政 Wang-tsching, mittleren Gehilfen des kaiserlichen Vermerkers, weil derselbe keine Meldung an dem Hofe vorgebracht hatte, zur Rede und entliess ihn aus dem Amte. Zugleich setzte er dessen Vorgesetzten der

Bestätigungen ab und fügte die Peitsche hinzu. Kao-tsung liebte Schŏ-ling und liess ihn nicht dem Gesetze gemäss mit Stricken binden. Er stellte ihn zur Rede und liess es dabei bewenden. Schŏ-ling unterwarf sich und that Einhalt. Er wurde wieder aufwartender Mittlerer und grosser Heerführer des mittleren Kriegsheeres.

Als Kao-tsung erkrankte, traten der grosse Sohn und die Könige ein, um bei der Krankheit aufzuwarten. Kao-tsung starb in der grossen Halle 宣福 Siuen-fŏ. Am Morgen des nächsten Tages neigte der spätere Vorgesetzte traurig das Haupt und warf sich zu Boden. Schŏ-ling hieb mit einem Messer, welches zum Zerschneiden der Arzneien diente, nach dem späteren Vorgesetzten und traf ihn in den Nacken. Die Kaiserin stürzte zu seiner Rettung herbei. Schŏ-ling hieb wieder mehrere Male nach der Kaiserin. Die zu dem Geschlechte 吳 U gehörende Amme des späteren Vorgesetzten befand sich um die Zeit an der Seite der Kaiserin. Sie zog den späteren Vorgesetzten von rückwärts an dem Handgelenke, und dieser konnte daher aufstehen. Schŏ-ling erfasste dessen Kleid. Der spätere Vorgesetzte riss sich los und es gelang ihm, zu entkommen.

叔堅 Schŏ-kien, König von Tschang-scha,[1] erfasste Schŏ-ling mit der Hand und entriss ihm das Messer. Hierauf schleppte er ihn zu einem Pfeiler und band ihn daran mit dem Aermel seiner Jacke. Indessen hatte die Amme von dem Geschlechte U den späteren Vorgesetzten bereits geschützt und war dem Mörder aus dem Wege gegangen. Schŏ-kien suchte den Aufenthaltsort des späteren Vorgesetzten und wollte von ihm Befehle empfangen. Schŏ-ling riss bei dieser Gelegenheit den Aermel los, und es gelang ihm, zu entschlüpfen. Bei dem Thore des Wolkendrachen hinauslaufend, kehrte er in einem Wagen rasch nach dem östlichen Sammelhause zurück und rief seine gepanzerten Kriegsmänner. Er streute Gold und Silber aus und belohnte und beschenkte sie damit. Nach aussen rief er dann die Könige, Anführer und Vordersten, allein Niemand setzte sich mit ihm ins Einvernehmen. Blos 伯固 Pe-ku,[2] König von 新安 Sin-ngan, hörte ihn und eilte zu ihm.

[1] Schŏ-kien, König von Tschang-scha, ist der vierte Sohn des Kaisers Kao-tsung.

[2] Pe-ku, König von Sin-ngan, ist der fünfte Sohn des Kaisers Schi-tsu.

Schŏ-ling versammelte mit Noth tausend Krieger. Er wollte anfänglich die Feste besetzen und sie vertheidigen. Plötzlich erschien 蕭摩訶 Siao-mo-ho, Heerführer der Leibwache zur Rechten, mit einer Streitmacht an dem westlichen Thore des Sammelhauses. Schŏ-ling war in Bedrängniss und fürchtete sich. Er schickte durch 韋諒 Wei-liang, Verzeichnenden für das innere Haus, seine Trommeln und Blasewerkzeuge, liess dieselben Siao-mo-ho übergeben und dabei zu ihm sagen: Wenn ich diese Sache durchsetze, mache ich euch gewiss zum Angestellten der grossen Dreifüsse. — Mo-ho antwortete verstellter Weise: Ich brauche das Abschnittsrohr der Menschen des Herzens und Rückgrats des Königs. Wenn sie kommen werden, dann wage ich es, den Befehl zu befolgen. — Schŏ-hing schickte sofort die zwei Menschen 戴温 Tai-wen und 譚(馬＋其)(馬＋粦) Than-khi-lin zu Siao-mo-ho. Dieser nahm sie fest, schickte sie zu der Erdstufe und liess sie unter dem Wege des Söllers enthaupten.

Schŏ-ling erkannte jetzt, dass er nichts durchsetzen werde. Er trat hinauf in das Innere und versenkte seine zu dem Geschlechte 張 Tschang gehörende königliche Gemalin und sieben begünstigte Nebenfrauen in den Brunnen. Schŏ-ling hatte unter seiner Abtheilung Krieger, welche sich vorher in 新林 Sin-lin befanden. Er stellte sich daher an die Spitze einiger hundert Menschen und Pferde, und setzte auf kleinen Schiffen über. Er wollte nach Sin-lin eilen und dann mit den grossen Schiffen nordwärts dringen. Als er im Einherziehen zu dem Wege von 白楊 Pe-yang gelangte, wurde er durch das Kriegsheer der Erdstufe abgeschnitten. Sobald Pe-ku die Krieger ankommen sah, wich er im Umdrehen aus und trat in einen Durchweg. Schŏ-ling setzte ihm zu Pferde mit gezücktem Schwerte nach, und Pe-ku kehrte wieder zurück.

Von den der Abtheilung Schŏ-hing's Unterstehenden warfen viele die Panzer weg und zerstreuten sich. 陳智深 Tsch'in-tschi-schin, ein Reiter Siao-mo-ho's, stach im Entgegenreiten Schŏ-ling, welcher zu Boden stürzte. Der Thorschliesser 王飛禽 Wang-fei-khin zog das Schwert und hieb etliche zehn Male auf ihn ein. Der Reiter 陳仲華 Tsch'in-tschung-hoa ritt hinzu und schlug ihm das Haupt ab. Man schickte dieses zu der Erdstufe. Von der Stunde Yin (3) bis zu der Stunde Ki (6) war es entschieden.

Die acht Sitze der obersten Buchführer meldeten an dem Hofe: ‚Der widersetzliche Räuber, der vormalige aufwartende Mittlere, grosser Heerführer des mittleren Kriegsheeres, Schö-ling, König von Schi-hing, in früher Jugend gewaltthätig und widerspänstig, im erwachsenen Alter eigenwillig, habsüchtig und grausam, zog aus um zu beruhigen den Süden von 湘 Siang. Als er die Gewässer, die beiden Gehäge, die Menge des Volkes der Aecker niederhielt, fegte er die Erde, ohne etwas zurückzulassen. Mit dem Auge der Wespe, der Stimme des wilden Hundes, vertraut nahetretend, verachtend, geringschätzend, unkindlich, unmenschlich, abgeschlossen durch die Streitmacht, verborgen, war er ohne Anständigkeit, ohne Gerechtigkeit, nur von Tödtungen wurde gehört.‘

‚Als er den Kummer um die Angehörigen hatte, war er eingenommen von ausschreitender Musik. Söhne der grossen Flöte begaben sich in das Amtsgebäude, durch Tage und Monate traf er mit ihnen zusammen. Am Tage schlief er, in der Nacht lustwandelte er. Gewöhnt an Verrath und Lüge, beraubte und plünderte er das ansässige Volk. Er öffnete der Reihe nach Erdhügel und Gräber. Der grosse Hinzugegebene von dem Geschlechte 謝 Sie stand an dem Hofe von Tsin dem höchsten Befehle zur Seite, machte die ersten Entwürfe für das Land zur Linken des Stromes. Jener zerschlug dessen Sarg, brachte die Gebeine ans Licht. Die Sache erschreckte diejenigen, die es hörten und sahen.‘

‚Der grosse hingegangene Kaiser legte sich krank nieder, am nächsten Morgen war er noch nicht hergestellt. Schö-hing, auf Grund des theuren Dazwischentretens, nahm an der Aufwartung für die Arzneien Theil. Er hatte nicht das Aussehen der Traurigkeit, er hegte innerlich Widersetzlichkeit und Tödtung des Höheren. Nach dem grossen Allmäligen rief der Höchstweise [1] laut, schlug das Herz. Indem er dabei einherkroch, stiess er mit der Hand an die Sänfte, die Kaiserin gewährte das Herabblicken. Jener fügte noch Spitze und Klinge hinzu, er erschöpfte das Unheilvolle, gipfelte die Widersetzlichkeit. In dem fernen Alterthum hatte dieses noch nicht seines

---

[1] Der spätere Vorgesetzte, welcher nach dem Tode seines Vaters, des Kaisers Kao-tsung, der Himmelssohn ist.

Gleichen. Man verliess sich auf Schö-kien's, Königs von Tschang-scha, wahrhaftige Kindlichkeit. Derselbe, von Willenskraft äusserst überragend, fügte mit der Hand Niederdrücken, Brechen hinzu, deckte des Höchstweisen Leib.'

‚Schö-ling floh jetzt nach der östlichen Feste, er berief herbei und sammelte die unheilvollen Genossen. Die noch übrige Stärke war eben vollkommen, er tödtete seine Gattin und die Kinder. Obgleich zur entsprechenden Zeit sein Haupt auf Bäume gehängt wurde, hat man Zorn und Unwillen noch nicht ausgebreitet. Wir Diener, indem wir an der Berathung Theil nehmen, bitten, dass man, gestützt auf die alte Begebenheit des Zeitalters von Sung, fortschwimmen lasse den Leichnam in der Mitte des Stromes, schmutzig mache sein inneres Haus, zugleich zerstöre den Grabhügel und den Ahnentempel der Frau des Geschlechtes 彭 P'eng, von der er geboren worden, zurückkomme auf die Einrichtung des Grabes des Geschlechtes 謝 Sie. Der die Mutter verzehrende Vogel, das den Vater verzehrende wilde Thier erreichten das Palastthor. Wir verlassen uns auf die Geistigkeit der Ahnentempel des Stammhauses. Um die Zeit folge auf Verderben und Vernichtung, dass man die Gemüther beruhigt, die Sache ausspricht, Schmerz und Entrüstung zugleich im Busen hegt. Die Berathungen an dem Hofe sind zu Stande gebracht, es ziemt sich, zu befolgen, was an dem Hofe gemeldet wird.'

Die Söhne Schö-liang's wurden an einem Tage zugleich mit dem Tode beschenkt. Vorher wurden 彭 暠 P'eng-kao, innerer Vermerker von Heng-yang, 鄭 信 忠 Tsch'ing-sin-tschung, fragender und berathender dem Kriegsheere als Dritter Zugetheilter und zugleich Verzeichnender für das innere Haus, 韋 諒 Wei-liang, die Sachen verzeichnender, dem Kriegsheere als Dritter Zugetheilter und zugleich Verzeichnender für das innere Haus, und 兪 公 喜 Yü-kung-hi, Vorgesetzter der Bestätigungen, zusammen schuldig befunden und hingerichtet.

Der hier genannte P'eng-kao war der Schwiegervater Schö-ling's. Derselbe war Kao-tsung gefolgt und hatte in dem Lande der Mitte des Gränzpasses ziemlich grosse Thätigkeit entfaltet. Dabei unterstützte er Schö-ling und verwaltete die zwei Landschaften Lĭ-yang und Heng-yang. Man vertraute

ihm die angemessenen Verzeichnungen der Bücher. Er stand in Gunst und wurden alle Entwürfe von ihm ausgearbeitet.

Wei-liang stammte aus dem Umkreise der Mutterstadt und war ein Sohn 粲 Tsan's, in Diensten von Liang, aufwartenden Mittleren und beschützenden Heerführers. Er wurde wegen seiner Beschäftigung mit Lernen von Schö-ling herbeigezogen.

Tsch'in-tschi-schin wurde wegen des Verdienstes, Schö-ling getödtet zu haben, innerer Vermerker von Pa-ling und Lehensfürst vierter Classe des Kreises Yeu-ngan.

Tsch'in-tschung-hoa wurde Statthalter von Hia-thsiuen und Lehensfürst vierter Classe des Kreises 新夷 Sin-I.

Wang-fei-khin wurde an der Stelle eines Anderen ein Heerführer 伏波 Fö-p'o. Hinsichtlich der Beschenkung mit Gold wurde bei einem Jeden ein Unterschied gemacht.

Pe-ku, König von Sin-ngan.

伯固 Pe-ku, König von 新安 Sin-gan, führte den Jünglingsnamen 牢之 Lao-tschi und war der fünfte Sohn des Kaisers Schi-tsu von Tsch'in. Er hatte, als er geboren war, eine gewölbte Brust, durchaus klare Augen und weisse Breitungen der Augenbrauen. Er war von Gestalt unscheinbar und klein, aber vor tausend Menschen ausgezeichnet, beredt und erörterte gut mit Worten.

Im sechsten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (565 n. Chr.) wurde er zum Könige der Landschaft Sin-ngan eingesetzt. Die Stadt seines Lehens waren zweitausend Thüren des Volkes. Als Kaiser Fei[1] die Nachfolge erhielt, wurde Pe-ku ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der drei Landschaften: südliches Lang-ye, P'eng-tsching und Tung-hai, Heerführer der Wolkenfahnen und Statthalter der zwei Landschaften P'eng-tsching und Lang-ye. Plötzlich eintretend, wurde er Vorgesetzter von Tan-yang und blieb dabei Heerführer wie früher.

[1] Der abgesetzte Kaiser, nach seiner Absetzung König von Lin-hai genannt.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) beförderte man ihn zum sogenannten Heerführer des verständigen Kriegsmuthes. Er blieb dabei Vorgesetzter wie früher. In der vollen Reihe beförderte man ihn zum sogenannten Heerführer der Rechten der Flügel. Plötzlich übertrug man ihm die Aemter eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere von U-hing, eines den Osten unterwerfenden Heerführers und Statthalters von U-hing. Im vierten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (572 n. Chr.) trat er ein, wurde aufwartender Mittlerer und Heerführer der Vorderseite der Flügel. Er wurde zu der Stelle eines die Vorderseite beruhigenden Heerführers und eines mittleren das Kriegsheer Leitenden versetzt. Im siebenten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (575 n. Chr.) trat er aus und wurde ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der vier Landstriche: südliches 徐 Siü, südliches 豫 Yü, südliches und nördliches 兗 Yen, ein den Norden niederhaltender Heerführer und stechender Vermerker des südlichen 徐 Siü-tscheu.

Pe-ku war für den Wein eingenommen, liebte es aber nicht, was er an Einkünften bezog, aufzuhäufen und zu sammeln. Bei der Bemessung seiner Ausgaben hatte er keine Umschränkung. Nachdem er sich des Weines gefreut und sich berauscht hatte, waren viele Dinge, um die er bettelte. Unter den Königen war er sehr arm und dürftig. Kao-tsu bemitleidete ihn immer und liess ihm Belohnungen und Geschenke zukommen.

Pe-ku war von einfacher Gemüthsart, leicht und hastig. Er liebte es, einherzuwandeln und mit der Peitsche zu schlagen. In dem Landstriche kannte er nicht die Sache der Lenkung. Täglich auf die Jagd ziehend, stieg er bisweilen in eine Schlafsänfte. Zwischen den Gräsern angelangt, rief er sofort die ihm Unterstehenden des Volkes, damit sie ihm auf seinen Lustgängen folgen. Er trieb dieses bis zu einer Zeitdauer von zehn Tagen. Die Rehe und Hirsche, welche man fing, liess er häufig lebendig herbringen. Kao-tsung erhielt ziemlich davon Kenntniss, und es geschah mehrmals, dass er Abgesandte schickte, welche Pe-ku zur Rede stellten.

Im zehnten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (578 n. Chr.) trat Pe-ku an dem Hofe ein. Er wurde wieder aufwartender Mittlerer und ein die Rechte niederhaltender Heerführer. Plötzlich wurde er an der Stelle eines Anderen beschützender Heerführer. In demselben Jahre wurde er Opferer des Weines bei den Söhnen des Reiches und ordnender Heerführer der raschen Reiter zur Linken. Er blieb dabei aufwartender Mittlerer und die Rechte Niederhaltender wie früher.

Pe-ku kannte ziemlich die tiefe Ordnung, liess sie aber fallen. In der Beschäftigung ward nichts durchgangen, er pflückte sogar Sätze, fragte bei Schwierigkeiten. Hin und wieder hatte er wunderliche Gedanken. Die Lenkung handhabte er streng und quälerisch. Wenn man bei dem Lernen des Reiches das Hingehen vernachlässigte und sich nicht übte, liess er schwere Züchtigung zu Theil werden. Die Schüler fürchteten ihn. Dadurch war bei der Beschäftigung des Lernens ziemlicher Fortschritt.

Im zwölften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (580 n. Chr.) wurde er ein das Stammhaus ordnender richtiger Reichsdiener. Im dreizehnten Jahre desselben Zeitraumes wurde er ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der vier Landstriche: 楊 Yang, südliches 徐 Siü, Tung-yang, südliches 豫 Yü und stechender Vermerker von 楊 Yang-tscheu. Er blieb dabei aufwartender Mittlerer und Heerführer wie früher.

Als der spätere Vorgesetzte sich eben erst in dem östlichen Palaste befand, war er mit Pe-kung sehr freundschaftlich und vertraut. Dieser verstand sich zudem auf Spott und Scherz. Wenn Kao-tsu ein Fest oder eine Versammlung veranstaltete, zog er häufig Pe-ku herbei. Schö-ling befand sich in Kiang-tscheu und war im Herzen wegen der Gunst, in welcher Pe-ku stand, ungehalten. Er trachtete heimlich, an ihm Mängel zu finden und wollte ihm durch das Gesetz beikommen. Als Schö-ling an dem Hofe eintrat, fürchtete Pe-ku, eines Verbrechens schuldig zu werden. Er schmeichelte ihm und forschte nach dessen Gedanken. Beide schmähten hierauf in Gemeinschaft die weisen Männer des Hofes, beschimpften die Angestellten der Schrift und des Krieges und machten sie, selbst

wenn es hochbejahrte und auf einer hohen Stufe stehende Männer waren, ungescheut zu Schanden.

Pe-ku liebte es, nach Fasanen mit Pfeilen zu schiessen. Schŏ-ling liebte es, Erdhügel und Gräber zu öffnen. Wenn sie in die Wildniss hinauszogen, mussten sie als Gefährten selbander wandern. In Folge dessen war in ihren Neigungen grosse Uebereinstimmung. Hierauf sannen sie auf Ungesetzlichkeiten. Pe-ku verwaltete die Mitte des abgeschlossenen Theiles des Palastes. So oft geheime Reden geführt wurden, meldete er es Schŏ-ling.

Als Schŏ-ling austrat und nach dem östlichen Sammelhause floh, schickte er einen Abgesandten und meldete dieses. Pe-ku sprengte als einzelner Reiter schnell hin, um ihm beizustehen. Schŏ-ling winkte mit dem Finger und gab ihm zu wissen, dass die Sache nicht gelungen. Jener wollte sogleich zurückweichen und entfliehen. Es traf sich, dass die vier Thore bereits geschlossen waren und er nicht austreten konnte. Somit eilte er zugleich mit Jenem auf den Weg von 白楊 Pe-yang, als die Reiter der Erdstufe anlangten. Er wurde von den aufgebrachten Kriegern getödtet und in dem Thore des Amtsgebäudes von 東昌 Tung-tsch'ang aufgebahrt. Er war um die Zeit achtundzwanzig Jahre alt.

Eine höchste Verkündung sagte: Pe-ku nahm Theil an dieser Widersetzlichkeit, er versank mit dem Leibe auf den Wegen. Stützte man sich jetzt auf die äussere Berathung, wäre der Gedanke noch immer nicht zu ertragen. Man kann insonders gestatten, dass man ihn nach den Gebräuchen für gemeine Menschen begrabe.

Ferner sagte eine höchste Verkündung: Pe-ku nahm folgsam Theil an der grossen Widersetzlichkeit. Er wurde losgetrennt durch den Himmel, bewirkte, dass es keine hinterlassene Auferziehung gab, drückte nieder die beständigen Vorbilder. Jedoch die Knaben, die unmündigen Söhne, welche nichts wussten, die zugleich gebreiteten inneren Häute des Schilfrohrs, die hingestellten Menschen des Feldes, die man sehr bedauert, und die Frau des Geschlechtes 王 Wang, von welcher Schŏ-kien geboren wurde, kann man insonders begnadigen und zu gemeinen Menschen machen. Das Reich wird weggenommen.

Schö-kien, König von Tschang-scha.

叔堅 Schö-kien, König von 長沙 Tschang-scha, führte den Jünglingsnamen 子成 Tse-tsch'ing und war der vierte Sohn des Kaisers Kao-tsung. Seine Mutter war ursprünglich die kleine Dienerin eines Weinhauses von 吳中 U-tschung. Kao-tsu ging zur Zeit als er noch unbekannt war, einst hin, um zu trinken. Als er vornehm geworden war, berief er sie zu sich und ernannte sie zur vortrefflichen Weise (淑儀 tschö-i).

Schö-kien war in seiner Jugend vor Anderen ausgezeichnet. Er löschte das Unheilvolle und Verderbliche, diente für den Wein[1] und liebte überaus die Rechenkunst. Im Brennen der Schildkrötenschale und Ziehen der Wahrsagepflanze, im Beschwören und Abwehren, im Giessen der Metalle und Schleifen der Edelsteine erschöpfte er das Wundervolle.

In dem Zeitraume Thien-kia (560—565 n. Chr.) wurde er in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe von 豐城 Fung-tsch'ing eingesetzt. Im ersten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) wurde er zum Könige von Tschang-scha eingesetzt. Er war dabei Anführer der mittleren Leibwächter des Ostens und Statthalter der Landschaft 吳 U. Im vierten Jahre desselben Zeitraumes (572 n. Chr.) wurde er ein die Entschiedenheit ausbreitender Heerführer, stechender Vermerker von 江 Kiang-tscheu und hinstellender zur Seite stehender Vermerker.

Im siebenten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (580 n. Chr.) beförderte man ihn zu einem sogenannten Heerführer der Wolkenfahnen und stechenden Vermerker von 郢 Ying-tscheu. Ehe er noch ernannt war, wurde er im Umwenden Anführer der mittleren Leibwächter des unterworfenen 越 Yue und stechender Vermerker von 廣 Kuang-tscheu. Plötzlich wurde er ein den Norden unterwerfender Heerführer und stechender Vermerker von 合 Hö-tscheu. Im achten Jahre desselben Zeitraumes wurde er wieder ein den Westen unterwerfender Heerführer und stechender Vermerker von 郢 Ying-tscheu. Im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (584 n. Chr.) trat er ein und wurde Heerführer der Flügel zur Linken und Vorgesetzter von Tan-yang.

---

[1] Er leistete Dienste bei der Bereitung des Weines.

Schö-kien hatte ursprünglich mit Schö-ling, König von Schi-hing, zugleich Gäste zu sich berufen und versammelt. Ein Jeder stritt um Einfluss und Gunst. So oft eine Zusammenkunft an dem Hofe war, mochten die Wagenreihen keinen Vorzug und Nachzug bilden, sie mussten auf getrennten Wegen dahineilen. Die Leute des Gefolges stritten bisweilen um den Weg und rauften, so dass es selbst Todte gab.

Als Kao-tsung erkrankte, schlossen sich Schö-kien, Schö-ling und Andere zugleich an den späteren Vorgesetzten und warteten bei der Krankheit auf. Schö-ling hatte insgeheim andere Vorsätze. Er gab daher dem den Arzneien vorgesetzten Angestellten den Befehl: Das Messer, mit welchem man die Arzneien schneidet, ist sehr stumpf. Man kann es schärfen. — Um die Zeit als Kao-tsung plötzlich starb, befahl Schö-ling wieder den Leuten der Umgebung, draussen ein Schwert zu holen. Die Leute der Umgebung merkten die Sache nicht. Sie nahmen das hölzerne Schwert, welches man an dem Gürtel des Hofkleides trägt und reichten es ihm. Schö-ling ward zornig. Schö-kien, der sich neben ihm befand, hörte es und hatte Verdacht, dass es Veränderungen gebe. Er beobachtete, was Jener thun werde.

Als man am nächsten Tage kleine Dinge begehrte, nahm Schö-ling ein Messer, mit welchem man die Arzneien zerschneidet, in den Aermel, lief vorwärts und hieb nach dem späteren Vorgesetzten. Er traf ihn in den Nacken. Der spätere Vorgesetzte war in Traurigkeit zu Boden gesunken. Die Kaiserin und die Amme des späteren Vorgesetzten, die zu dem Geschlechte 吳 U gehörende Gebieterin von 樂 安 Lŏ-ngan, deckten ihn Beide mit ihrem Leibe. Dadurch ward es ihm möglich, zu entkommen. Schö-kien erfasste Schö-ling von rückwärts, hielt ihn fest und entriss ihm zugleich das Messer. Er wollte ihn tödten und fragte den späteren Vorgesetzten: Mit ihm sofort ein Ende machen, ist die Behandlung. — Der spätere Vorgesetzte war nicht fähig, zu antworten. Schö-ling besass von jeher grosse Stärke. Er riss sich nach einer Weile los, und es gelang ihm, zu entschlüpfen.

Schö-ling lief durch das Thor des Wolkendrachen hinaus und trat in die Feste des östlichen Sammelhauses. Die Leute seiner Umgebung zu sich rufend, schnitt er den Weg der

Brücke des grünen Baches ab, befreite die Gefangenen der östlichen Feste und mengte sie unter die kämpfenden Kriegsmänner. Ferner entsandte er Menschen, welche sich nach 新林 Sin-lin begaben und den zu seiner Abtheilung gehörenden Kriegern und Pferden nachsetzten. Er selbst, mit dem Panzer bedeckt und mit einem Kopftuche angethan, erstieg die Stadtmauern an dem westlichen Thore und winkte ermunternd die hundert Geschlechter des Volkes herbei.

Um diese Zeit waren die Kriegsheere zum Schutze und zur Vertheidigung um den Strom gelagert und das Innere der Erdstufe war leer. Schö-kien machte jetzt der Kaiserin die Meldung. Man liess durch 司馬申 Sse-ma-schin, Hausgenossen des grossen Sohnes, auf Befehl des späteren Vorgesetzten den Heerführer 蕭摩訶 Siao-mo-ho herbeirufen und hiess diesen über Schö-ling Strafe verhängen. Siao-mo-ho nahm sofort 戴溫 Tai-hoë[1] und 譚 (馬 + 其) (馬 + 粦) Than-khi-lin und andere Anführer Schö-ling's gefangen, schickte sie zu der Erdstufe und liess sie unter dem Söller des obersten Buchführers enthaupten. Man ergriff ihre Häupter und schickte sie in der östlichen Feste im Kreise umher.

Schö-ling war bestürzt und wusste nicht, was er thun solle. Er tödtete seine Gattin sammt den Nebenfrauen, stellte sich an die Spitze einiger hundert Leute seiner Umgebung und floh eilig nach Sin-lin. Siao-mo setzte ihm nach und enthauptete ihn in der Landschaft Tan-yang. Die noch übrigen Genossen Schö-ling's wurden sämmtlich gefangen genommen.

In diesem Jahre beförderte man Schö-kien seiner Verdienste wegen zu einem den Namen führenden Heerführer der raschen Reiter, zum Eröffnenden des Sammelhauses, zu einem im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden und stechenden Vermerker von 揚 Yang-tscheu. Plötzlich versetzte man ihn zu dem Amte eines Vorstehers der Räume. Er blieb dabei Heerführer und stechender Vermerker wie früher.

Um diese Zeit litt der spätere Vorgesetzte an seiner Wunde und konnte nicht zu den Geschäften sehen. Die Lenkung wurde in allen Dingen ohne Rücksicht auf Grösse Schö-kien

[1] In diesem Namen findet sich für das Zeichen 溫 hoë auch 溫 wen gesetzt.

überlassen, welcher die Entscheidungen traf. Hierauf stürzte er durch seine Gewalt die Lenkung des Hofes. In Folge seines Eigenwillens, seines Stolzes und seiner Fahrlässigkeit waren viele Dinge nicht nach der Vorschrift. Der spätere Vorgesetzte wurde ihm daher entfremdet und scheute ihn. 孔範 Khung-fan, 管斌 Kuan-pin, 施文慶 Schi-wen-khing und andere alte Diener des östlichen Palastes griffen Tag und Nacht heimlich Schö-kien bei seiner schwachen Seite an.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Tschi-te (583 n. Chr.) hiess ihn eine höchste Verkündung an die ursprüngliche Benennung sich halten, das Verfahren der drei Vorsteher befolgen und als stechender Vermerker von 江 Kiang-tscheu austreten. Er war noch nicht ausgerückt, als plötzlich eine höchste Verkündung erschien, welche ihn zudem zum Heerführer der raschen Reiter und wiederholt zum Vorsteher der Räume machte. In Wirklichkeit wollte man ihm den Einfluss entziehen.

Schö-kien war unzufrieden und empfand nach und nach Groll. Er befasste sich jetzt mit dem linken Wege, mit alten Gespenstern der erschreckenden Träume und suchte dadurch Glück und Beistand. Er schnitzte aus Holz die Bildsäule eines Menschen, kleidete sie in das Gewand eines Menschen des Weges und verlieh ihr durch Triebwerke Macht, verbeugte sich und kniete vor ihr Tag und Nacht bei dem Lichte der Sonne und des Mondes. Er opferte ihr mit Wein und verwünschte den höchsten Gebieter. Im Winter dieses Jahres reichte ein Mensch eine Schrift empor, in welcher er die Sache meldete. Die Untersuchung bestätigte, dass alles sich wirklich so verhalte. Der spätere Vorgesetzte rief Schö-kien zu sich und setzte ihn in der westlichen verschlossenen Abtheilung gefangen. Er wollte ihn tödten.

In derselben Nacht hiess er den nahestehenden Aufwartenden 宣敕[1] Siuen-tsĭ Jenem die Verbrechen vorhalten. Schö-kien antwortete: In meinen ursprünglichen Gedanken war kein anderer Beweggrund, ich wollte blos trachten, mich einzuschmeicheln. Da ich bereits die Gebote des Himmels verletzt habe, steht auf mein Verbrechen zehntausendfacher Tod. An

[1] In dem Zeichen 敕 ist hier statt des Theiles 束 der Theil 東 zu setzen. Das Zeichen selbst wird für das gewöhnlichere 策 gebraucht.

dem Tage, wo ich sterbe, sehe ich gewiss Schŏ-ling. Ich möchte die glänzende höchste Verkündung verbreiten, ihn zur Rede stellen in der Tiefe der neun Quellen. — Der spätere Vorgesetzte war von den früheren Verdiensten Schŏ-kien's eingenommen und begnadigte ihn. Er entsetzte ihn einzig der von ihm bekleideten Aemter und liess ihn als König in das Wohngebäude zurückkehren.

Plötzlich erhob sich Schŏ-kien und wurde aufwartender Mittlerer und niederhaltender Heerführer zur Linken. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Tschi-te (584 n. Chr.) verlieh man ihm wieder Trommeln, Blasewerkzeuge und einen geölten Fahnenwagen. Im dritten Jahre desselben Zeitraumes austretend, wurde er ein den Westen unterwerfender Heerführer und stechender Vermerker von 荆 King-tscheu. Im vierten Jahre desselben Zeitraumes beförderte man ihn zu einem den Namen führenden grossen Heerführer des mittleren Kriegsheeres, zu einem das Sammelhaus Eröffnenden und im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Tsching-ming (588 n. Chr.) kehrte er nach Erfüllung der Pflichten seines Amtes in die Hauptstadt zurück. Im dritten Jahre desselben Zeitraumes (589 n. Chr.)[1] trat er in den Gränzpass und übersiedelte nach 瓜 Kua-tscheu. Er veränderte seinen Namen zu 叔賢 Schŏ-hien. Man wusste nicht, dass Schŏ-hien ein vornehmer Mann war, und die Menschen seines Hauses betrieben die Landwirthschaft. Er verkaufte sogar mit seiner zu dem Geschlechte 沈 Tsch'in gehörenden königlichen Gemalin Wein und beschäftigte sich mit Handlangen. In dem Zeitraume Ta-niĕ von Sŭi (605—616 n. Chr.) wurde er Statthalter der Landschaft 遂寧 Sui-ning.

Siao-mo-ho.

蕭摩訶 Siao-mo-ho führte den Jünglingsnamen 元胤 Yuen-yin und stammte aus Lan-ling. Sein Grossvater 靓 Tsing war

[1] Tsch'in war in diesem Jahre bereits vernichtet worden.

in Diensten von Liang Heerführer der Rechten. Sein Vater 諒 Liang war in Diensten von Liang Gehilfe der Landschaft Schi-hing. Siao-mo-ho folgte seinem Vater in die Landschaft. Als er einige Jahre alt war, starb sein Vater. 蔡路養 Thsai-lu-yang, der Mann der Muhme Siao-mo-ho's, befand sich um die Zeit in Nan-khang. Derselbe hob Mo-ho auf und erzog ihn.

Mo-ho, allmälig aufwachsend, war vor Anderen ausgezeichnet und mit Muth und Stärke begabt. Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's eilte Kao-tsu der Mutterstadt zu Hilfe. Thsai-lu-yang bot eine Streitmacht auf und stellte sich ihm entgegen. Mo-ho, damals dreizehn Jahre alt, ritt als einzelner Reiter in den Kampf hinaus. In dem Kriegsheere war Keiner, der sich mit ihm messen konnte. Als Thsai-lu-yang geschlagen war, wandte sich Mo-ho zu 侯安都 Heu-ngan-tu. Dieser begegnete ihm mit grosser Auszeichnung. Seit dieser Zeit gesellte sich Mo-ho beständig zu Heu-ngan-tu auf dessen Eroberungszügen und bei Strafangriffen.

Als 任約 Jin-yŏ und 徐嗣徽 Siü-sse-hoei Streitkräfte von Thsi führten und plünderten, wurde Heu-ngan-tu von Seite Kao-tsu's ausgesandt. Derselbe stellte sich im Norden dem Heere von Thsi auf dem 鍾山 Tschung-schan in 龍尾 Lung-wei und an dem Erdaltare der nördlichen Vorwerke entgegen. Ngan-tu sprach zu Mo-ho: Ihr seid durch kühnen Muth berühmt. Ich hörte es tausendmal, ich muss es einmal sehen. — Mo-ho antwortete: An dem heutigen Tage hiesse ich es euch sehen. — Als der Kampf begann, fiel Ngan-tu von dem Pferde und wurde umzingelt. Mo-ho stürzte als einzelner Reiter und mit lauter Stimme rufend geradezu gegen das Kriegsheer von Thsi. In dem Heere von Thsi war man verblüfft und zertheilte sich allmälig. Ngan-tu entkam.

Im Anfange des Zeitraumes Thien-kia (560 n. Chr.) wurde Mo-ho an der Stelle eines Anderen Befehlshaber seines Heimatkreises. Wegen seiner Verdienste um die Unterdrückung der Aufstände 留異 Lieu-I's und 歐陽紇 Ngeu-yang-hŏ's [1] wurde er in der Reihenfolge zu der Stelle eines Statthalters von Pa-schan versetzt.

---

[1] Die Empörung Ngeu-yang-hŏ's ereignete sich im ersten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.). Lieu-I wurde im fünften Jahre des Zeitraumes Thien-kia (564 n. Chr.) öffentlich hingerichtet.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (573 n. Chr.) bewerkstelligten sämmtliche Kriegsheere einen Angriff im Norden. Siao-mo-ho folgte dem allgemeinen Beaufsichtiger 吳 明 徹 U-ming-tsch'ĕ bei dem Uebergange über den Strom und dem Angriffe auf die Landschaft 秦 Tschin.

Um die Zeit entsandte Thsi den grossen Anführer 尉 破 胡 Wei-p'o-hu und Andere. Dieselben kamen an der Spitze von zehnmal zehntausend Menschen zu Hilfe. In deren Vorderreihen befanden sich Menschen, welche mit dem Namen ‚Grünhäuptige, grosse Stärke der Rhinoceroshörner', benannt wurden. Sie waren von Leib acht Schuh hoch und übertrafen an Kraft Andere ihrer Art. Die Spitzen des Heeres waren sehr scharf. Ferner war ein Mensch von 胡 Hu aus den westlichen Gränzländern, welcher wunderbar mit Bogen und Pfeilen umging. Von der Bogensehne drückte er niemals vergeblich los. Die Kriegsheere fürchteten ihn ungemein.

Als der Kampf bevorstand, sprach Ming-tsch'ĕ zu Mo-ho: Wenn ihr diesen Menschen von Hu niederstrecket, wird jenem Kriegsheere der Muth entrissen. Ihr habet einen durchdringenden, ausgebreiteten Namen, ihr könnet 顏 良 Yen-liang [1] das Haupt abschlagen. — Mo-ho sprach: Ich wünsche, dass man mir seine Gestalt zeige. Ich werde es dann für euch erbeuten. — Ming-tsch'ĕ rief jetzt einen Ueberläufer, welcher den Menschen von Hu kannte. Der Ueberläufer sagte: Der Mensch von Hu trägt ein hochrothes Kleid und einen Aufputz von Waldkirschenbast. Sein Bogen ist ein schnurloser Bogen mit einem Knochen an beiden Enden. — Ming-tsch'ĕ schickte Menschen, welche ausspähten. Er erfuhr, dass der Mensch von Hu sich in den Schlachtreihen befinde.

Er schenkte jetzt Wein ein und gab Mo-ho zu trinken. Mo-ho trank den Wein aus. Dann trieb er sein Pferd zu schnellem Laufe an und stürzte gegen das Kriegsheer von Thsi. Der Mensch von Hu erhob sich und trat zehn Schritte weit vor die Schlachtreihen hinaus. Er spannte den Bogen, hatte aber noch nicht abgeschossen. Mo-ho schleuderte gegen ihn aus der Ferne einen Meissel und traf ihn gerade auf die Stirn.

---

[1] Yen-liang ist als Name des Menschen von Hu anzunehmen, aber früher nicht vorgekommen.

In dem Augenblicke der Handbewegung stürzte der Mensch von Hu zu Boden. Zehn mit grosser Stärke begabte Menschen des Kriegsheeres von Thsi traten zum Kampfe hervor. Mo-ho schlug auch ihnen die Häupter ab. Das Kriegsheer von Thsi wich hierauf zurück und entfloh.

Man übertrug Mo-ho für seine Verdienste die Stellen eines die Festigkeit ins Licht setzenden Heerführers und eines überzähligen beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern. Man verlieh ihm das Lehen eines Lehensfürsten dritter Classe des Kreises 廉平 Lien-p'ing. Die Lehenstadt waren fünfhundert Thüren des Volkes. Plötzlich beförderte man ihn zu der Stufe eines Lehensfürsten zweiter Classe. Im Umwenden wurde er grosser Hausdiener und Reichsdiener. Das Uebrige blieb er wie früher.

Im siebenten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (575 n. Chr.) folgte er wieder U-ming-tsch'ĕ bei dessen Vorrückung und der Einschliessung von 宿預 Sŏ-yü. Man schlug in raschem Angriffe 王康德 Wang-khang-te, Anführer von Thsi, in die Flucht. Seiner Verdienste wegen wurde Mo-ho an der Stelle eines Anderen Statthalter von 晉熙 Tsin-hi.

Im neunten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (577 n. Chr.) rückte U-ming-tsch'ĕ vorwärts und lagerte an dem Flusse 呂梁 Liü-liang. Er führte einen grossen Kampf gegen die Menschen von Thsi. Mo-ho drang an der Spitze von sieben Reitern zuerst ein und entriss mit eigener Hand die grosse Fahne des Kriegsheeres von Thsi. Die Menge dieses Kriegsheeres gerieth in grosse Unordnung. Man übertrug Mo-ho seiner Verdienste wegen die Stellen eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines Heerführers der kriegerischen Festigkeit und eines stechenden Vermerkers von 譙 Tsiao-tscheu.

Als Kaiser Wu von Tscheu das Reich der Thsi vernichtet hatte, schickte er seinen Anführer 宇文忻 Yü-wen-hi an der Spitze einer Heeresmenge, welche den Fluss Liü-liang streitig machte. Man kämpfte in 龍晦 Lung-hoei. Um diese Zeit war Yü-wen-hi im Besitze von mehreren tausend auserlesenen Reitern. Mo-ho, zwölf Reiter mit sich führend, drang tief in das Kriegsheer von Tscheu, machte in der Länge und Quere heftige Angriffe und erbeutete sehr viele Köpfe. Tscheu entsandte den grossen Heerführer 王軌 Wang-khieu. Derselbe

kam eilig hinzu und zog eine fortlaufende Kette der langen Umzingelung über die untere Strömung des Liü-liang. Er schnitt dadurch dem grossen Kriegsheere von Tsch'in den Rückweg ab.

Mo-ho sprach zu Ming-tsch'ĕ: Ich höre, dass Wang-khieu eben erst eine Kette über die untere Strömung gezogen hat. An ihren beiden Enden erbaut er Festen. Diese sind noch immer nicht errichtet. Wenn ihr sichtlich hinschicket und einen Schlag führen lasset, werden Jene gewiss nicht wagen, sich entgegen zu stellen. So lange der Wasserweg noch nicht abgeschnitten ist, hat die Kraft der Räuber keine Festigkeit. Wenn jene Festen errichtet sind, werden wir alsbald die Gefangenen sein. — Ming-tschĕ breitete den Bart und sprach: Fahnen entreissen, Schlachtreihen zum Falle bringen ist des Heerführers Sache. Lange berechnen, von Ferne entwerfen ist meine, des alten Mannes Sache. — Mo-ho erbleichte und zog sich zurück.

Binnen zehn Tagen kamen Streitkräfte von Tscheu in immer grösserer Menge an. Mo-ho sprach bittend zu Ming-tsch'ĕ: Trachtet man jetzt zu kämpfen, so erlangt man es nicht. Für Vorrücken und Zurückgang ist kein Weg. Wenn man das Kriegsheer versteckt, gegen die Umschliessung losbricht, ist es noch nicht genug Schande. Ich wünsche, dass ihr die Fussgänger führet, die mit Pferden bespannten Wagen besteiget und langsam einherziehet. Ich Mo-ho leite mehrere tausend eiserne Reiter, sprenge in schnellem Laufe vorwärts und rückwärts. Ich werde gewiss bewirken, dass ihr sicher mit der Mutterstadt verkehret. — Ming-tsch'ĕ sprach: Diese eure Berechnung ist ein vortrefflicher Entwurf. Doch ich, der alte Mann, erhielt es von den Lippen, dass ich ausschliesslich den Eroberungszug unternehme. Ich bin nicht im Stande, im Kampfe zu siegen, im Angriffe wegzunehmen, ich werde jetzt umzingelt und bedrängt. Es gibt keinen Boden, wo die Beschämung hinzulegen wäre. Ich bekleide das Amt des allgemeinen Leitenden. Ich muss gewiss in dem Nachzuge mich befinden, an die Spitze treten und zugleich fortziehen. Ihr mit dem Reiterheere müsset euch in dem Vorzuge befinden, man darf nicht langsam und lässig sein.

Mo-ho stellte sich somit an die Spitze des Reiterheeres und brach in der Nacht auf. Vorher war die von dem Kriegs-

heere von Tscheu bewerkstelligte lange Umzingelung bereits geschlossen, auch waren an den Engwegen mehrfache Hinterhalte gelegt. Mo-ho wählte achtzig vorzügliche Reiter aus und stürmte an ihrer Spitze zuerst vorwärts. Hinter ihnen folgte die gesammte Reitermenge. Gegen Tagesanbruch hatte man sich mit dem Süden des 淮 Hoai in Verbindung gesetzt. Kao-tsu berief jetzt in einer höchsten Verkündung Mo-ho zurück und übertrug ihm das Amt eines Heerführers der Leibwache zur Rechten.

Im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (579 n. Chr.) plünderten Streitkräfte von Tscheu die Landschaft 壽陽 Scheu-yang. Mo-ho eilte mit den Kriegsheeren 樊毅 Fan-I's und Anderer zu Hilfe herbei. Er erwarb sich keine Verdienste und kehrte zurück.

Im vierzehnten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (582 n. Chr.) starb Kao-tsung. Schö-ling, König von Schi-hing, fuhr in dem Inneren der grossen Halle mit der Klinge nach dem späteren Vorgesetzten. Dieser wurde verwundet, aber starb nicht. Schö-ling floh in die Feste des östlichen Sammelhauses. Um die Zeit waren Alle im Herzen unschlüssig, es war Niemand, der über den Mörder Strafe verhängt hätte. 司馬申 Sse-ma-schin, Hausgenosse des östlichen Palastes, machte dem späteren Vorgesetzten die Meldung und rief in schnellem Laufe Mo-ho herbei. Dieser trat ein, erschien vor dem späteren Vorgesetzten und erhielt die Aufforderung. Er stellte sich hierauf an die Spitze einiger hundert Reiter und Fussgänger und zog zuerst zu dem lagernden Kriegsheere des westlichen Thores des Sammelhauses des östlichen Palastes hinüber. Schö-ling gerieth in Furcht und trat durch das südliche Thor der Feste aus. Mo-ho führte die Streitkräfte, verfolgte ihn und schlug ihm das Haupt ab.

Man übertrug Mo-ho seiner Verdienste wegen das Amt eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines grossen Heerführers der Wagen und Reiter und setzte ihn in das Lehen eines Fürsten der Landschaft 綏遠 Sui-yuen. Die Stadt seines Lehens waren dreitausend Thüren des Volkes. Die von Schö-ling aufgehäuften und gesammelten Gegenstände, Gold, Seidenstoffe und zehntausendmal zehntausend angereihte Kupferstücke schenkte ihm der spätere Vorgesetzte insgesammt. Plötzlich übertrug man ihm im Wechsel die Stelle eines auf-

wartenden Mittleren, eines grossen Heerführers der raschen Reiter und gab ihm die Stelle eines Grossen des glänzenden Gehaltes zur Linken hinzu.

Nach der alten Einrichtung setzte man an den gelben Söller und das Gerichtshaus der drei Fürsten Habichtschweife.[1] Der spätere Vorgesetzte verlieh Mo-ho insbesondere einen eröffneten gelben Söller. An dem Thore desselben verwendete man Reisepferde. An das Gerichtshaus und die innere Halle setzte man Habichtschweife.[1] Zugleich machte man die Tochter Mo-ho's zur königlichen Gemalin des kaiserlichen grossen Sohnes.

Es ereignete sich, dass 賀若弼 Ho-jó-p'ĭ, in Diensten von Sui allgemeiner Leitender, 廣陵 Kuang-ling niederhielt und nach der linken Seite des Stromes spähte. Der spätere Vorgesetzte überliess es Mo-ho, Vorkehrungen zur Vertheidigung zu treffen. Er übertrug ihm das Amt eines stechenden Vermerkers des südlichen 徐 Siü-tscheu. Die übrigen Aemter bekleidete Mo-ho wie früher.

Bei der ursprünglichen Zusammenkunft des ersten Monats des dritten Jahres des Zeitraumes Tsching-ming (589 n. Chr.) berief man Mo-ho an den Hof zurück. Ho-jŏ-p'ĭ benützte den Umstand, dass der Landstrich leer war. Er übersetzte den Strom und machte Einfälle nach den Zugängen der Mutterstadt.

Mo-ho bat, mit der Streitmacht entgegen ziehen und kämpfen zu dürfen. Der spätere Vorgesetzte erlaubte es nicht. Als Ho-jŏ-p'ĭ vorrückte und auf dem Berge 鍾山 Tschung-schan lagerte, bat Mo-ho wieder und sagte: Ho-jŏ-p'ĭ hängt das Kriegsheer an und macht einen tiefen Einfall. Wie verlautet, ist Unterstützung für ihn noch fern. Auch sind seine Lagerwälle mit den Gräben noch nicht fest, die Gemüther der Menschen sind von Furcht erfüllt. Wenn man die Kriegsmacht ausschickt, den Weg verlegt und gegen ihn eindringt, überwältigt man ihn gewiss in grossem Masse. — Der spätere Vorgesetzte erlaubte es wieder nicht.

Als das Kriegsheer von Sui völlig anlangte, wollte man ausrücken und kämpfen. Der spätere Vorgesetzte sprach zu Mo-ho: Ihr könnet für mich einmal entscheiden. — Mo-ho

[1] Der Habichtschweif ist eine Verzierung der Dächer.

sprach: Dass ich folge und zu den wandelnden Schlachtordnungen komme, ist des Reiches wegen, ist meiner selbst wegen. Die Sache des heutigen Tages ist zugleich der Gattin und der Kinder wegen. — Der spätere Vorgesetzte gab in Menge Gold und Seidenstoffe heraus und vertheilte sie als Belohnung in den Kriegsheeren. Er hiess 魯 廣 達 Lu-kuang-thă, mittleren das Kriegsheer Leitenden, die Krieger in 白 上 崗 Pe-schang-kang[1] in Reihen stellen. Derselbe stand seitwärts, südlich von sämmtlichen Kriegsheeren. 任 忠 Jin-tschung, der den Osten niederhaltende grosse Heerführer, stand ihm zunächst. Diesem standen 樊 毅 Fan-I, das Kriegsheer beschützender Heerführer, und 孔 範 Khung-fan, oberster Buchführer der Aemter der Hauptstadt, zunächst. Mo-ho stand mit seinem Kriegsheere am meisten gegen Norden. Sämmtliche Kriegsheere breiteten sich im Süden und Norden über eine Strecke von zwanzig Li. In Bezug auf Haupt und Schweif, Vorrücken und Zurückziehen wusste keines etwas von dem anderen.

Ho-jŏ-p'ĭ meinte anfänglich, dass er nicht kämpfen werde. Er ritt mit leichten Reitern einen Berg hinan und beobachtete Gestalt und Beschaffenheit. Als er die Kriegsheere erblickte, sprengte er hinab und stellte die Schlachtreihen auf. Lu-kuang-thă, an der Spitze seiner Abtheilungen stehend, rückte vor und bedrängte ihn. Das Kriegsheer Ho-jŏ-p'ĭ's wurde mehrmals zurückgeworfen. Plötzlich raffte er sich wieder auf. Er veränderte die Eintheilung des Kriegsheeres, eilte nordwärts und stürzte gegen die Anführer. Khung-fan rückte zum Kampfe hervor. Bei dem Zusammenstosse der Waffen entfloh er. Die Anführer waren getrennt, die Schlachtordnungen noch immer nicht geschlossen. Reiter und Fussgänger zerstreuten sich, es gelang nicht, sie aufzuhalten. Mo-ho konnte seine Kraft zu nichts verwenden und wurde von dem Kriegsheere von Sui gefangen genommen.

Als die Feste der Mutterstadt gefallen war, setzte Ho-jŏ-p'ĭ den späteren Vorgesetzten in die grosse Halle 德 教 Te-kiao und hiess die Krieger ihn bewachen. Mo-ho wandte sich bittend

---

[1] Für diesen Namen, welcher ‚weisser oberer Bergrücken' bedeutet, findet sich auch 白 土 岡 Pe-thu-kang, ‚Bergrücken der weissen Erde'. Letzteres ist häufiger und scheint das Richtige zu sein.

an Ho-jŏ-p'ĭ und sprach: Man ist jetzt ein Gefangener, das Schicksal erfüllt sich augenblicklich. Ich wünsche, dass ich einmal ihn zu sehen bekomme. Ich habe lange gelebt, durch den Tod erwächst mir kein Leid. — Ho-jŏ-p'ĭ bedauerte ihn und erlaubte es. Als Mo-ho eintrat und den späteren Vorgesetzten sah, warf er sich zu Boden, rief mit lauter Stimme und weinte. Er nahm aus der alten Küche Speise und reichte sie ihm. Hierauf verabschiedete er sich und trat hinaus. Die Wachen waren sämmtlich nicht fähig, aufwärts zu blicken.

In demselben Jahre trat Mo-ho in Sui ein. Man übertrug ihm das Amt eines Eröffnenden des Sammelhauses und eines im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden. In der Folge schloss er sich an 諒 Liang, König von Han, auf dessen Zuge nach 平 P'ing-tscheu. Indem er in Gemeinschaft mit ihm Aufruhr erregte, wurde er schuldig befunden und hingerichtet.[1] Er war um die Zeit dreiundsiebzig Jahre alt.

Mo-ho war schwerfällig von Rede und hatte Vertrauen zu Aelteren, selbst was die Ueberwachung der Waffen betraf. Den Räubern gegenüber kamen seine Vorsätze und sein Geist rasch zum Vorschein. Wohin er sich wandte, gab es nichts Vorhergegangenes. Noch nicht zwanzig Jahre alt, war er Heu-ngan-tu gefolgt. Als er in den Zugängen der Mutterstadt sich befand, wurzelte in seinem Gemüthe Liebe zur Jagd. Es war kein Tag, an welchem er nicht jagend umherwandelte. Als Heu-ngan-tu im Osten Eroberungszüge unternahm, im Westen Angriffe machte, in Kämpfen siegte, in Ueberfällen wegnahm, waren die Verdienste Mo-ho's in Wirklichkeit sehr viele.

世廉 Schi-lien, der Sohn Mo-ho's, war in seiner Jugend aufgeweckt, vor tausend Menschen ausgezeichnet, waghalsig, kühn und hatte die Sitten des Vaters. Er war von Gemüth äusserst kindlich. Als das Unglück Mo-ho's sich ereignete, liebte er ihn nach dem Ablegen der Trauerkleider nachträglich immer inniger. Die Gäste aus der Zeit seines Vaters waren aus einem Grunde entlassen und hatten etwas zu sagen. Als Schi-lien ihnen gegenüber sich befand, konnte er in Schmerz

[1] Das Nähere über diese Empörung ist in der Abhandlung: ‚Darlegungen aus der Geschichte des Hauses Sui' in dem Abschnitte: ‚Liang, König von Han' enthalten.

und Traurigkeit sich nicht beherrschen. Wenn er sprach, schluchzte er dabei. Er nahm in seinem ganzen Leben kein Schwert und keine Axt in die Hand. Die Zeitgenossen hiessen dieses gut.

Mo-ho hatte einen Reiter Namens 陳智深 Tsch'in-tschi-schin besessen. Derselbe übertraf an Muth und Stärke die Menschen. Er wurde wegen seiner Verdienste um die Niederwerfung Schö-ling's innerer Vermerker von Pa-ling. Als Mo-ho hingerichtet wurde, waren dessen Gattin und Kinder schon früher in Gemässheit der Schrifttafeln den Obrigkeiten verfallen. Tsch'in-tschi-schin fasste den Leichnam Mo-ho's zusammen und bahrte ihn eigenhändig auf. Er wandelte traurig und ergriffen auf den Wegen. Die weisen Männer hielten ihn für gerecht.

陳禹 Tsch'in-yü aus 潁川 Ying-tschuen war ebenfalls Mo-ho auf dessen Eroberungszügen und bei Strafangriffen gefolgt. Derselbe war scharfsinnig, aufgeweckt und besass Kenntnisse und Ermessen. Derselbe durchwatete und durchjagte die mustergiltigen Bücher und die Geschichtsschreiber, erklärte die Ecken des Windes, die Werke über Kriegskunst und war ziemlich fähig, Schriftschmuck anzuhängen. Zugleich war er ein geübter Reiter und Bogenschütze. Er brachte es im Amte bis zu einem Fragenden und Berathenden des Sammelhauses der Könige.

Jin-tschung.

任忠 Jin-tschung wurde 奉誠 Fung-sching mit dem Jünglingsnamen, 蠻奴 Man-nu mit dem kleinen Namen genannt und stammte aus Jü-yin. In seiner Jugend verwaist und unbekannt, wurde er von den Bezirksgenossen nicht für ebenbürtig gehalten. Erwachsen, war er voll Falschheit, List und hatte viele Anschläge. An Stärke die Menschen übertreffend, war er ein überaus geschickter Reiter und Bogenschütze. Alle Jünglinge der Strassen des Landstrichs schlossen sich ihm an.

Als 蕭範 Siao-fan, zu den Zeiten der Liang König von Po-yang, stechender Vermerker von 合 Hö-tscheu wurde, hörte er von Jin-tschung, zog ihn herbei und nahm ihn unter die

Leute seiner Umgebung auf. Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's stellte sich Jin-tschung an die Spitze einiger hundert Bezirksgenossen und folgte 梅伯龍 Mei-pe-lung, Statthalter von Tsin-hi, der in Scheu-tsch'ün über 王貴顯 Wang-kuei-hien, einen Anführer Heu-king's, Strafe verhängte. Jin-tschung warf in jedem Kampfe den Feind zurück.

Als 胡通 Hu-thung, ein als Kriegsmann dienender Mensch, eine Heeresmenge sammelte und plünderte, verhängte Jin-tschung auf Befehl Siao-fan's mit dem Kriegsheere 梅思立 Mei-sse-lĭ's, Vorgesetzten des Heeres, vereint über Hu-tsung Strafe und stellte den Frieden wieder her. Hierauf 嗣 Sse, dem für das Geschlechtsalter bestimmten Sohne Siao-fan's, folgend, trat er an der Spitze einer Heeresmenge ein und brachte Hilfe. Als die Feste der Mutterstadt fiel, zog er umher und legte eine Besatzung nach Tsin-hi. Nachdem der Aufruhr Heu-king's niedergeschlagen worden, übertrug man Jin-tschung die Stelle eines die Plünderer verjagenden Heerführers.

Als 王琳 Wang-lin die Geschlechter 蕭 Siao und 莊 Tschuang in die Abtheilungen setzte, wurde Jin-tschung Statthalter von Pa-ling. Nach der Niederlage Wang-lin's kehrte er an den Hof zurück und wurde zu der Stelle eines Heerführers der glänzenden Festigkeit und eines Statthalters von 安湘 Ngan-siang versetzt. Hierauf 侯(王＋眞) Heu-thien folgend, rückte er vor und verhängte über die Landstriche 巴 Pa und 湘 Siang Strafe. Er wurde nach einander zu den Stellen eines Statthalters von Yü-ning und inneren Vermerkers von Heng-yang versetzt.

Als 華皎 Hoa-kiao zu den Waffen griff, nahm Jin-tschung an dem Anschlage Theil. Nach der Niederwerfung Hoa-kiao's eröffnete Kao-tsung dem Hofgerichte, dass Jin-tschung früher ein heimliches Einverständniss hatte. Jin-tschung wurde losgesprochen und nicht befragt.

Im Anfange des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) folgte er 章昭達 Tschang-tschao-thă auf dessen Zuge zur Bestrafung 歐陽紇 Ngeu-yang-hŏ's nach 廣 Kuang-tscheu. Man übertrug ihm seiner Verdienste wegen die Stelle eines Heerführers des geraden Söllers. Man versetzte ihn hierauf zu der Stelle eines Heerführers der kriegerischen Festigkeit und eines inneren

Vermerkers von Liü-ling. Mit vollem Range eintretend, wurde er Heerführer des rechten Kriegsheeres.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (573 n. Chr.) unternahmen sämmtliche Kriegsheere den Angriff im Norden. Jin-tschung, mit einer Streitmacht auf dem westlichen Wege ausziehend, machte einen raschen Angriff auf 高 景 安 Kao-king-ngan, König von Lĭ-yang in Thsi, und schlug ihn in die Flucht in 大 (山 + 見) Ta-hien. Er verfolgte ihn bis Tung-kuan. Er bewältigte noch dessen zwei Festen, die östliche und die westliche, liess das Kriegsheer gegen □ [1] Khi und 誰 Schui vorrücken und entriss beides. Auf Seitenwegen Hŏ-fei überfallend, drang er in dessen Vorwerke und bewältigte im Vorrücken 霍 Hŏ-tscheu.

Man übertrug ihm seiner Verdienste wegen das Amt eines überzähligen beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 安 復 Ngan-fŏ. Die Stadt des Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes. Bei dem Ereignisse der vollständigen Niederlage der Kriegsheere an dem Flusse Liü-liang erhielt Jin-tschung sein Kriegsheer unversehrt und kehrte zurück. In einer höchsten Verkündung ernannte man ihn hierauf zum allgemeinen Beaufsichtiger der Kriegsheere der Landstriche Scheu-yang, Sin-thsai, 霍 Hŏ und der Gegend um den Fluss Hoai, beförderte ihn zu einem den Namen führenden, die Ferne beruhigenden Heerführer und zum stechenden Vermerker von 霍 Hŏ-tscheu. Indem er eintrat, wurde er Heerführer der Leibwache zur Linken.

Im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (579 n. Chr.) fügte man die Sache des im Norden Strafe verhängenden Kriegsheeres hinzu und beförderte ihn zu einem den Namen führenden, den Norden unterwerfenden Heerführer. Er stellte sich an die Spitze einer Menge Fussgänger und Reiter und eilte nach der Landschaft 秦 Thsin.

Im zwölften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (580 n. Chr.) versetzte man ihn zu dem Amte eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines beständigen Auf-

---

[1] Das hier fehlende Zeichen enthält nebst dem oben gesetzten Classenzeichen 艹 die Zeichen 單 links und 斤 rechts.

wartenden von den zerstreuten Reitern, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sache der Kriegsheere des südlichen 豫 Yü-tscheu, eines den Süden unterwerfenden Heerführers und stechenden Vermerkers des südlichen 豫 Yü-tscheu. Man vermehrte die Stadt seines Lehens, das frühere hinzurechnend, um eintausendfünfhundert Thüren des Volkes.

Er stellte sich hierauf an die Spitze der Fussgänger und Reiter und eilte nach Lĭ-yang. Tscheu entsandte 王延貴 Wang-yen-kuei an der Spitze einer Heeresmenge, damit er Hilfe bringe. Jin-tschung zertrümmerte die Heeresmenge in grossem Maasse und nahm Wang-yen-kuei gefangen.

Als der spätere Vorgesetzte die Nachfolge erhielt, beförderte er Jin-tschung zu einem den Namen führenden, den Süden niederhaltenden Heerführer und verlieh ihm eine Abtheilung Trommeln und Blasewerkzeuge. Jin-tschung trat ein und wurde ein das Kriegsheer ordnender Heerführer. Man gab ihm das Amt eines mittleren Aufwartenden hinzu und veränderte sein Lehen zu demjenigen eines Fürsten der Landschaft Sin-tu in Liang. Die Stadt des Lehens waren dreitausend Thüren des Volkes. Austretend, wurde er innerer Vermerker von U-hing. Man gab ihm die Stufe eines Angestellten der zweitausend Scheffel hinzu.

Als die Streitkräfte von Sui den Strom übersetzten, trat Jin-tschung über U-hing eilig ein und lagerte mit dem Kriegsheere an dem Thore der mennigrothen Sperlinge. Der spätere Vorgesetzte berief die Anführer, von Siao-mo-ho abwärts, in die innere grosse Halle und hiess sie die Berathung feststellen.

Jin-tschung nahm in der Berathung das Wort und sprach: Was man in der Kriegskunst Gast und Wirth nennt, ist von verschiedener Eigenschaft. Ist der Gast vornehm, so kämpft er schnell. Ist der Wirth vornehm, so hält er ernstlich fest. Man soll vorläufig die Streitkräfte vermehren, Palast und Feste streng bewachen. Man entsendet das Wasserheer, lässt es getheilt sich nach dem südlichen 豫 Yü-tscheu und dem Wege der Zugänge der Mutterstadt wenden, die Zufuhr der Mundvorräthe der Räuber abschneiden. Man wartet auf das Wachsen der Frühlingswasser in der Gegend des oberen Stromes. Die

Kriegsheere 周羅(目+侯) Tscheu-lo-heu's [1] und Anderer eilen dann gewiss die Strömung hinab und bringen Hilfe. Dieses ist eine vortreffliche Berathung.

Die Berathungen Aller stimmten damit nicht überein. Man zog daher sogleich aus und kämpfte. Als man geschlagen war, sprengte Jin-tschung in die Feste der Erdstufe, sah den späteren Vorgesetzten und meldete ihm die Niederlage des Heeres. Dabei eröffnete er ihm: Derjenige, vor dem ich unter den Stufen stehe, darf blos Schiffe und Ruder vorbereiten und zu den Kriegsheeren an der oberen Strömung sich begeben. Ich, der Diener, biete zum Tode entschlossen die Beschützung. — Der spätere Vorgesetzte glaubte dieses und forderte Jin-tschung auf, die Classen hervorzuschicken und zu vertheilen. Jin-tschung verabschiedete sich und sagte: Wenn ich, der Diener, mit dem Abtheilen fertig bin, werde ich sofort das Abholen anbieten.

Der spätere Vorgesetzte hiess die Menschen des Palastes sich aufputzen und wartete auf Jin-tschung. Er blickte lange Zeit in die Ferne, doch dieser kam nicht. 韓擒虎 Han-khin-hu, Anführer von Sui, rückte von 新林 Sin-lin mit dem Kriegsheere vor. Jin-tschung zog an der Spitze einiger Reiter nach 石子崗 Schĭ-tse-kang und ergab sich ihm. Er führte jetzt das Kriegsheer Han-khin-hu's und drang mit ihm zugleich in das Thor des südlichen Seitenflügels des Palastes. Die Feste der Erdstufe fiel. In demselben Jahre trat Jin-tschung in Tschang-ngan ein. Sui übertrug ihm die Stelle eines das Sammelhaus Eröffnenden und eines mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden, als er starb. Er war um die Zeit siebenundsiebzig Jahre alt. Sein Sohn 幼武 Yeu-wu brachte es im Amte bis zu einem im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden.

Um die Zeit war ein Mann Namens 沈客卿 Tsch'in-khe-khing. Derselbe stammte aus Wu-khang in U-hing und war von Gemüthsart listig und hart. Hausgenosse der Bücher der Mitte geworden, stellte er immer andere Meinungen auf und machte einzig aus dem Abschälen und Beschaben der

[1] Tscheu-lo-heu befehligte in der Gegend des oberen Stromes ein Kriegsheer. Er ergab sich an Sui erst nach dem Falle von Tan-yang und nach Empfang einer schriftlichen Aufforderung von Seite des gefangenen späteren Vorgesetzten von Tsch'in.

hundert Geschlechter des Volkes ein Geschäft. Dadurch brachte er sich vorwärts.

Ferner war ein Mann Namens 施文慶 Schi-wen-khing. Derselbe, aus U-tsch'ing in U-hing stammend, hatte sich aus Unbedeutendheit und Niedrigkeit erhoben und fand als Angestellter der Gerichte Verwendung. Der spätere Vorgesetzte riss ihn hervor, machte ihn zu einem den Büchern Vorgesetzten und versetzte ihn zu der Stelle eines Hausgenossen der Bücher der Mitte. Plötzlich zog er ihn hervor und machte ihn zum stechenden Vermerker von 湘 Siang-tscheu. Schi-wen-khing hatte dieses Amt noch nicht angetreten, als das Kriegsheer von Sui zum Angriffe herankam. Die Kunde davon pflanzte sich in den Landstrichen und Niederhaltungen der vier Gegenden fort. Tsch'in-khe-khing und Schi-wen-khing befassten sich in Gemeinschaft mit geheimen Triebwerken. Wenn von aussen Anzeigen und Eröffnungen einliefen, ward es immer durch ihre Vermittelung an dem Hofe gemeldet.

Schi-wen-khing fand im Herzen an der wichtigen Niederhaltung von Siang-tscheu Gefallen und hatte das Verlangen, bei Zeiten hinzureisen. Hierauf bildete er mit Tschin-khe-khing zugleich äussere und innere Seite. Man unterdrückte und sagte nichts. Der spätere Vorgesetzte erfuhr es nicht. Dass hierauf durch Mangel an Vorkehrungen das Verderben des Reiches herbeigeführt wurde, war die Schuld dieser zwei Menschen. Als das Kriegsheer von Sui eingedrungen war, tödtete man sie beide an der vorderen Thorwarte.

Fan-I.

樊毅 Fan-I mit dem Jünglingsnamen 智烈 Tschi-liě stammte aus 湖陽 Hu-yang in Nan-yang. Sein Grossvater 方興 Fang-hing war in Diensten von Liang beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, Heerführer der Menschlichkeit und Macht, stechender Vermerker von 司 Sse-tscheu und Lehensfürst zweiter Classe des Kreises Yü-fö. Sein Vater 文熾 Wen-tsch'i war in Diensten von Liang beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, Heerführer des treuen

Kriegsmuthes, stechender Vermerker von 益 Yĭ-tscheu und Lehensfürst zweiter Classe des Kreises Sin-thsai.

Fan-I, als Sohn und Enkel das Thor befestigend, war in seiner Jugend im Kriegswesen erfahren und im Pfeilschiessen geübt. Als der Aufruhr 侯景 Heu-king's sich ereignete, stellte er sich an die Spitze der Abtheilungen und folgte seinem Oheim 文皎 Wen-kiao, welcher der Erdstufe zu Hilfe kam. Wen-kiao fiel in dem Kampfe von 青溪 Thsing-khi. Fan-I eilte mit den Söhnen des Stammhauses und der Seitengeschlechter nach Kiang-ling. Dabei schloss er sich an 王僧辯 Wang-seng-pien auf dessen Zuge zur Bestrafung 蕭譽 Siao-yü's, Königs von Ho-tung. Man lieh Fan-I seiner Verdienste wegen an der Stelle eines Anderen ein Abschnittsrohr und machte ihn zu einem Heerführer der Waffen der Macht und zum Anführer der mittleren Leibwächter zur Rechten. Man machte ihn anstatt seines älteren Bruders 俊 Tsiün zum Statthalter von 梁興 Liang-hing.

Das umherziehende Kriegsheer von drei Landstrichen befehligend, folgte er 蕭循 Siao-siün, Lehensfürsten zweiter Classe von I-fung, zur Bestrafung 陸納 Lŏ-nă's in 湘 Siang-tscheu. Das Kriegsheer hielt in Pa-ling. Das Lager war noch nicht aufgeschlagen, als Lŏ-nă mit einem verborgenen Kriegsheere in der Nacht ankam und das Lager unter grossem Geschrei bedrängte. Die Anführer und Kriegsmänner in dem Lager waren in Schrecken und Erregung. Fan-I allein, einigen Zehenden von Menschen seiner Umgebung angeschlossen, kämpfte angestrengt an dem Thore des Lagers und schlug über zehn Köpfe ab. Er liess die Trommel rühren und den Befehl verbreiten. Die Menge fasste sich sodann.

Man übertrug Fan-I seiner Verdienste wegen die Stellen eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines mit der Geradheit Verkehrenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines Heerführers der lauteren Macht und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten dritter Classe des Kreises I-tao. Die Stadt seines Lehens waren dreihundert Thüren des Volkes. Man ernannte ihn dabei an der Stelle eines Anderen zum Statthalter von Thien-men, beförderte ihn hinsichtlich der Lehensstufe zum Lehensfürsten zweiter

Classe und vergrösserte die Stadt seines Lehens, das Frühere inbegriffen, bis zu eintausend Thüren des Volkes.

Als das westliche Wei zur Belagerung von Kiang-ling schritt, stellte sich Fan-I an die Spitze einer Streitmacht und kam zu Hilfe. Nach dem Falle von Kiang-ling wurde er von dem Könige von Yŏ-yang gefangen genommen. Nach längerer Zeit entkam er und kehrte zurück.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang genommen hatte, griff Fan-I mit seinem jüngeren Bruder 猛 Meng zu den Waffen und setzte sich mit 王 琳 Wang-lin ins Einverständniss. Nach der Niederlage Wang-lin's floh er nach Thsi. Der grosse Beruhiger 侯 (扌 + 眞) Heu-thien schickte einen Abgesandten und berief Fan-I zu sich. Dieser, sich an die Spitze seiner Söhne, jüngeren Brüder und der Abtheilungen stellend, kehrte an den Hof zurück.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (561 n. Chr.) übertrug man ihm das Amt eines mit der Geradheit Verkehrenden und eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern. Er folgte Heu-thien auf dessen Vorrückung zur Verhängung von Strafe über die Landstriche 巴 Pa und 湘 Siang und wurde in der Folge zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 武 Wu-tscheu versetzt. Im Anfange des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) wurde er im Umwenden stechender Vermerker von 豐 Fung-tscheu und erhielt das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises Kao-tsch'ang. Die Stadt dieses Lehens waren eintausend Thüren des Volkes. Eintretend, wurde er Heerführer der Leibwache zur Linken.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (573 n. Chr.) unternahmen die Kriegsheere den Angriff im Norden. Fan-I, an die Spitze der Heeresmenge sich stellend, überfiel 楚 子 城 Thsu-tse-tsch'ing ‚die Feste des Lehensfürsten vierter Classe von Thsu'[1] in Kuang-ling und entriss es. Er schlug in raschem Angriffe das Kriegsheer in die Flucht in 潁 口 Ying-keu. Thsi entriss jetzt 滄 陵 Thsang-ling. Er zertrümmerte nochmals die Macht von Thsi. Im siebenten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (575 n. Chr.) rückte er vor und bewältigte sechs Festen von 潼 Tschung-tscheu, Hia-pei und anderen Landstrichen.

---

[1] So nannte man die Hauptstadt der alten Könige von Thsu.

Nach den Verlusten des Heeres an dem Flusse Liü-liang ernannte eine höchste Verkündung Fan-I zum grossen allgemeinen Beaufsichtiger und beförderte ihn zu einem den Namen führenden, den Norden unterwerfenden Heerführer. Er übersetzte an der Spitze einer Heeresmenge den Hoai, baute der Mündung des 清 Thsing gegenüber eine Feste und leistete den Menschen von Tscheu Widerstand. In Folge langwierigen Regens wurde die Feste zerstört. Fan-I erhielt das Kriegsheer unversehrt und riss sich los. Er wurde hierauf zu der Stelle eines das Kriegsheer Leitenden der Mitte versetzt.

Im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (579 n. Chr.) führte 梁士彥 Liang-sse-yen, Anführer von Tscheu, eine Streitmacht und belagerte Scheu-yang. Eine höchste Verkündung ernannte Fan-I zum allgemeinen Beaufsichtiger der Sachen des im Norden Strafe verhängenden vorderen Kriegsheeres. Er befehligte das Wasserheer und drang in 焦湖 Tsiao-hu. Dabei übertrug man ihm die Stelle eines den Westen niederhaltenden Heerführers und Beaufsichtigers der Sachen der Land- und Wasserheere der vier Landstriche 荆 King, 郢 Ying, 巴 Pa und 武 Wu. Im zwölften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (780 n. Chr.) beförderte man ihn zum Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der Landstriche (氵+ 丏) Mien und 漢 Han. Er wurde der öffentlichen Sache wegen entlassen. Im dreizehnten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (781 n. Chr.) berief man ihn und übertrug ihm das Amt eines das Kriegsheer Beschützenden der Mitte. Dabei wurde er zu dem Amte eines das Kriegsheer beschützenden Heerführers und stechenden Vermerkers von 荆 King-tscheu versetzt.

Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, beförderte er Fan-I zu der Stelle eines den Namen führenden, im Westen Eroberungszüge unternehmenden Heerführers und veränderte dessen Lehen zu demjenigen eines Fürsten der Landschaft 逍遙 Siao-yao. Die Stadt des Lehens waren dreitautend Thüren des Volkes. Das Uebrige blieb er wie früher. Eintretend, wurde er aufwartender Mittlerer und das Kriegsheer beschützender Heerführer.

Als die Streitkräfte von Sui den Strom übersetzten, sprach Fan-I zu 袁憲 Yuen-hien, Vorgesetzten des Pfeilschiessens,

die Worte: 京口 King-keu[1] und 采石 Thsai-schĭ sind mit einander nothwendige Orte. Für ein jedes braucht man mehrere tausend streitbare Krieger, zweihundert goldene Flügel. Die Gegend unter der Hauptstadt, die Mitte des Stromes, die obere und untere Gegend sind zu vertheidigen. Thut man dieses nicht, so ist die grosse Sache entfahren. — Alle Anführer befolgten diesen Rath.

Es geschah, dass Schi-wen-khing[2] und Andere die Nachrichten von der Kriegsmacht von Sui unterdrückten. Die Berathungen Fan-I's wurden nicht ausgeführt, und die Feste der Mutterstadt fiel. Fan-I trat nach seiner Gewohnheit ein und stritt. Nach einiger Zeit starb er.

Fan-meng.

樊猛 Fan-meng, 智武 Tschi-wu mit dem Jünglingsnamen genannt, war der jüngere Bruder Fan-I's. Derselbe war in seiner frühen Jugend wundervoll und entschlossen. In reifen Jahren verstand er es gut, mit dem Bogen und mit Pferden umzugehen und übertraf an kühnem Muth die Menschen.

In dem Kampfe von 青溪 Thsing-khi liess sich Meng vom Morgen bis zum Abend mit den nördlichen Fremdländern in ein Handgemenge ein und tödtete oder verwundete eine sehr grosse Menge. Als die Feste der Erdstufe fiel, folgte er seinem älteren Bruder Fan-I und zog im Westen nach der Mutterstadt. Wegen seiner Verdienste in fortgesetzten Kämpfen wurde er Heerführer der Waffen der Macht.

Als 蕭方矩 Siao-fang-khiü, zu den Zeiten der Liang Lehensfürst zweiter Classe von Ngan-nan, stechender Vermerker von 湘 Siang-tscheu wurde, machte er Meng zum Vorsteher der Pferde. Es ereignete sich, dass 蕭紀 Siao-ki, König von Wu-ling, zu den Waffen griff und von dem Osten des 漢 Han und des Stromes herabstieg. Siao-fang-khiü entsandte Meng mit dem Auftrage, an der Spitze der Kriegsleute von 湘 Siang und 郢 Ying dem allgemeinen Beaufsichtiger 陸法和 Lŏ-fă-ho

---

[1] King-keu bedeutet: Zugang der Mutterstadt.

[2] Schi-wen-khing ist am Ende des vorhergehenden Abschnittes vorgekommen.

zu folgen, das Kriegsheer vorwärts zu führen und jenem sich entgegen zu stellen.

Um die Zeit hatte Siao-ki bereits die Thurmschiffe und Kriegsschiffe herabgesandt und 巴 Pa und 江 Kiang besetzt. Man wetteiferte, sich an den Ausgängen der den Fluss einzwängenden Berge gegenseitig festzuhalten. Man konnte lange Zeit keine Entscheidung herbeiführen. Lŏ-fă-ho erwog, dass das Heer Siao-ki's schon ausgedient, die Kriegsleute lässig seien. Er hiess daher Meng dreitausend tapfere Männer auf hundert leichten Schiffen anführen, auf der einen Durchweg bildenden Strömung fahren und gerade nach oben hervorkommen. Man drang unversehens unter Trommelschlag und lautem Geschrei an. Die Menge Siao-ki's gerieth plötzlich in Schrecken und kam nicht zu der richtigen Aufstellung in Reihen. Alle verliessen die Schiffe, erstiegen die Uferbänke oder stürzten sich in das Wasser. Die Todten waren gegen tausend an der Zahl.

In diesem Augenblicke hatte Siao-ki noch immer einige hundert verlässliche Männer an seiner Seite. Meng, dreitausend beschildete und mit Querlanzen bewaffnete Menschen der Abtheilungen mit sich führend, erstieg geradezu das Schiff Siao-ki's. Er riss die Augen auf und rief mit lauter Stimme. Die aufwartende Leibwache Siao-ki's zerstreute sich. Die Leute lagen über einander und wagten es nicht, sich zu rühren. Meng ergriff mit der Hand Siao-ki und dessen Söhne, im Ganzen drei Menschen, und enthauptete sie in dem grossen Schiffe. Er fasste dann sämmtliche Geräthe und Waffen der Schiffe zusammen.

Man übertrug Meng seiner Verdienste wegen das Amt eines Heerführers der umherziehenden Reiter und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten dritter Classe des Kreises 安山 Ngan-schan. Die Stadt seines Lehens waren eintausend Thüren des Volkes. Er führte noch das Kriegsheer vorwärts, beruhigte und bestimmte 梁 Liang und 益 Yĭ. Die Gränzen von Schŏ wurden gänzlich unterworfen. Als das Kriegsheer zurückkehrte, versetzte man Meng zu den Stellen eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines Heerführers der leichten Reiter und eines stechenden Vermerkers von 司 Sse-tscheu. Man beförderte ihn hinsichtlich der Lehenstufe zu einem Lehensfürsten zweiter Classe und vergrösserte die

Stadt seines Lehens, das Frühere inbegriffen, bis zu zweitausend Thüren des Volkes.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Yung-ting (557 n. Chr.) wurden 周文育 Tscheu-wen-yŏ und Andere in 沌口 Tschuen-keu geschlagen und von 王琳 Wang-lin gefangen genommen. Wang-lin verfolgte seinen Sieg und wollte die im Süden liegenden Landschaften durchstreifen. Er entsandte Meng mit 李孝欽 Li-hiao-khin und Anderen, welche mit ihren Streitkräften Yü-tschang überfielen, dann vorrückten und das Kriegsheer 周迪 Tscheu-tĭ's bedrängten. Sie wurden geschlagen und von Tscheu-tĭ gefangen genommen. Sie entwichen plötzlich und kehrten zu Wang-lin zurück. Als Wang-lin geschlagen war, kehrten sie an den Hof zurück.[1]

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (561 n. Chr.) übertrug man Meng die Aemter eines mit der Geradheit Verkehrenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern und eines Statthalters von Yung-yang. Man versetzte ihn zu dem Amte eines Vorstehers der Pferde in dem Sammelhause des Königs von Ngan-tsch'ing. Im ersten Jahre des Zeitraumes Kuang-ta (567 n. Chr.) übertrug man ihm das Amt eines Heerführers des starken Kriegsmuthes und eines inneren Vermerkers von Liü-ling. Im Anfange des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) versetzte man ihn zu der Stelle eines Heerführers der kriegerischen Festigkeit, eines ältesten Vermerkers des Sammelhauses von P'ing-nan in Schi-hing und eines leitenden inneren Vermerkers von Tschang-scha.

Plötzlich schloss er sich an 章昭達 Tschang-tschao-thă, um im Westen über Kiang-ling Strafe zu verhängen. Er drang mit einem versteckten Kriegsheere in 峽 Hiă und verbrannte die Schiffe des Kriegsheeres von Tscheu. Man setzte ihn seiner Verdienste wegen in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises Fu-tschuen. Die Stadt des Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes. In der Reihenfolge wurde er beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern. Man versetzte ihn zu den Stellen eines als Abgesandter in den

---

[1] Wie in dem vorhergehenden Abschnitte erzählt wird, war Fan-meng mit seinem älteren Bruder Fan-I nach Thsi geflohen und kehrte, von Heu-thien aufgefordert, an den Hof von Tsch'in zurück.

Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere der zwei Landstriche 荆 King und 信 Sin, eines Heerführers der verbreiteten Ferne und stechenden Vermerkers von 荆 King-tscheu. Eintretend, wurde er Heerführer der Leibwache zur Linken.

Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, vergrösserte er die Lehenstadt Meng's, das Vorherige inbegriffen, bis zu eintausend Thüren des Volkes. Das Uebrige blieb er wie früher. Im vierten Jahre des Zeitraumes Tschi-te (586 n. Chr.) übertrug man ihm die Stelle eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sache der Kriegsheere des südlichen 豫 Yü-tscheu, eines Heerführers des redlichen Kriegsmuthes und stechenden Vermerkers des südlichen 豫 Yü-tscheu.

Als Han-khin-hu, Anführer von Sui, den Strom übersetzte, befand sich Meng in der Mutterstadt. Sein fünfter Sohn 巡 Siün leitete die Sachen von 行 Hang-tscheu. Han-khin-hu, das Kriegsherr vorwärts führend, überfiel den Landstrich und brachte ihn zum Falle. Siün und die Leute seines Hauses wurden gefangen genommen.

Um diese Zeit befehligte Meng mit 蔣元遜 Tsiang-yuen-sün, Heerführer der Leibwache zur Linken, achtzig Schiffe des grünen Drachen. Er bildete ein Wasserheer bei dem 遊奕 Yeu-yĭ von 白下 Pe-hia,[1] um der aus den sechs Gegenden herankommenden Kriegsmacht von Sui Widerstand zu leisten. Der spätere Vorgesetzte wusste, dass die Gattin und die Kinder Meng's sich bei dem Kriegsheere von Sui befanden und fürchtete, dass derselbe andere Vorsätze haben könne. Er wollte bewirken, dass 任忠 Jin-tschung an dessen Stelle trete. Zudem kränkte er ihn schwer. Er stand jetzt davon ab. Im dritten Jahre des Zeitraumes Tsching-ming (589 n. Chr.) trat Fan-meng in Sui ein.

[1] Der Yeu-yĭ des Stromes ist ein Gott, der um die Mittagszeit die Schiffe umstürzt. Pe-hia ist das spätere Kiang-ning.

Lu-kuang-thă.

魯廣達 Lu-kuang-thă, mit dem Jünglingsnamen 遍覽 Pien-lan, war der jüngere Bruder 悉達 Sĭ-thă's, stechenden Vermerkers von 吳 U-tscheu. In seiner Jugend unruhigen Geistes, hatte er den Vorsatz, durch Verdienste sich einen Namen zu machen. Er liebte aufrichtig die Kriegsmänner und unter seinen Gästen kamen einige aus der Ferne. Um diese Zeit regten sich in dem Lande ausserhalb des Stromes Anführer und Vorderste, je ihre Abtheilung führend, in der Anzahl von einem Tausend und von dem Geschlechte 魯 Lu waren überaus viele.

Das grobe Kleid ablegend, wurde Kuang-thă beständiger Aufwartender zur Rechten in dem Reiche des Königs von Schao-ling in Liang. Er wurde zu der Stelle eines dem Kriegsheere als Dritter Zugesellten der Streitmacht in dem Sammelhause des Fürsten von 當陽 Tang-yang in P'ing-nan versetzt. Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's sammelte er mit seinem älteren Bruder Sĭ-thă eine Heeresmenge und beschützte Sin-thsai. Als Kaiser Yuen von Liang die Einrichtungen bot, übertrug er Kuang-thă das Amt des entlehnten Abschnittsrohres, eines Heerführers des starken Kriegsmuthes und eines stechenden Vermerkers von 晉 Tsin-tscheu.

Als 王僧辯 Wang-seng-pien über Heu-king Strafe verhängte, zog Kuang-thă aus, wartete an der Gränze und traf mit ihm zusammen. Er machte Ausgaben und sorgte für die Vorräthe des Kriegsheeres. Wang-seng-pien sprach zu 沈(火+冏) Tsch'in-king: Das Geschlecht 魯 Lu ist in 晉 Tsin-tscheu ebenfalls der Lehrmeister des Königs, der Wirth des östlichen Weges. — Kuang-thă stellte sich jetzt an die Spitze einer Heeresmenge und folgte Wang-seng-pien. Nach der Unterwerfung Heu-king's gab man Kuang-thă das Amt eines überzähligen beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern hinzu. Das Uebrige blieb er wie früher.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, übertrug er Kuang-thă die Stelle eines in die Ferne auf Eroberung ausziehenden Heerführers und eines Statthalters von Tung-hai. Plötzlich versetzte man ihn zu der Stelle eines Statthalters von 桂陽 Kuei-yang. Er weigerte sich beharrlich

und verbeugte sich nicht dafür. Hierauf trat er ein und bekleidete das Amt eines überzähligen beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, dann an der Stelle eines Anderen das Amt des entlehnten Abschnittsrohres, eines Heerführers des treuen Kriegsmuthes und eines Statthalters des nördlichen Sin-thsai.

Er folgte 吳明徹 U-ming-tsch'ĕ auf dessen Zuge zur Bestrafung 周迪 Tscheu-tĭ's nach 臨川 Lin-tschuen. Seine Verdienste waren in jedem Kampfe die höchsten. Er wurde an der Stelle seines älteren Bruders Sĭ-thă stechender Vermerker von 吳 U-tscheu und erhielt das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 中宿 Tschung-sŏ. Die Stadt seines Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes. Im ersten Jahre des Zeitraumes Kuang-ta (567 n. Chr.) übertrug man ihm das Amt eines mit der Geradheit Verkehrenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere des südlichen 豫 Yü-tscheu und eines stechenden Vermerkers des südlichen 豫 Yü-tscheu.

華皎 Hoa-kiao griff an der oberen Strömung zu den Waffen. In Folge einer höchsten Verkündung stellte sich 淳于量 Tschün-yü-liang an die Spitze der Kriegsheere und rückte vor, um Strafe zu verhängen. Als die Kriegsheere nach 夏口 Hia-keu gelangten, war das Schiffsheer Hoa-kiao's stark und zahlreich. Niemand getraute sich vorzurücken. Kuang-thă stellte sich an die Spitze muthiger Krieger und stürzte geradezu auf das Kriegsheer der Räuber. Als die Kriegsschiffe sich in den Kampf eingelassen hatten, erstieg Kuang-thă, zornig und mit lauter Stimme rufend, einen Schiffsthurm und munterte die Kriegsmänner auf. Der Wind wehte heftig, das Schiff drehte sich um und der Thurm schwankte. Kuang-thă glitt mit dem Fusse aus, fiel in das Wasser und versank. Nach längerer Zeit kam man ihm zu Hilfe und er wurde gerettet.

Als die Empörung Hoa-kiao's niedergeschlagen war, übertrug man Kuang-thă das Amt eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines Heerführers des verständigen Kriegsmuthes, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sache der Kriegsheere von 巴 Pa-tscheu und eines stechenden Vermerkers

von 巴 Pa-tscheu. Im Anfange des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.) drang er mit 章昭達 Tschang-tschao-thă, im Verfahren Uebereinstimmenden, in 峽口 Hiă-keu und fasste die Niederhaltungen von Ting-ngan, Schŏ und anderen Landstrichen zusammen.

Um diese Zeit wollte das Geschlecht Tscheu hinsichtlich des Landes zur Linken des Stromes Verfügungen treffen. Es baute Schiffe in Schŏ und führte zugleich Mundvorräthe nach 青泥 Thsing-ni über. Kuang-thă führte mit 錢道戢 Tsien-tao-tsĭ und Anderen eine Streitmacht, legte, der Ueberraschung sich bedienend, Feuer an und verbrannte die Schiffe. Man vermehrte seiner Verdienste wegen sein Lehen, das Frühere inbegriffen, um zweitausend Thüren des Volkes. Er kehrte dann in die ursprüngliche Niederhaltung zurück.

Kuang-thă betrieb die Verwaltung mit Umsicht und stellte Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit voran. Die ihm untergebenen Angestellten zogen davon Vortheil. Wenn dieselben eine volle Rangstufe erlangt hatten, begaben sie sich zu der Thorwarte des Hofes, machten Eingaben und brachten Bitten vor. In Folge dessen hiess ihn eine höchste Verkündung zwei Jahre bleiben.

Im fünften Jahres des Zeitraumes Thai-kien (573 n. Chr.) machten die Kriegsheere den Angriff im Norden und durchstreiften das alte Land des Südens des Hoai. Kuang-thă begegnete dem Kriegsheere von Thsi auf dem 大 (山 + 見) Ta-hien und zertrümmerte es in grossem Masse. Er erbeutete das Haupt 張元範 Tschang-yuen-fan's, Vorgesetzten der Feste jener Gegend, und machte unzählige Gefangene. Im Vorrücken bewältigte er das nördliche 徐 Siü-tscheu. Man übertrug ihm jetzt die Stellen eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sache der Kriegsheere des nördlichen Siü-tscheu und eines stechenden Vermerkers des nördlichen Siü-tscheu. Man gab ihm dabei die Stelle eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern hinzu. Eintretend, wurde er Heerführer der Leibwache zur Rechten.

Im achten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (576 n. Chr.) trat er aus und wurde stechender Vermerker des nördlichen 兗 Yen-tscheu. Man versetzte ihn zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 晉 Tsin-tscheu. Im zehnten Jahre des

Zeitraumes Thai-kien (578 n. Chr.) übertrug man ihm die Aemter eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere der zwei Landstriche 合 Hŏ und 霍 Hŏ, beförderte ihn zu einem den Namen führenden Heerführer der menschlichen Macht und zum stechenden Vermerker von 合 Hŏ-tscheu.

Im eilften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (579 n. Chr.) führte 梁士彥 Liang-sse-yen, Anführer von Tscheu, eine Streitmacht und belagerte Scheu-tschün. Eine höchste Verkündung entsandte 樊毅 Fan-I, mittleren das Kriegsheer Leitenden, 任忠 Jin-tschung, Heerführer der Leibwache zur Linken, und Andere. Dieselben theilten ihre Abtheilungen und eilten nach den Landschaften Yang-p'ing und 秦 Thsin. Kuang-thă verstellte den Weg, um einen Schlag zu führen. Das Kriegsheer von Tscheu überfiel die zwei Landstriche 豫 Yü und 霍 Hŏ und brachte sie zum Falle. Das südliche und nördliche 兖 Yen, 晉 Tsin und andere Landstriche wurden entrissen. Sämmtliche Anführer erwarben sich keine Verdienste und verloren das ganze Gebiet des Südens des Hoai. Kuang-thă wurde daher seines Amtes entsetzt und kehrte als Lehensfürst zweiter Classe in das Wohngebäude zurück.

Im zwölften Jahre des Zeitraumes Thai-kien (580 n. Chr.) stellte er sich mit Fan-I, stechendem Vermerker von 豫 Yü-tscheu, an die Spitze einer Heeresmenge, verhängte im Norden Strafe und bewältigte die Feste 郭默 Kŏ-mĕ. Plötzlich übertrug man ihm die Stellen eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines den Westen unterwerfenden Heerführers und allgemeinen Beaufsichtigers der Sache der Kriegsheere von 郢 Ying-tscheu und noch anderen, im Ganzen zehn Landstrichen. Er befehligte ein Schiffsheer von viermal zehntausend Menschen und hielt in 江夏 Kiang-hia.

元景 Yuen-king, in Diensten von Tscheu allgemeiner Leitender von 安 Ngan-tscheu, befehligte eine Streitmacht und plünderte das Land ausserhalb des Stromes. Kuang-thă gab dem seitwärts stehenden Heere den Befehl. Dasselbe schlug Yuen-king in raschem Angriffe in die Flucht. Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, trat Kuang-thă ein und wurde ein die Linke bestimmender Heerführer. Plötzlich über-

trug man ihm das Amt eines den Süden unterwerfenden Heerführers und eines stechenden Vermerkers des südlichen 豫 Yü-tscheu.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Tschi-te (584 n. Chr.) übertrug man ihm das Amt eines den Süden beruhigenden Heerführers, berief ihn dann und ernannte ihn zum mittleren Aufwartenden. Ferner war er ein die Linke bestimmender Heerführer. Man veränderte sein Lehen zu demjenigen eines Fürsten der Landschaft Sui-yuĕ. Die Stadt seines Lehens blieb wie früher. Plötzlich wurde er mittlerer das Kriegsheer Leitender.

Als 賀若弼 Ho-jŏ-p'ĭ vorrückte und in 鍾山 Tschung-schan lagerte, befehligte Kuang-thă eine Heeresmenge im Süden von 白土崗 Pe-thu-kang. Die Schlachtreihen aufstellend, stand er den Fahnen und Trommeln Ho-jŏ-pĭ's gegenüber. Kuang-thă kleidete sich in Panzer und Helm, erfasste mit eigener Hand den Trommelstock, führte und ermunterte die todesmuthigen Krieger und drang, sich mit der Klinge deckend, vorwärts. Das Kriegsheer von Sui wich und entfloh. Kuang-thă verfolgte die Fliehenden bis zu ihren Lagerwällen und tödtete oder verwundete eine sehr grosse Menge. Auf diese Weise geschah es viermal und darüber.

Als Ho-jŏ-p'ĭ die Anführer überfallen und geschlagen hatte, gelangte er, seinen Sieg verfolgend, zu der Feste des Palastes und verbrannte das Thor des nördlichen Seitenflügels des Palastes. Kuang-thă beaufsichtigte noch immer die übrig gebliebene Streitmacht und kämpfte mühevoll, ohne abzulassen. Er enthauptete oder fing nahezu hundert Menschen. Als es Abend wurde, legte er den Panzer ab, kehrte sich mit dem Angesicht gegen die Erdstufe und verbeugte sich zweimal. Schmerzlich wehklagend, sagte er zu der Menge: Ich kann mit meinem Leibe das Reich nicht retten, ich bin sehr belastet mit Schuld. — Alle Kriegsmänner weinten und schluchzten. Hierauf begab er sich zu der Erdstufe.[1] Im dritten Jahre des Zeitraumes Tsching-ming (589 n. Chr.) trat er nach dem Beispiele der Uebrigen in Sui ein.

[1] In dem Texte ist hier ein Zeichen verlöscht. Es ist wahrscheinlich 臺 *thai* ‚Erdstufe'.

Kuang-thă war über den Untergang des Hofes von Tsch'in betrübt und verfiel in eine Krankheit, welche sich nicht bezwingen liess. Plötzlich starb er vor Aufregung. Er war um die Zeit neunundfünfzig Jahre alt. 江總 Kiang-tsung, als oberster Buchführer Gebietender, [1] legte die Hände an den Sarg und wehklagte schmerzlich. Er befahl, dass man an das Haupt des Sarges mit dem Pinsel ein Gedicht als Aufschrift schreibe. Dasselbe lautete:

Das gelbe Wasser, trägt es auch im Busen Leid,
Am hellen Tage flösst es fort den Namen.
Den Gebieter bedauernd, bewundernd Gerechtigkeit im Tode,
Nicht undankbar gegen Gnade war man im Leben.

Ferner brachte man eine Inschrift an dem Grabe Kuang-thă's an. Dieselbe lautete in kurzer Fassung:

,Das Himmelsunglück floss in den Hoai, in das Meer, auf den unwegsamen Strecken verlor man das goldene heisse Wasser. Um die Zeit war Lagern und Umführen in seiner Gipfelung, das Zeitalter wechselte, der Himmel ging zu Grunde. Klauen und Zähne kehrten sich gegen die Gerechtigkeit, in Panzern und Helmen war keine Vortrefflichkeit. Man führte einzig den Schlag gegen Redlichkeit und Muth, stellte sich an die Spitze, widerstand in den Gegenden. In Wahrheit umschloss man die reinweisse Sonne, ermunterte in der Luft den strengen Rauhfrost. Gnade im Busen tragen, angeregt sein und vergelten, Festhalten an der Sache, wie könnte man es vergessen?'

Als vordem Han-khin-hu, Anführer von Sui, den Strom übersetzte, befand sich 世眞 Schi-tsch'in, der älteste Sohn Kuang-thă's, in Sin-thsai. Derselbe entfloh mit seinem jüngeren Bruder 世雄 Schi-hiung und den in seine Abtheilung eingereihten Menschen zu Han-khin-hu. Dieser schickte einen Abgesandten mit einem Schreiben, in welchem er Kuang-thă zu sich berief. Kuang-thă lag um diese Zeit mit seiner Streitmacht in der Mutterstadt. Er wurde angeschuldigt und der Beruhiger der Mitte des Hofes bat, das Verbrechen begründen zu dürfen. Der spätere Vorgesetzte sprach zu ihm: Schi-tsch'in befindet sich zwar auf einem anderen Wege, doch der mittlere Grosse und Fürst ist ein wichtiger Diener des Reiches und ich ver-

[1] Kiang-tsung befand sich früher in Diensten von Tsch'in.

lasse mich auf ihn. Wie dürfte ich ihn mit Jenem zugleich im Verdachte des Verrathes haben? — Er gab Kuang-thă ein Geschenk von gelbem Golde hinzu und liess ihn an demselben Tage in das Lager zurückkehren.

Kuang-thă hatte einen Vorgesetzten einer Reihe, dessen Name[1] 孝辯 Hiao-pien. Derselbe war um jene Zeit Kuang-thă gefolgt und befand sich in dem Kriegsheere. Er kämpfte angestrengt und brachte Schlachtordnungen zum Falle. Auch der Sohn Hiao-pien's war dem Vater gefolgt. Derselbe schwang die Klinge und tödtete über zehn Menschen von Sui. Als ihre Kraft erschöpft war, starben Vater und Sohn zugleich.

Der spätere Vorgesetzte.

後主 Heu-tschü, ‚der spätere Vorgesetzte', führte den zu vermeidenden Namen 叔寶 Schŏ-pao, den Jünglingsnamen 愛秀 Ngai-sieu,[2] den kleinen Jünglingsnamen 黃奴 Hoang-nu und war der älteste rechtmässige Sohn des Kaisers Kao-tsung. Er wurde im eilften Monate des zweiten Jahres des Zeitraumes Tsch'ing-sching von Liang (553 n. Chr.), Tag Meu-yin (15), in Kiang-ling geboren. Als im nächsten Jahre Kiang-ling fiel, übersiedelte Kao-tsu nach dem Lande zur Rechten des Gränzpasses und liess den späteren Vorgesetzten in 穰城 Jang-tsch'ing zurück.

Als Kao-tsung im dritten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (562 n. Chr.) in die Mutterstadt zurückkehrte, erhob man den späteren Vorgesetzten zum Könige von Ngan-tsch'ing und Sohne des Geschlechtsalters. Im ersten Jahre des Zeitraumes Thien-khang (566 n. Chr.) übertrug man ihm das Amt eines die Ferne beruhigenden Heerführers und setzte ihn zu einem zur Seite stehenden Vermerker ein. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Kuang-ta (568 n. Chr.) wurde er grosser Sohn und mittlerer gemeiner Sohn. Plötzlich versetzte man ihn zu der

---

[1] Das Zeichen für den Geschlechtsnamen dieses Mannes ist, wie so viele andere, in dem Texte des Buches der Tsch'in verlöscht und kann nicht errathen werden.

[2] Das erste Zeichen für diesen Namen ist bis auf den obersten Strich in dem Texte verlöscht. Es dürfte das Zeichen 愛 Ngai sein.

Stelle eines aufwartenden Mittleren. Das Uebrige blieb er wie früher. Im ersten Monate des ersten Jahres des Zeitraumes Thai-kien (569 n. Chr.), Tag Kiă-wu (31), erhob man ihn zum kaiserlichen grossen Sohne.

Im ersten Monate des vierzehnten Jahres des Zeitraumes Thai-kien (582 n. Chr.), Tag Kiă-yin (51), starb Kaiser Kao-tsung. An dem Tage Yĭ-mao (52) erregte Schŏ-ling, König von Schi-hing, Aufruhr, wurde schuldig befunden und hingerichtet.[1] An dem Tage Ting-sse (54) gelangte der spätere Vorgesetzte in der vorderen grossen Halle der grossen Gipfelung zu der Rangstufe des Kaisers. Er erliess die folgende höchste Verkündung:

‚Der hohe Himmel liess Unglück herabsteigen, der Kaiser des grossen Hingangs verliess plötzlich die zehntausend Reiche. Rufe ausstossen, gegen das Herz schlagen, springen, nichts wird dadurch erreicht. Ich, der Kaiser habe in Traurigkeit und Kummer die Nachfolge, entspreche der kostbaren Zeitrechnung. Als durchwatete ich einen grossen Rinnsal, weiss ich nicht, wo ich hinübersetze. Ich verlasse mich eben auf sämmtliche Fürsten, unterstütze das Wenige und Dünne. Ich denke an die Aussaat der hinterlassenen Tugend, überdecke weit die Hunderttausende, die Zehnhunderttausende. Jegliches in der Nähe, Alle sind zu mir nur neu. Man kann der Welt allgemeine Verzeihung zu Theil werden lassen. Die Angestellten der Schrift und des Kriegswesens, ferner die in Kindlichkeit und Bruderliebe auf den Feldern sich Anstrengenden, welche nachgelassene Söhne des Vaters sind, werden mit einer Stufe des Ranges beschenkt. Die Verwaisten, die Greise und die Verwitweten, welche sich nicht selbst zu erhalten im Stande sind, beschenkt man mit je fünf Scheffeln Getreides und zwei Stücken Taffets.‘

Im eilften Monate des zweiten Jahres des Zeitraumes Tsching-ming (588 n. Chr.) entsandte Sui den König Kuang von Tsin[2] mit sämmtlichen Kriegsheeren zum Angriffe auf Tsch'in. Dieselben schifften von Pa und Schŏ auf den Flüssen Mien und Han herab und gelangten nach Kiang-ling. Sie drangen

[1] Er wurde, wie in dem Abschnitte ‚Schŏ-ling, König von Schi-hing‘ erzählt wird, von den Leuten des Heerführers Siao-mo-ho im Kampfe getödtet.

[2] König Kuang von Tsin ist der spätere Kaiser Yang von Sui.

auf mehreren Zehenden von Wegen in die Umgebung des Stromes. Die Niederhaltungen und Besatzungen brachten es fortgesetzt an dem Hofe zu Ohren. Um diese Zeit befassten sich Schi-wen-khing, an der Stelle eines Anderen neu ernannten stechenden Vermerker von Siang-tscheu, und Tsch'in-khe-khing, Hausgenosse der Bücher der Mitte, [1] mit geheimen Triebwerken und wurden zu den Geschäften verwendet. Beide unterdrückten die Sache und sagten nichts. Desswegen gab es keine Vorkehrungen für die Vertheidigung.

Im ersten Monate des dritten Jahres des Zeitraumes Tsching-ming (589 n. Chr.), Tag Yĭ-tscheu (2), war Versperrung durch Nebelluft in allen vier Gegenden. An diesem Tage setzte 賀若弼 Ho-jŏ-p'ĭ, in Diensten von Sui allgemeiner Leitender, von Kuang-ling auf dem nördlichen Wege nach 京口 King-keu über. 韓擒虎 Han-khin-hu, in Diensten von Sui allgemeiner Leitender, eilte nach 横江 Hung-kiang und setzte nach 采石 Thsai-schĭ über. Er wollte sich auf dem südlichen Wege mit dem Kriegsheere Ho-jŏ-p'ĭ's vereinigen.

An dem Tage Ping-yin (3) machte 徐子建 Siü-tse-kien, Vorgesetzter der Besatzung von Thsai-schĭ, schnell daherjagend, eine Eröffnung und meldete Veränderungen. An dem Tage Ting-mao (4) berief man die Fürsten und Reichsdiener herein und berieth über die wandernden Schaaren des Kriegsheeres. An dem Tage Meu-tsch'in (5) wurden Inneres und Aeusseres streng bewacht. Man machte Siao-mo-ho, Heerführer der raschen Reiter, Fan-I, Heerführer des beschützenden Kriegsheeres, und Lu-kuang-thă, mittleren Ordnenden des Kriegsheeres, [2] zu allgemeinen Leitenden. Man entsandte Fan-meng, [3] stechenden Vermerker des südlichen Yü-tscheu, mit dem Auftrage, sich an die Spitze des Schiffsheeres zu stellen und aus 白下 Pe-hia hervorzubrechen. 皐文奏 Kao-wen-tseu, beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, sollte mit einer Streitmacht das südliche 豫 Yü-tscheu niederhalten.

[1] Sowohl Schi-wen-khing als Tsch'in-khe-khing sind am Ende des Abschnittes ‚Jin-tschung' vorgekommen.

[2] Siao-moho, Fan-I und Lu-kuang-thă sind je Gegenstand früherer Abschnitte.

[3] Fan-meng ist ebenfalls der Gegenstand eines früheren Abschnittes.

An dem Tage Keng-wu (7) überfiel Ho-jŏ-p'ĭ das südliche 徐 Siü-tscheu und brachte es zum Falle. An dem Tage Sin-wi (8) brachte Han-khin-hu wieder das südliche 豫 Yü-tscheu zum Falle. Kao-wen-tseu wurde geschlagen und kehrte zurück. Das Kriegsheer von Sui rückte jetzt auf den südlichen und nördlichen Wegen zugleich vor.

Der spätere Vorgesetzte entsandte den Heerführer der raschen Reiter und Vorsteher der Schaaren, 叔英 Schŏ-ying, König von Yü-tschang,[1] mit dem Auftrage, in dem inneren Hause des Hofes zu lagern. Siao-mo-ho lagerte in dem Thiergarten 樂遊 Lŏ-yeu. Fan-I lagerte in dem Kloster 耆闍 Schi-tu. Lu-kuang-thă lagerte in Pe-thu-kang, ‚Bergrücken der weissen Erde'. 孔範 Khung-fan, Heerführer des Kriegsmuthes der Redlichkeit, lagerte in dem Kloster 寶田 Pao-thien. An dem Tage Ki-mao (16) trat Jin-tschung, den Osten niederhaltender grosser Heerführer,[2] von U-hing eilig ein und lagerte an dem Thore der mennigrothen Sperlinge.

An dem Tage Sin-sse (18) rückte Ho-jŏ-p'ĭ vor und besetzte 鍾山 Tschung-schan. Er lagerte im Südosten von Pe-thu-kang.

An dem Tage Kiă-schin (21) schickte der spätere Vorgesetzte die Kriegsheere aus, damit sie sich mit Ho-jŏ-p'ĭ in den Kampf einlassen. Die Kriegsheere wurden vollständig geschlagen. Ho-jŏ-p'ĭ, seinen Sieg verfolgend, gelangte zu dem Thiergarten Lŏ-yeu. Lu-kuang-thă beaufsichtigte noch immer die zerstreute Kriegsmacht und kämpfte angestrengt. Er war nicht fähig zu widerstehen. Ho-jŏ-p'ĭ überfiel im Vorrücken die Feste des Palastes und verbrannte das Thor des nördlichen Seitenflügels.

Um die Zeit führte Han-khin-hu seine Heeresmenge und gelangte von 新林 Sin-lin nach 石子岡 Schĭ-tse-kang. Jin-tschung trat aus und ergab sich an Han-khin-hu. Hierauf führte er Han-khin-hu an den Schiffen der mennigrothen Sperlinge vorbei, eilte zu der Feste des Palastes und trat mit ihm durch das Thor des südlichen Seitenflügels ein.

---

[1] Schŏ-ying, König von Yü-tschang, war der dritte Sohn des Kaisers Kao-tsung.

[2] Jin-tschung ist Gegenstand eines früheren Abschnittes.

Die innerhalb der Feste befindlichen Angestellten der Schrift und des Krieges und die hundert Vorsteher entzogen sich jetzt sämmtlich und flohen hinaus. Blos 袁憲 Yuen-hien, oberster Buchführer und Vorgesetzter des Pfeilschiessens, befand sich in dem Inneren der grossen Halle. 江總 Kiang-tsung, als oberster Buchführer Gebietender, 姚察 Yao-tsch'ă, oberster Buchführer von der Abtheilung der Angestellten, 袁權前 Yuen-kiuen-thsien, bemessender oberster Buchführer, 王瑗 Wang-yuen, bemessender oberster Buchführer, und 王寬 Wang-kuan, mittlerer Aufwartender, befanden sich in der verschlossenen Abtheilung.

Als der spätere Vorgesetzte hörte, dass die Streitmacht angekommen, trat er, von zehn Frauen des Palastes gefolgt, von der rückwärtigen Halle in die grosse Halle 景陽 King-yang hinaus und wollte sich in einen Brunnen stürzen. Yuen-hien, der ihm zur Seite aufwartete, machte ihm dagegen herbe Vorstellungen. Der spätere Vorgesetzte beachtete sie nicht. Auch 夏侯公韻 Hia-heu-kung-yün, Hausgenosse des rückwärtigen kleinen Thores, verdeckte mit seinem Leibe den Brunnen. Der spätere Vorgesetzte stritt mit ihm und konnte erst nach längerer Zeit hineinsteigen. Er wurde bei Einbruch der Nacht von dem Kriegsheere von Sui festgenommen. An dem Tage Ping-sŏ (23) besetzte Kuang, König von Tsin, die Feste der Mutterstadt.

Im dritten Monate des Jahres, Tag Ki-sse (6), verliess der spätere Vorgesetzte mit den Königen, Fürsten und den hundert Vorstehern Kien-niĕ und trat in Tschang-ngan ein.[1] Im eilften Monate des vierten Jahres des Zeitraumes Jin-scheu von Sui (604 n. Chr.), Tag Jin-tse (49), starb er in Lŏ-yang. Er war um die Zeit zweiundfünfzig Jahre alt. Man verlieh ihm nachträglich die Stelle eines grossen Heerführers und setzte ihn in das Lehen eines Fürsten des Kreises 長城 Tschang-tsch'ing. Der ihm nach dem Tode gegebene Name war 睗 Yang.[2]

---

[1] Er erhielt in Folge einer höchsten Verkündung als Ersatz für sein Reich den Rang eines oberen das Reich als Pfeiler Stützenden und Fürsten der zehntausend Thüren.

[2] In dem Zeichen 睗 ist hier statt 日 das Classenzeichen 火 zu setzen.

Er wurde auf dem Berge 芒 Mang nächst Lŏ-yang in Ho-nan begraben.[1]

Die Kaiserin von dem Geschlechte Lieu.

Der zu vermeidende Name der Kaiserin von dem Geschlechte 柳 Lieu, Gemalin des Kaisers Kao-tsung, ist 敬言 King-yen. Sie stammte aus 解 Kiai in Ho-tung. Ihr Urgrossvater 世隆 Schi-lung war in Diensten von Thsi aufwartender Mittlerer, Vorsteher der Räume und als oberster Buchführer Gebietender. Ihr Grossvater 惲 Wen hatte einen bedeutenden Namen in dem Zeitalter der Liang. Er brachte es im Amte bis zum Beaufsichtiger der geheimen Bücher. Nach seinem Tode verlieh man ihm das Amt eines aufwartenden Mittleren und mittleren das Kriegsheer Beschützenden.

Ihr Vater 偃 Yen erhielt die Tochter des Kaisers Wu von Liang, die Kaisertochter von 長城 Tschang-tsch'ing zur Gemalin. Man ernannte ihn zum allgemeinen Beruhiger von den zugesellten Pferden. Er wurde in dem Zeitraume Ta-pao (550 n. Chr.) Statthalter von Po-yang und starb im Besitze seines Amtes. Die Kaiserin war um die Zeit neun Jahre alt. Sie ordnete mit Geschicklichkeit die Sachen des Hauses, als ob sie erwachsen wäre.

Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's reiste sie mit ihrem jüngeren Bruder 盻 Hi nach Kiang-ling und verliess sich auf den Kaiser Yuen von Liang. Kaiser Yuen behandelte sie um der Kaisertochter von Tschang-tsch'ing wegen mit grosser Auszeichnung. Als der spätere Kaiser Kao-tsung nach Kiang-ling eilte, gab Kaiser Yuen sie ihm zur Gefährtin. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Tsch'ing-sching (553 n. Chr.) gebar sie

---

[1] In dem Buche der Tsch'in bestehen die von dem zweiten Jahre des Zeitraumes Tsching-ming (588 n. Chr.) bis zu dem vierzehnten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (582 n. Chr.) zurückreichenden Nachrichten von dem späteren Vorgesetzten in zahlreichen höchsten Verkündungen und Verzeichnungen von Ernennungen, welche letzteren bei den Nachrichten von den betreffenden Würdenträgern wieder vorkommen. Gleichwie von den letzteren wurde auch von den ersteren ihres nicht sehr wichtigen Inhaltes wegen hier vorläufig abgesehen.

in Kiang-ling den späteren Vorgesetzten. Als im nächsten Jahre Kiang-ling fiel, übersiedelte Kao-tsung nach dem Lande zur Rechten des Gränzpasses, und sie blieb mit dem späteren Vorgesetzten in 穰 城 Jang-tsch'ing zurück. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Thien-tsch'ing (556 n. Chr.) kehrte sie mit dem späteren Vorgesetzten an den Hof zurück und wurde hierauf die königliche Gemalin des Königs von 安 成 Ngan-tsch'ing.[1] Als Kaiser Kao-tsung zu seiner Stufe gelangte, erhob er seine königliche Gemalin zur Kaiserin.

Die Kaiserin war von schöner Gestalt und von Wuchs sieben Schuh zwei Zoll hoch. Ihre Hände, wenn sie herabgelassen wurden, reichten über die Kniee. Zur Zeit, als Kao-tsung in der Strasse des Bezirkes wohnte, hatte er sich mit einer Tochter des Geschlechtes 錢 Tsien aus U-hing vermält. Als er zu seiner Stufe gelangt war, ernannte er sie zur theuren Königin. Sie stand sehr in Gunst. Die Kaiserin war ihr im Herzen geneigt und ihr unterthänig. Von den durch die Vorgesetzten der Gegenden dargereichten Sachen wandte sie die vorzüglichsten immer nur der theuren Königin zu. Dem Kaiser reichte sie, was an Vorzüglichkeit zunächst kam.

Als Kao-tsung starb, erregte Schŏ-ling, König von Schi-hing, Aufruhr. Dem späteren Vorgesetzten gelang es, durch die Hilfe der Kaiserin und der zu dem Geschlechte 吳 U gehörenden Gebieterin von Lŏ-ngan zu entkommen. Die Sache findet sich in den Ueberlieferungen von Schŏ-ling. Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, ehrte er die Kaiserin und machte sie zur erhabenen grossen Kaiserin. Ihren Palast nannte er 弘 範 Hung-fan, ‚das grosse Vorbild'.

Um diese Zeit hatte man eben erst das Land im Süden des Hoai verloren und das Heer von Sui blickte auf den Strom herab. Ferner hatte das Reich die grosse Trauer, der spätere Vorgesetzte war an Geschwüren erkrankt und nicht im Stande, in Sachen der Lenkung Gehör zu geben. Für die Hinrichtung Schŏ-ling's, die Sache der gemeinsamen Trauer bei dem grossen Hingang, die Vertheidigung und Bewachung der Gränzgegenden

---

[1] Kaiser Schi-tsu setzte, als er im dritten Jahre des Zeitraumes Yung-ting (559 n. Chr.) zur Nachfolge gelangte, den späteren Kaiser Kao-tsung in das veränderte Lehen eines Königs von Ngan-tsch'ing ein.

bis zu allen Bestrebungen der hundert Vorsteher entlehnte man zwar den Befehl des späteren Vorgesetzten, doch in Wirklichkeit ward Alles durch die Kaiserin entschieden. Als der spätere Vorgesetzte von den Geschwüren geheilt war, gab sie ihm die Lenkung zurück.

Nach dem Untergange von Tsch'in trat die Kaiserin in Tschang-ngan ein. Sie starb im eilften Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (615 n. Chr.) in der östlichen Hauptstadt, dreiundachtzig Jahre alt. Sie wurde auf dem Berge Mang nächst Lŏ-yang begraben.

Die Kaiserin war von Gemüthsart bescheiden und zurückhaltend. Sie hatte noch niemals an Seitenverwandte des Stammhauses eine Bitte gestellt, selbst wenn es Kleider und Speisen waren, wurde ihr ebenfalls nichts zugetheilt oder gesendet.

肦 Fen, der jüngere Bruder der Kaiserin, erhielt in dem Zeitraume Ta-kien (569—582 n. Chr.) die Tochter des Kaisers Schi-tsu, die Kaisertochter von 富 陽 Fu-yang, zur Gemalin und wurde zum allgemeinen Beruhiger von den zugesellten Pferden ernannt. Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, gab man ihm als dem Mutterbruder des Kaisers die Stelle eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern hinzu.

Fen war von Gemüthsart thöricht und unbesonnen. Dem Weine ergeben, bestieg er einst in der Trunkenheit ein Pferd und ritt in das Thor der grossen Halle. Von den Inhabern der Versteherämter eines Verbrechens geziehen, wurde er angeklagt und seines Amtes entsetzt. Er starb in seinem Hause. Man verlieh ihm nachträglich die Stelle eines aufwartenden Mittleren und mittleren das Kriegsheer Beschützenden.

Die Kaiserin von dem Geschlechte Tsch'in.

Die Kaiserin von dem Geschlechte 沈 Tsch'in, Gemalin des späteren Vorgesetzten, führte den zu vermeidenden Namen 婺 華 Mu-hoa. Sie war die Tochter des im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden 君 理 Kiün-li, Lehensfürsten zweiter Classe von 望 蔡 Wang-thsai mit dem

nach dem Tode gegebenen Namen 貞憲 Tsching-hien. Ihre Mutter war die Tochter Kao-tsu's, die Kaisertochter 穆 Mŏ von Kuei-ki.

Die Kaisertochter starb frühzeitig. Die Kaiserin war um die Zeit noch sehr jung und härmte sich über die Massen ab. Nach Ablegung der Trauerkleider sass sie, wenn in dem Jahre der Sterbetag gekommen war, um den Neumond und Vollmond immer einsam und weinte von Traurigkeit bewegt. In ihrer Umgebung, im Inneren und Aeusseren ehrten sie Alle und staunten.

Im dritten Jahre des Zeitraumes Thai-kien (571 n. Chr.) gab man sie dem kaiserlichen grossen Sohne zur königlichen Gemalin. Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, erhob er sie zur Kaiserin. Die Kaiserin, von ruhiger Gemüthsart, hatte wenige Begehren, war scharfsinnig, aufgeweckt und besass ein starkes Gedächtniss. Sie durchging die mustergiltigen Bücher, die Geschichtschreiber und war geschickt in der Kunst des Pinsels. Als der spätere Vorgesetzte sich in dem östlichen Palaste befunden hatte, war Kiün-li, der Vater der Kaiserin, gestorben. Die Kaiserin beging die Trauer in einer besonderen grossen Halle und härmte sich in ihrer Traurigkeit mehr ab, als die Gebräuche vorschreiben.

Der spätere Vorgesetzte begegnete der Kaiserin bereits geringschätzig, jedoch die theure Königin von dem Geschlechte 張 Tschang wurde begünstigt und bewirkte, dass der rückwärtige Palast sich seitwärts neigte. Die Lenkung des rückwärtigen Palastes ging zugleich auf sie über. Die Kaiserin war ruhig und hatte noch niemals über etwas Abneigung oder Unmuth bekundet. Sie lebte jedoch sparsam und eingeschränkt. Ihre Kleider entbehrten des Schmuckes von Goldbrocat und buntem Stickwerk. Ihre Umgebung und die nahen Aufwartenden waren kaum hundert Menschen. Ihre Beschäftigung war blos das Durchsuchen und Durchforschen der Geschichtschreiber und das Lesen der Bücher Buddha's.

Nach dem Untergange von Tsch'in trat sie zugleich mit dem späteren Vorgesetzten in Tschang-ngan ein. Als der spätere Vorgesetzte starb, verfasste sie eine Trauerrede, deren Worte sehr entschiedenen Schmerz ausdrückten. Wenn der Kaiser Yang von Sui umherzog oder einen Ort besuchte, hiess er immer die Kaiserin von dem Geschlechte Tsch'in dem Wagen

folgen. Als Kaiser Yang durch Yü-wen-hoa-khĭ getödtet wurde, übersetzte die Kaiserin bei Kuang-ling den Strom und kehrte in die Strasse des Bezirkes zurück. Man weiss nicht, wo sie starb.

Die Kaiserin hatte keinen Sohn. Sie zog 胤 Yin, den Sohn der Nebenfrau 孫姬 Sün-I, auf und machte ihn zu ihrem Sohne. Die Seitenverwandten des Hauses der Kaiserin waren häufig im Besitze angesehener Aemter, was in den Ueberlieferungen von 君理 Kiün-li, dem Vater der Kaiserin, zu sehen.

君公 Kiüng-kung, der Oheim der Kaiserin, befand sich nach der Niederlage des Kaisers Yuen von Liang beständig in Kiang-ling. In dem Zeitraume Tsching-ming (587—588 n. Chr.) stellte er sich mit 蕭 (王＋獻) Siao-hien und 蕭巖 Siao-yen an die Spitze einer Heeresmenge, fiel von Sui ab und wandte sich an den Hof von Tsch'in. Der spätere Vorgesetzte zog ihn hervor und machte ihn zum Beaufsichtiger der Sachen des grossen Sohnes.

Kiün-kung hatte vielseitig gelernt. Er besass Gaben, Urtheilskraft und war im Reden und Erörtern geübt. Der spätere Vorgesetzte hielt sehr viel von dessen Befähigung. Nach dem Untergange von Tsch'in gab Kaiser Wen von Sui Befehl, Kiün-kung, weil dieser von ihm abgefallen war, in Kien-khang zu enthaupten.

Die theure Königin von dem Geschlechte Tschang.

Die theure Königin von dem Geschlechte 張 Tschang führte den kleinen Namen 麗華 Li-hoa und war die Tochter eines Kriegerhauses. Das Haus war arm, ihr Vater und ihr älterer Bruder beschäftigten sich mit Weben von Teppichen. Als der spätere Vorgesetzte der grosse Sohn wurde, wählte man sie zum Eintritte in den Palast. Um diese Zeit war die theure Frau von dem Geschlechte 龔 Kung die vortreffliche jüngere Schwester.[1] Li-hoa war zehn Jahre alt und erhielt

[1] Wenn in den alten Zeiten die Tochter eines vornehmen Hauses sich vermählte, wurde sie von der jüngeren Schwester begleitet.

für sie Aufträge. Der spätere Vorgesetzte sah sie und fand an ihr Gefallen. Sie hatte in der Folge einen Sohn, den nachherigen grossen Sohn 深 Schin.

Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangte, ernannte er Li-hoa zur theuren Königin. Dieselbe, von Gemüthsart scharfsinnig und freundlich, wurde der Gunst in hohem Masse theilhaftig. Der spätere Vorgesetzte zog sie immer herbei, wenn er mit den Gästen sich zu einem Feste begab. Die theure Königin empfahl die Palastmädchen und brachte deren Beziehungen zuwege. In dem rückwärtigen Palaste und anderswo waren ihr Alle dankbar und man wetteiferte, von den guten Eigenschaften der theuren Königin zu sprechen. Somit bewirkte sie in Güte, dass der rückwärtige Palast sich seitwärts neigte.

Sie liebte ferner die Kunst der Unterdrückung der alten Gespenster. Sie entlehnte den Weg der Dämonen und berückte dadurch den späteren Gebieter. Sie stellte ausschreitende Opfer in dem Palaste hin, versammelte die ungeheuerlichen Beschwörer und liess sie trommeln und tanzen. Zugleich erkundigte sie sich bei ihnen nach äusseren Dingen. Wenn unter den Menschen ein Wort, eine Sache vorkam, wurde es der Königin gewiss früher bekannt, und sie meldete es dem späteren Vorgesetzten. Dadurch war er ihr immer mehr gelegen. Die inneren und äusseren Seitenverwandten des Hauses der Königin wurden häufig herbeigezogen und verwendet.

Als das Kriegsheer von Sui die Feste der Erdstufe zum Falle brachte, stieg die Königin mit dem späteren Vorgesetzten gemeinschaftlich in einen Brunnen. Als das Kriegsheer von Sui eindrang, zog man beide heraus. Kuang, König von Tsin, gab Befehl, die theure Königin zu enthaupten, und stellte an der mittleren Brücke des grünen Baches eine Tafel auf.

Zu dem Obigen bringt 魏徵 Wei-tsch'ing die folgenden Ergänzungen:

Als der spätere Vorgesetzte zu seiner Stufe gelangt war, wurde er aus Anlass des Aufruhrs Schö-ling's, Königs von Schi-hing, verwundet und lag in dem Söller 承香 Sching-hiang danieder. Um die Zeit durften die Frauen insgesammt nicht vortreten. Blos die theure Königin von dem Geschlechte Tschang wartete auf, doch die Kaiserin von dem Geschlechte

Lieu [1] bewohnte noch immer die grosse Halle 栢 梁 Pe-liang. Diese war die richtige grosse Halle der Kaiserin. Die Kaiserin von dem Geschlechte Tsch'in, die Gemalin des späteren Vorgesetzten, stand nicht in Gunst und durfte bei der Krankheit nicht aufwarten. Sie wohnte gesondert in der grossen Halle 求 賢 Khieu-hien.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Tschi-te (584 n. Chr.) errichtete man vor der grossen Halle 光 熙 Kuang-hi die drei Söller 臨 春 Lin-tschün, 結 綺 Ke-khi und 望 仙 Wang-sien. Dieselben waren mehrere Klafter hoch und enthielten mehrere Zehende von Räumen. Die an den Fenstern und Wänden umgürtenden und hängenden Balken, Geländer und andere Gegenstände dieser Art verfertigte man aus Sandel- und Aloëholz. Man schmückte sie ferner mit Gold und Edelsteinen, legte Perlen und Federn des Eisvogels dazwischen. Auswendig breitete man Thürmatten von Perlen, inwendig hatte man kostbare Ruhesitze und kostbare Zelte. Die Kleider und die Kleinode waren von einer Seltenheit und Zierlichkeit, welche es in dem nahen Alterthum noch nicht gegeben. Wenn ein leichter Wind allmälig heranwehte, bemerkte man den Wohlgeruch auf einer Strecke von mehreren Li. Wenn die Morgensonne zu leuchten begann, erhellte der Wiederschein den rückwärtigen Vorhof.

An dem Fusse der Söller häufte man Steine und bildete Berge. Man leitete das Wasser und bildete Teiche. Man pflanzte wunderbare Gewächse und mengte sie mit Blumen und Arzneipflanzen. Der spätere Vorgesetzte wohnte in dem Söller Lin-tschün. Die theure Königin von dem Geschlechte Tschang wohnte in dem Söller Ke-khi. Die zwei theuren Frauen von den Geschlechtern 龔 Kung und 孔 Khung wohnten in dem Söller Wang-sien. Alles war durch Doppelwege verbunden, auf welchen man gegenseitig ging und kam.

Ferner waren daselbst zwei Schönen von den Geschlechtern 王 Wang und 李 Li, zwei gute Schönen von den Geschlechtern 張 Tschang und 薛 Siĕ, die leuchtende Weise von dem Geschlechte 袁 Yuen, die verkehrende Frau von dem Geschlechte

---

[1] Die Kaiserin von dem Geschlechte Lieu ist die Mutter des späteren Vorgesetzten.

何 Ho, die das Aussehen Ordnende von dem Geschlechte 江 Kiang und noch Andere, im Ganzen sieben Menschen. Dieselben wurden abwechselnd begünstigt und wandelten oben in den Söllern umher. Man machte 袁大捨 Yuen-ta-sche und andere Mädchen des Palastes zu vorzüglichen Frauen des Lernens.

Wenn der spätere Vorgesetzte Gäste hereinführte, stellte er sie der theuren Königin und Anderen gegenüber. Wenn man sich zu einem Feste begab, liess er die vornehmen Menschen und die vorzüglichen Frauen des Lernens mit den vertrauten Gästen gemeinschaftlich bilderlose Gedichte und neue Gedichte verfassen, welche man gegenseitig zusandte und beantwortete. Er nahm die zierlichsten unter diesen Gedichten hervor, machte sie zu Musikstücken und kleidete die Worte in neue Töne. Er wählte Palastmädchen, welche ein schönes Aeussere hatten, tausend oder hundert an der Zahl, hiess sie in diesen Tönen sich üben und sie singen.

Die getrennten Abtheilungen traten abwechselnd vor, hielten daran fest und vergnügten sich gegenseitig. Unter den Musikstücken gab es Edelsteinbäume, Blumen des rückwärtigen Vorhofes, die Freude des herabblickenden Frühlings und Anderes. Sie deuteten im Ganzen auf das, wohin man sich wandte. Alle priesen das Aussehen der theuren Königin von dem Geschlechte Tschang und der theuren Frau von dem Geschlechte Khung.

Die Worte besagten in Kürze: Der Mond der Rundtafel ist Nacht für Nacht voll, der Rubinenbaum ist Morgen für Morgen neu. Doch die theure Königin Tschang, ihr Haupthaar ist sieben Schuh lang. Ihr dichtes Haupthaar ist schwarz wie Pech, in seinem Glanze kann man sich spiegeln. Besonders verständig, freundlich, besitzt sie göttlichen Farbenschein. Vortretend, stillstehend, Musse habend, ihr Aussehen äusserst zierlich. Wenn sie hinblickt, seitwärts blickt, unwillig blickt, überfluthet glänzendes Farbenlicht das Auge, leuchtet und wiederstrahlt nach links und rechts. Beständig auf des Söllers Höhe sieht man Putz, blickt auf Vordach und Geländer herab. In dem Palaste aus der Ferne gesehen, im Wirbelwind wie göttliche Unsterbliche, an der Begabung, des Scharfsinns Gränze verzeichnet man Gutes, beobachtet das Antlitz des Vorgesetzten der Menschen.

Um diese Zeit vernachlässigte der spätere Vorgesetzte die Sachen der Lenkung. Die hundert Vorsteher, welche etwas zu eröffnen oder an dem Hofe zu melden hatten, brachten durch die kleinen Palastdiener 蔡脫兒 Thsai-thŏ-ni und 李善度 Li-schen-tu ihre Bitten vor. Der spätere Vorgesetzte setzte die theure Königin von dem Geschlechte Tschang auf seine Kniee und traf gemeinschaftlich mit ihr die Entscheidung. Ueber dasjenige, was Thsai-thŏ-ni und Li-schen-tu nicht verzeichnen konnten, verfertigte die theure Königin Abzweigungen und weitere Erklärungen, wobei nichts von ihr übergangen wurde. In Folge dessen wurde ihr noch mehr Gunst und Auszeichnung zu Theil.

Sie war die Höchste und Vorzüglichste in dem rückwärtigen Vorhofe. Wenn jedoch ein Haus des rückwärtigen Palastes die Gesetze nicht befolgte und eine Massregelung anhängig gemacht wurde, bat man bloss bei der theuren Königin um Erbarmen. Die theure Königin hiess dann Thsai-thŏ-ni und Li-schen-tu zuerst diese Sache eröffnen. Später sprach sie davon mit Gelassenheit. Wenn die grossen Diener sich nicht darnach richteten, so förderte sie es ebenfalls durch dieses Mittel. Was sie sagte, wurde ohne Ausnahme befolgt.

In Folge dessen gelangte der Einfluss der Geschlechter 張 Tschang und 孔 Khung in den vier Gegenden zur Geltung. Die grossen Diener, welche die Lenkung in Händen hatten, neigten sich ebenfalls nach dem Winde. Kleine Diener der Pforten und geschickte Schmeichler verbanden sich in dem Inneren und Aeusseren, zogen einander im Umwenden herbei und beförderten sich gegenseitig. Bestechungen wurden öffentlich unternommen, Belohnungen und Strafen waren ohne Beständigkeit und die Leitseile wurden verwirrt.

Hiung-than-lang.

熊曇朗 Hiung-than-lang stammte aus Nan-tschang in Yü-tschang. Sein Geschlecht war mehrere Alter hindurch in der Landschaft angesehen. Von Gemüthsart ungebunden und zügellos, besass er Leibesstärke und war von sehr wunderbarem Aussehen.

Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's sammelte er nach und nach junge Leute, besetzte den Kreis 豐城 Fung-tsch'ing und erbaute Pfahlwerke. Viele Verbrecher und Räuber gesellten sich zu ihm. Kaiser Yuen von Liang machte ihn zum Statthalter von Pa-schan. Nach dem Falle von 荆 King-tscheu erstarkten allmälig die Waffen Than-lang's. Er plünderte die benachbarten Kreise, band und verkaufte die Einwohner. In den Gebirgsthälern war er eine sehr grosse Plage.

Als 侯 (王 + 眞) Heu-thien die Landschaft Yü-tschang niederhielt, zeigte Than-lang äusserlich Unterwürfigkeit und Folgsamkeit, doch insgeheim machte er auf ihn Anschläge. Als 侯方兒 Heu-fang-ni gegen Heu-thien sich empörte, leitete Than-lang für ihn die Berathungen. Nach der Niederlage Heuthien's erlangte Than-lang viele Pferde und Waffen Heu-thien's, ebenso dessen Söhne und Töchter.

Als 蕭勃 Siao-p'ŏ die Berghöhen überschritt, bildete 歐陽 (危 + 頁) Ngeu-yang-wei den Vorzug. Than-lang belog Ngeu-yang-wei, indem er zu ihm sagte, er werde mit ihm gemeinschaftlich nach Pa-schan ziehen und gegen 黃法氍 Hoang-fă-khiü eindringen. Zudem meldete er Hoang-fă-khiü, dass er mit ihm zugleich Ngeu-yang-wei vernichten werde. Sein Versprechen lautete: Wenn die Sache gelingt, gebe ich meine Pferde und Waffen. — Als man das Kriegsvolk aussandte, breitete Ngeu-yang-wei die Reihen auseinander und rückte vor.

Than-lang belog ihn wieder, indem er sagte: 余孝頃 Yü-hiao-khing will uns überraschen. Man muss die wundervollen Krieger theilen und zurückbehalten. Da Panzer und Waffen wenige sind, ist zu fürchten, dass wir nicht hinübersetzen können. — Ngeu-yang-wei schickte jetzt dreihundert Gepanzerte, um ihm auszuhelfen. Als man an den Fuss der Feste gelangte und kämpfen wollte, ergriff Than-lang verstellter Weise die Flucht. Hoang-fă-khiü machte sich dieses zu Nutzen. Ngeuyang-wei, der Hilfe verlustig, zog sich bestürzt zurück und war geschlagen. Than-lang nahm dessen Pferde und Waffen und kehrte heim.

Um diese Zeit verfügte 陳定 Tsch'in-ting von Pa-schan ebenfalls über eine Kriegsmacht und errichtete Verhaue. Than-

lang stellte sich, als ob er seine Tochter dem Sohne Tsch'in-ting's zur Gattin gäbe. Er sagte ferner zu Tsch'in-ting: 周 迪 Tscheu-yeu und Yü-hiao-khing wünschen beide nicht diese Heirat. Man muss mit einer starken Waffenmacht kommen und die Tochter abholen. — Tsch'in-ting entsandte dreihundert auserlesene Gepanzerte zugleich mit zwanzig ausgezeichneten Männern, damit sie hinziehen und abholen. Als dieselben anlangten, nahm sie Than-lang fest. Er fasste ihre Pferde und Waffen zusammen, erörterte zugleich den Preis und forderte die Loskaufung.

Im dritten Jahre des Zeitraumes Schao-thai (557 n. Chr.) wurde Than-lang als ein Ausgezeichneter und Vorderster von 南 川 Nan-tschuen dem Vorgange gemäss an der Stelle eines Anderen Heerführer der umherziehenden Reiter. Plötzlich wurde er ein in den Händen das Abschnittsrohr Haltender und Heerführer des stürmischen Muthes, stechender Vermerker von 桂 Kuei-tscheu, berathender und leitender Befehlshaber von Fung-tsch'ing, dann nach der Reihe Statthalter der zwei Landschaften 宜 新 I-sin und Yü-tschang.

王 琳 Wang-lin entsandte 李 孝 欽 Li-hiao-khin und Andere mit dem Auftrage, Yü-hiao-king nach 臨 川 Lin-tschuen zu folgen und Tscheu-yeu anzugreifen. Than-lang eilte an der Spitze der von ihm befehligten Macht hinzu und leistete Hilfe. In diesem Jahre wurde er seiner Verdienste wegen an der Stelle eines Anderen ein in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, mit dem Geraden Verkehrender und beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern und ein die Ferne beruhigender Heerführer. Man setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 永 化 Yung-hoa. Die Stadt des Lehens waren eintausend Thüren des Volkes. Man verlieh ihm eine Abtheilung Trommeln und Blasewerkzeuge. Ferner übertrug man ihm wegen des Verdienstes, Wang-lin entgegengetreten zu sein, die Stelle eines den Westen unterwerfenden Heerführers, eines das Sammelhaus Eröffnenden und im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden. Alles Uebrige blieb er wie früher.

Als 周 文 育 Tscheu-wen-yŏ den Angriff auf 余 孝 邁 Yü-hiao-mai in Yü-tschang unternahm, liess Than-lang das Kriegs-

heer ausrücken und vereinigte sich mit ihm. Wen-yŏ ward seines Vortheils verlustig. Than-lang tödtete jetzt Wen-yŏ und setzte sich mit Wang-lin ins Einverständniss, was in den Ueberlieferungen von Tscheu-wen-yŏ zu sehen ist. Er nahm jetzt sämmtliche zu der Abtheilung Wen-yŏ's gehörende Anführer fest, besetzte den Kreis 新 (氵+ 金) Sin-kan und erbaute, den Strom umgürtend, eine Feste. Wang-lin kam von Osten herab.

Kaiser Schi-tsu berief die Streitmacht von 南川 Nan-tschuen zu sich. 周迪 Tscheu-yeu, stechender Vermerker von Kiang-tscheu, und 黃法氍 Hoang-fă-khiü, stechender Vermerker von Kao-tscheu, wollten stromabwärts schiffen und auf entsprechende Weise hinzueilen. Than-lang besetzte jetzt die Feste und schnitt ihnen durch die Schiffe den Weg ab. Tscheu-yeu und Andere stellten sich daher mit Hoang-fă-khiü an die Spitze der im Süden befindlichen Streitkräfte, bauten eine Feste und schlossen Than-lang ein. Sie machten dem Verkehre, welchen derselbe mit Wang-lin durch Briefe und Abgesandte unterhielt, ein Ende.

Als Wang-lin geschlagen wurde und entfloh, wandten die Genossen und Helfer Than-lang's die Herzen ab. Tscheu-yeu überfiel dessen Feste, brachte sie zum Falle und nahm die Bewohner, zehntausend Männer und Weiber, gefangen. Than-lang floh in ein Dorf. Die Bewohner des Dorfes schlugen ihm das Haupt ab und schickten es nach der Mutterstadt weiter. Man hängte es an der Thorwarte der mennigrothen Sperlinge auf. Man fasste sodann sämmtliche Genossen und Verwandte Than-lang's zusammen. Sie wurden, ohne Unterschied des Alters, öffentlich hingerichtet.

Tscheu-yeu.

周迪 Tscheu-yeu stammte aus 南城 Nan-tsch'ing in 臨川 Lin-tschuen. In seiner Jugend in den Gebirgsthälern lebend, besass er Leibesstärke und war im Stande, starke Armbrüste zu spannen. Er beschäftigte sich mit Wurfpfeilschiessen und Jagd.

Zur Zeit, als 侯景 Heu-king Aufruhr erregte, griff 周續 Tscheu-sŏ, ein Mensch aus dem Stammhause Tscheu-yeu's, in Lin-tschuen zu den Waffen. 蕭毅 Siao-I, zu den Zeiten von Liang König von Schi-hing, überliess ihm die Landschaft. Tscheu-yeu rief die Menschen des Bezirkes herbei, ermunterte sie und schloss sich an Tscheu-sŏ. Er bekundete in jedem Kampfe entschiedenen Muth und überragte Alle in dem Kriegsheere.

Die zu der Abtheilung Tscheu-sŏ's gehörenden grossen Vordersten waren in der Landschaft gewaltige Männer, die Seitenverwandten wurden allmälig stolz und eigensinnig. Tscheu-sŏ hielt sie ziemlich zurück. Die grossen Vordersten waren gemeinschaftlich von Groll erfüllt. Einer dem Anderen vorangehend, tödteten sie Tscheu-sŏ und erwählten Tscheu-yeu zum Vorgesetzten. Tscheu-yeu hielt jetzt das Gebiet von Lin-tschuen besetzt und baute eine Feste an dem Damme der Künstler (工塘).

Kaiser Yuen von Liang übertrug Tscheu-yeu die Stellen eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden und mit dem Geraden Verkehrenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines Heerführers des starken Kriegsmuthes, eines stechenden Vermerkers von 高 Kao-tscheu, und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 臨汝 Lin-jü. Die Stadt seines Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Schao-thai (556 n. Chr.) wurde Tscheu-yeu an der Stelle eines Anderen innerer Vermerker von Lin-tschuen. Plötzlich übertrug man ihm die Stellen eines als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, eines Heerführers der Treue und Macht, eines stechenden Vermerkers von 衡 Heng-tscheu und leitenden inneren Vermerkers von Lin-tschuen.

Als 周文育 Tscheu-wen-yŏ über 蕭勃 Siao-p'ŏ Strafe verhängte, legte Tscheu-yeu die Hand auf den Panzer, bewachte die Gränzen und beobachtete Sieg und Niederlage. Wen-yŏ liess den ältesten Vermerker 陸山才 Lŏ-schan-thsai mit Tscheu-yeu sprechen. Tscheu-yeu schickte jetzt in grossem Masse Mundvorräthe hervor und verabreichte sie Wen-yŏ. Als die Empörung Siao-p'ŏ's niedergeschlagen war, gab man Tscheu-yeu

seiner Verdienste wegen die Stelle eines die Ferne erschütternden Heerführers hinzu und versetzte ihn zu der Stelle eines stechenden Vermerkers von Kiang-tscheu.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, rückte 王琳 Wang-lin im Osten herab. Tscheu-yeu wollte 南川 Nan-tschuen besetzen. Er berief jetzt in Gesammtheit die Statthalter und Vorgesetzten der zu seiner Abtheilung gehörenden acht Landschaften und schloss mit ihnen einen Vertrag. Mit Worten sagte man, dass man eintrete und hinzueile. An dem Hofe fürchtete man, dass Tscheu-yeu Veränderungen bewirken werde. Man tröstete und beruhigte ihn daher in grossem Masse.

Als Wang-lin nach (氵＋盆)城 P'en-tsch'ing gelangte, griff 余孝頃 Yü-hiao-king, der verborgene Vorgesetzte des neuen 吳 U, zu den Waffen und setzte sich mit Wang-lin ins Einverständniss. Wang-lin war der Meinung, dass die Landschaften von Nan-tschuen durch Weitersenden von schuhlangen Schrifttafeln bestimmt werden können. Er entsandte seine Anführer 李孝欽 Li-hiao-khin, 樊猛 Fan-meng und Andere mit dem Auftrage, im Süden Mundvorräthe zu fordern. Fan-meng und Andere vereinigten sich mit Yü-hiao-khing. Ihre Heeresmenge mochte zweimal zehntausend Menschen betragen. Dieselben kamen und eilten zu dem Damme der Künstler. Sie errichteten acht zusammenhängende Festen und bedrängten Tscheu-yeu.

Tscheu-yeu liess 周敷 Tscheu-fu an der Spitze einer Heeresmenge in der alten Landschaft Lin-tschuen halten und 江口 Kiang-keu abschneiden. Hierauf rückte er aus, kämpfte mit den Feinden und brachte ihnen eine grosse Niederlage bei. Er zerstörte die acht Festen, fing Li-hiao-khin, Fan-meng und Yü-hiao-khing lebendig und schickte sie in die Mutterstadt. Als man die Waffen ihres Heeres zusammenfasste, häuften sich die Kriegsgeräthe zu Bergen. Zugleich bemächtigte man sich der Menschen und Pferde. Tscheu-yeu brachte Alles an den Hof herein.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Yung-ting (558 n. Chr.) gab man Tscheu-yeu seiner Verdienste wegen die Stellen eines den Süden unterwerfenden Heerführers, eines Eröffnenden des

Sammelhauses, eines im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden hinzu und vermehrte sein Lehen um eintausend fünfhundert Thüren des Volkes. Man verlieh ihm eine Abtheilung Trommeln und Blasewerkzeuge. Als Kaiser Schi-tsu zu seiner Stufe gelangte, beförderte er Tscheu-yeu hinsichtlich des Namens zu einem im Süden beruhigenden Heerführer.

Als 熊曇朗 Hiung-than-lang sich empörte, stellte sich Tscheu-yeu mit Tscheu-fu, 黃法氍 Hoang-fă-khiü und Anderen an die Spitze einer Streitmacht und schloss ihn ein. Man vernichtete ihn gänzlich und nahm dessen gesammte Heeresmenge gefangen.

Nach der Niederlage Wang-lin's verlangte Kaiser Schi-tsu, dass Tscheu-yeu ausziehe und P'en-tsch'ing niederhalte. Ferner verlangte er, dass dessen Sohn an dem Hofe eintrete. Tscheu-yeu zauderte, blickte zurück und in die Ferne. Beide kamen nicht.

周敷 Tscheu-fu, Statthalter von Yü-tschang, war ursprünglich von Tscheu-yeu abhängig. Derselbe stellte sich jetzt mit Hoang-fă-khiü an die Spitze der zu seiner Abtheilung zählenden Menschen und begab sich zu der Thorwarte. Schi-tsu liess die Verdienste, welche sie sich um die Niederwerfung Hiung-than-lang's erworben, in die Verzeichnisse eintragen und gab Beiden Aemter und Belohnungen hinzu. Tscheu-yeu erfuhr dieses und war sehr ungehalten. Er verband sich jetzt insgeheim mit 留異 Lieu-I.

Als das Königsheer über Lieu-I Strafe verhängte, war Tscheu-yeu von Argwohn und Furcht erfüllt und fühlte sich nicht sicher. Er beauftragte daher seinen jüngeren Bruder 方興 Fang-hing, an der Spitze einer Streitmacht gegen Tscheu-fu einzudringen. Tscheu-fu kämpfte mit Fang-hing und schlug ihn vollständig. Ferner beauftragte Tscheu-yeu noch eine Streitmacht, gegen 華皎 Hoa-kiao in P'en-tsching einzudringen. Man bemerkte die Sache und die gesammte Streitmacht wurde von Hoa-kiao gefangen genommen.

Im Frühlinge des dritten Jahres des Zeitraumes Yung-ting (559 n. Chr.) liess Schi-tsu eine höchste Verkündung herabgelangen, in welcher er den von Tscheu-yeu berückten Kriegsmännern und Menschen des Volkes von Nan-tschuen Verzeihung gewährte. Man hiess 吳明徹 U-ming-tschĕ, stechenden Vermerker von Kiang-tscheu, im Allgemeinen sämmtliche Kriegs-

heere beaufsichtigen und mit Hoang-fă-khiü, stechendem Vermerker von Kiao-tscheu, und Tscheu-fu, Statthalter von Yü-tschang, über Tscheu-yeu Strafe verhängen.

Als U-ming-tschĕ nach Lin-tschuen gelangte, gab er sämmtlichen Kriegsheeren Befehl, zusammenhängende Festen anzulegen und Tscheu-yeu anzugreifen. Tscheu-yeu widerstand, und man konnte ihn nicht bewältigen. Schi-tsu entsandte jetzt Kao-tsung [1] als allgemeinen Beaufsichtiger und hiess ihn über Tscheu-yeu Strafe verhängen. Die Heeresmenge Tscheu-yeu's unterlag, seine Gattin und seine Kinder wurden sämmtlich gefangen.

Tscheu-yeu entkam, übersetzte die Berghöhen und gelangte nach 晉安 Tsin-ngan. Daselbst hielt er sich an 寶應 Pao-ying. [2] Dieser stellte ihm eine Streitmacht zur Verfügung. Auch Lieu-I schickte seinen Sohn 忠臣 Tschung-tschin, damit er sich Tscheu-yeu anschliesse.

Im Herbste des folgenden Jahres übersetzte Tscheu-yeu wieder die Berghöhe von 東興 Tung-hing. Die Menschen des Volkes in den Kreisen Tung-hing, Nan-tsch'ing und Yung-tsch'ing waren alte Bekannte Tscheu-yeu's und setzten sich wieder gemeinschaftlich mit ihm ins Einvernehmen. Schi-tsu entsandte den allgemeinen Beaufsichtiger 章昭達 Tschang-tschao-thă mit dem Auftrage, den Eroberungszug gegen Tscheu-yeu zu unternehmen. Tscheu-yeu und die Seinigen zerstreuten sich wieder in den Gebirgsthälern.

Zur Zeit, als Heu-king Aufruhr erregte, hatten die hundert Geschlechter des Volkes ihre ursprüngliche Beschäftigung aufgegeben. Sie sammelten sich in Schaaren und wurden Räuber. Bloss diejenigen Menschen, welche zu der Abtheilung Tscheu-yeu's gehörten, wurden nicht angefallen und belästigt. Man betheilte sie zugleich mit Aeckern und Hanffeldern und beaufsichtigte ihre Feldarbeiten. Die niederen Menschen des Volkes befleissigten sich bei ihrem Geschäfte, und ein Jeder hatte einen Gewinn. Lenkung und Belehrung waren streng und erleuchtet, die Ansammlungen kamen sicher zu Stande. Diejenigen, welche in den übrigen Landschaften gänzlichen Mangel litten, blickten aufwärts, um Betheilung zu empfangen.

---

[1] Kao-tsung ist der nachherige Kaiser Siuen.

[2] Der weiter unten angeführte Tsch'in-pao-ying.

Tscheu-yeu war von Gemüthsart schlicht und verschmähte es, durch sein Benehmen Ehrfurcht einzuflössen. Im Winter trug er einen Tuchmantel mit kurzem Leibe, im Sommer eine Bauchbinde von purpurnem Flor. Er war beständig barfuss. Obgleich aussen die bewaffnete Leibwache in Reihen stand, innen weibliche Kunstfertigkeit war, zerdrehte er Schnüre und zersplitterte Bambusrinde, als ob Niemand an seiner Seite wäre. Indessen verachtete er die Güter und liebte es, Wohlthaten zu spenden. Alles, was er austheilte, musste auf ein Haar gleichmässig sein. Tscheu-yeu stotterte im Reden, war jedoch innerlich aufrichtig. Die Menschen von Lin-tschuen waren ihm dankbar, sie gewährten ihm jetzt in Gemeinschaft ein Versteck. Selbst wenn man die Hinrichtung verhängte, war Keiner, der etwas aussagen mochte.

Tschang-tschao-thă übersetzte hierauf die Berghöhen, hielt in Kien-ngan und stellte sich 陳寶應 Tsch'in-pao-ying entgegen. Tscheu-yeu sammelte sich wieder und zog gegen Tung-hing aus. Um diese Zeit hielt 錢肅 Tsien-sŏ, Statthalter von Siuen-tsch'ing, Tung-hing nieder. Derselbe übergab die Feste an Tscheu-yeu.

陳詳 Tsch'in-tsiang, stechender Vermerker von U-tscheu, befehligte ein Heer und überfiel Tscheu-yeu. Die Kriegsmacht Tsch'in-tsiang's erlitt eine grosse Niederlage. 陳 (言＋步) Tsch'in-thsiao, Lehensfürst zweiter Classe von 虔化 Khien-hoa, und 張遂 Tschang-sui, Statthalter von Tsch'in-lieu, fielen Beide in dem Kampfe. Hierauf erstarkte die Heeresmenge Tscheu-yeu's von Neuem.

Kaiser Schi-tsu entsandte den allgemeinen Beaufsichtiger 程靈洗 Tsch'ing-ling-si. Derselbe griff Tscheu-yeu rasch an und zertrümmerte dessen Macht. Tscheu-yeu entwich wieder mit etwa zehn Menschen in die Gebirgsthäler. Diejenigen, welche Tage und Monde hindurch im Umwenden ihm lange Zeit folgten, wurden dessen auch allmälig müde.

Tscheu-yeu schickte wieder einen Menschen mit dem Auftrage, heimlich nach der Landschaft Lin-tscheu auszutreten und Fische zu kaufen. Derselbe hatte Fussschmerzen und kehrte bei einem Stadtbewohner ein. Der Stadtbewohner meldete es 駱牙 Lŏ-ya, Statthalter von Lin-tschuen. Dieser

nahm jenen Menschen fest und hiess ihn trachten, Tscheu-yeu zu fangen. Er hiess somit vertraute muthige Kriegsmänner ihm folgen und in das Gebirge treten. Jener Mensch verleitete Tscheu-yeu, auf die Jagd zu gehen. Man legte Krieger zur Seite des Weges in den Hinterhalt. Dieselben schlugen Tscheu-yeu das Haupt ab. Man schickte das Haupt nach der Mutterstadt weiter und hängte es an der Thorwarte der mennigrothen Sperlinge durch drei Tage auf.

Lieu-I.

留異 Lieu-I stammte aus 長山 Tschang-schan in Tung-yang. Sein Geschlecht war mehrere Alter hindurch in der Landschaft angesehen. Lieu-I befand sich in guten Umständen, seine Worte waren freundlich. Er war einer der Ausgezeichneten der Strassen des Bezirkes. Mit den Vielen sich versammelnd und die Wenigen hassend, beleidigte er die Armen und Niedrigen. Die Statthalter und Vorgesetzten waren darüber in Sorge.

In dem Zeitalter der Liang wurde er Vorgesetzter der Besatzung der Krabbenbucht (蟹浦), dann der Reihe nach Befehlshaber der zwei Kreise 晉安 Tsin-gan und 安固 Ngan-ku. Als 侯景 Heu-king Aufruhr erregte, kehrte Lieu-I in die Strasse des Bezirkes zurück, berief Kriegsleute zu sich und ermunterte sie. Der Gehilfe der Landschaft Tung-yang hatte mit ihm ein Zerwürfniss. Lieu-I führte eine Streitmacht und liess ihn sammt dessen Gattin und Söhnen hinrichten.

Der Statthalter 沈巡 Tsch'in-siün beschützte die Erdstufe und trat die Landschaft an Lieu-I ab. Dieser liess 超監 Tschao-kien, den Sohn seines älteren Bruders, die Sachen der Landschaft besorgen. Er selbst, an die Spitze einer Kriegsmacht sich stellend, zog im Gefolge Tsch'in-siün's nach der Hauptstadt aus.

Nach dem Falle der Feste der Mutterstadt schloss er sich an 蕭大連 Siao-ta-lien, Fürsten von 臨城 Lin-tsch'ing. Dieser machte ihn wieder zum Vorsteher der Pferde und überliess ihm die Sachen des Kriegsheeres. Lieu-I, von Gemüthsart

verderblich und grausam, hatte keine weitgehende Bemessung. Er stellte bei der Beaufsichtigung den dem Kriegsheere Siao-ta-lien's Vorgesetzten zur Rede und pflanzte sich mit Hilfe der Menschen der Umgebung selbstsüchtig Ansehen und Glück. Die Gesammtheit war deshalb in Sorge.

Als 宋子仙 Sung-tse-sien, ein Heerführer Heu-king's, den Strom 浙 Tschĕ übersetzte, floh Lieu-I in die Strasse des Bezirkes zurück. Plötzlich ergab er sich mit seiner Menge an Sung-tse-sien.

Um die Zeit eilte Siao-ta-lien ebenfalls nach Tung-yang und gelangte zu der Berghöhe von 信安 Sin-ngan. Er wollte sich nach Po-yang begeben. Lieu-I machte jetzt für Tse-sien den Wegweiser und hiess ihn Ta-lien festnehmen. Heu-king setzte Lieu-I zum Statthalter von Tung-yang ein, nahm dessen Gattin und Kinder und behielt sie als Geisseln.

劉神茂 Lieu-schin-meu, in Diensten Heu-king's Angestellter der Erdstufe des Wandels, erhob die Fahne der Gerechtigkeit und trat Heu-king entgegen. Lieu-I zeigte sich äusserlich mit Schin-meu einverstanden, verband sich aber heimlich mit Heu-king. Als Schin-meu eine grosse Niederlage erlitt und Heu-king ihn hinrichten liess, wurde Lieu-I allein Verzeihung zu Theil.

Nachdem der Aufstand Heu-king's unterdrückt war, liess 王僧辯 Wang-seng-pien durch Lieu-I die Landschaft Tung-yang beruhigen. Lieu-I vereinigte dabei Bezirke und Strassenthore, bewachte und besetzte die felsigen und unwegsamen Strecken. Seine Leute waren eine sehr grosse Menge, die Landstriche und Landschaften fürchteten ihn. Kaiser Yuen machte ihn zum Befehlshaber von 信安 Sin-ngan. Nach dem Falle von 荆 King-tscheu machte ihn Wang-sien-pien zum Statthalter von Tung-yang.

Als Kaiser Schi-tsu die Landschaft Kuei-ki unterwarf, schaffte Lieu-I die Mundvorräthe hinüber, doch er hatte die ganze Landschaft ausschliesslich in seiner Gewalt. Ansehen und Glück waren bei ihm.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Schao-thai (556 n. Chr.) machte man Lieu-I wegen des Verdienstes, ein Einverständniss unterhalten und sich vereinigt zu haben, zu einem in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden und mit dem Geraden

Verkehrenden, zum beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, zum Heerführer des treuen Kriegsmuthes, zum stechenden Vermerker von 縉 Tsin-tscheu und leitenden Statthalter von Tung-yang. Man setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises Yung-hing. Die Stadt seines Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes.

In demselben Jahre versetzte man ihn zu den Stellen eines beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern und eines Heerführers der Treue und Macht. Man vermehrte sein Lehen um dreihundert Thüren des Volkes. Alles Uebrige blieb er wie früher. Ferner vermälte man die älteste Tochter Schi-tsu's, die Kaisertochter von Fung-ngan, mit 貞臣 Tsching-tschin, dem dritten Sohne Lieu-I's.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Yung-ting (558 n. Chr.) berief man Lieu-I und machte ihn zu einem als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, zum beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern, allgemeinen Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere des südlichen 徐 Siü-tscheu, zu einem den Norden unterwerfenden Heerführer und stechenden Vermerker des südlichen Siü-tscheu. Seine Versetzung wurde verschoben und nicht ausgeführt.

Als Kaiser Schi-tsu zu seiner Stufe gelangte, übertrug er Lieu-I in Umwechslung die Stellen eines allgemeinen Beaufsichtigers der Sachen der Kriegsheere von 縉 Tsin-tscheu, eines den Süden beruhigenden Heerführers, eines stechenden Vermerkers von Tsin-tscheu und leitenden Statthalters von Tung-yang.

Lieu-I entsandte häufig seinen ältesten Vermerker 王澌 Wang-sse mit dem Auftrage, als Abgesandter an dem Hofe einzutreten. Derselbe sagte immer, der Hof sei leer und schwach. Lieu-I fragte ihn aus. Obgleich er äusserlich die Umschränkung eines Dieners zeigte, trug er im Busen beständig beide Seiten. Er verkehrte mit 王琳 Wang-lin über die Berghöhen von Po-yang und Sin-ngan heimlich durch Briefe und Abgesandte. Auch Wang-lin schickte Abgesandte, welche nach Tung-yang gingen und als Wächter und Vorgesetzte eingesetzt wurden.

Als Wang-lin geschlagen war, entsandte Schi-tsu alsbald 沈恪 Tsch'in-khŏ, Heerführer der Leibwache zur Linken,

und hiess an der Stelle Lieu-I's die Landschaft bewachen. In Wirklichkeit sollte er mit einer Waffenmacht gegen Lieu-I eindringen. Dieser bewerkstelligte seinen Auszug nach dem unteren 淮 Hoai und leistete Widerstand. Tsch'in-khŏ kämpfte mit ihm und wurde vollständig geschlagen. Er kehrte nach 錢塘 Tsien-thang zurück.

Lieu-I brachte in einer Denkschrift Ausflüchte und Entschuldigungen vor. Um die Zeit waren sämmtliche Kriegsheere eben in 湘 Siang und 郢 Ying beschäftigt. Man liess eine Schrift der höchsten Verkündung herabgelangen, in welcher man ihn tröstete, belehrte und zugleich anleitete. Lieu-I erkannte, dass der Hof zuletzt über ihn Strafe verhängen werde. Er liess daher Streitkräfte die Besatzungen in dem unteren Hoai und in 建德 Kien-te bilden und traf dadurch auf den Wegen des Stromes Vorkehrungen.

Als 湘 Siang-tscheu unterworfen war, liess Schi-tsu eine höchste Verkündung herabgelangen, der gemäss 侯安都 Heu-ngan-tu, als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere des südlichen 徐 Siü-tscheu, im Norden Eroberungszüge unternehmender Heerführer, Vorsteher der Räume, stechender Vermerker des südlichen Siü-tscheu und Fürst der Landschaft Kuei-tscheu, einzig zu dem Zwecke, Lieu-I zu bestrafen, ausgesandt wurde.

Lieu-I war ursprünglich der Meinung, dass das obrigkeitliche Kriegsheer über Tsien-thang an dem Strome heraufrücken werde. Heu-ngan-tu drang jetzt über 諸暨 Tschü-khi in Kuei-ki auf Fusswegen gegen ihn ein. Als Lieu-I die Ankunft der Kriegsmacht erfuhr, gerieth er in grosse Furcht. Er verliess die Landschaft und floh an die Ausgänge der Berghöhe von 桃支 Thao-tsch'i. Daselbst errichtete er Pfahlwerke und verschanzte sich.

Im Frühlinge des nächsten Jahres zerstörte Ngan-tu in grossem Umfange die Pfahlwerke. Lieu-I floh mit seinem zweiten Sohne 忠臣 Tschung-tschin zu 陳寶應 Tsch'in-pao-ying. Hierauf nahm man seine noch übrigen Anhänger, mehrere tausend Männer und Frauen, gefangen.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Thien-kia (570 n. Chr.) wurde die Empörung Tsch'in-pao-ying's niedergeschlagen. Man

nahm dabei Lieu-I gefangen und schickte ihn nach der Hauptstadt. Er wurde auf dem Markte von Kien-khang enthauptet. Sein Sohn 侄 Tschĕ, die Theilnehmer und Anhänger wurden, ohne Unterschied des Alters, schuldig befunden und hingerichtet. Bloss sein dritter Sohn Tsching-tschin erhielt als Gemal der Kaisertochter Verzeihung.

Tsch'in-pao-ying.

陳寶應 Tsch'in-pao-ying stammte aus 候官 Heu-kuan in Tsin-ngan. Sein Geschlecht war die Zeitalter hindurch eines der namhaften vier Geschlechter von Min-tschung. Sein Vater 羽 Yü hatte grosse Begabung und war ein hervorragender und ausgezeichneter Mann der Landschaft. Pao-ying war von Gemüthsart wankelmüthig, vielfach veränderlich und falsch.

In dem Zeitalter der Liang empörte sich Tsin-ngan mehrmals, und man tödtete nach einander die Anführer der Landschaft. Yü, der Vater Pao-ying's, fächelte anfänglich mit, berückte und brachte im Vereine die Sachen zuwege. Später wurde er wieder der Wegweiser des obrigkeitlichen Kriegsheeres und zernichtete sie. In Folge dessen ging in der ganzen Landschaft die Gewalt der Waffen von ihm aus.

Bei dem Aufruhr 侯景 Heu-king's trat 蕭雲 Siao-yün, Statthalter von Tsin-ngan und Lehensfürst zweiter Classe von 賓化 Pin-hoa, die Landschaft an Yü ab. Yü war von Jahren alt und brachte bloss die Sachen der Landschaft in Ordnung. Er hiess Pao-ying die Streitkräfte ausheben.

Um die Zeit war an den östlichen Gränzen Hungersnoth. In Kuei-ki war es am ärgsten. Von zehn Menschen starben daselbst sieben bis acht. Männer und Weiber des gemeinen Volkes verkauften sich. In 晉安 Tsin-ngan allein war Fruchtbarkeit. Pao-ying, zur See kommend, plünderte Lin-ngan und Yung-kia, ebenso Yü-yao und Tschü-khi in Kuei-ki. Er lud ferner Reis und Hirse ein und trieb damit Tauschhandel. Er erwarb eine Menge Edelsteine und Seidenstoffe. Unter den Söhnen und Töchtern entflohen diejenigen, welche

sich einzuschiffen vermochten, ebenfalls und wandten sich ihm zu. Hierdurch verschaffte er sich in grossem Masse Waare und Erzeugnisse, seine Kriegsleute waren stark und zahlreich.

Als der Aufstand Heu-king's unterdrückt war, machte Kaiser Yuen bei diesem Anlasse Yü zum Statthalter von Tsin-ngan. Als Kao-tsu die Lenkung stützte, bat Yü um Versetzung in den Ruhestand und begehrte, dass man Pao-ying die Landschaft überlasse. Kao-tsu gewährte es.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Schao-thai (555 n. Chr.) übertrug man Pao-ying die Stellen eines Heerführers des starken Kriegsmuthes und eines Statthalters von Tsin-ngan. Plötzlich gab man ihm die Stelle eines überzähligen beständigen Aufwartenden von den zerstreuten Reitern hinzu. Im zweiten Jahre desselben Zeitraumes setzte man ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 候官 Heu-kuan. Die Stadt seines Lehens waren fünfhundert Thüren des Volkes.

Um diese Zeit waren im Osten und Westen die Wege der Berghöhen in der Gewalt von Räubern und abgeschlossen. Pao-ying eilte zur See nach Kuei-ki, und der Tribut wurde dargereicht.

Als Kaiser Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, übertrug er Pao-ying die Stellen eines in den Händen das Abschnittsrohr Haltenden, eines beständigen Aufwartenden von den verstreuten Reitern, eines Heerführers des treuen Kriegsmuthes, eines stechenden Vermerkers von 閩 Min-tscheu und leitenden Statthalters von Kuei-ki.

Als Kaiser Schi-tsu zur Nachfolge gelangte, beförderte er Pao-ying hinsichtlich des Namens zu einem die Standhaftigkeit verbreitenden Heerführer. Zudem gab er dessen Vater nachträglich die Stelle eines Grossen des glänzenden Gehaltes hinzu. Dabei befahl er dem Richtigen des Stammhauses, dessen ursprünglichen Stammbaum in die Verzeichnisse zu bringen und das innere Stammhaus einzuflechten. Ferner schickte er einen Abgesandten mit dem Auftrage, dessen Söhne und Töchter einzureihen, und gab Allen ohne Unterschied eine Lehenstufe hinzu.

Pao-ying hatte eine Tochter 留異 Lieu-I's zur Gattin. Als 侯安都 Heu-ngan-tu über Lieu-I Strafe verhängte, schickte Pao-ying diesem eine Hilfsmacht. Ferner versah er

die Streitkräfte 周 迪 Tscheu-yeu's mit Mundvorräthen, zog aus und plünderte 臨 川 Lin-tschuen.

Als der allgemeine Beaufsichtiger 章 昭 達 Tschang-tschao-thă zu Nan-tsch'ing in Tung-hing die Streitmacht Tscheu-yeu's zersprengte, erliess Schi-tsu bei dieser Gelegenheit an ihn den Befehl, im Allgemeinen sämmtliche Kriegsheere zu beaufsichtigen und auf den Wegen im Süden von Kien-ngan die Berghöhen zu übersetzen. Ferner befahl er 余 孝 頃 Yü-hiao-khing, stechendem Vermerker von 益 Yĭ-tscheu und leitendem Statthalter von 信 義 Sin-I, die Kriegsheere von Kuei-ki, Tung-yang, Lin-hai und Yung-kia zu beaufsichtigen, sich auf dem östlichen Wege mit Tschung-tschao-thă zu vereinigen und über Pao-ying Strafe zu verhängen. Zugleich befahl eine höchste Verkündung dem Richtigen des Stammhauses, die angehängten Schrifttafeln Pao-ying's zu vernichten.

Tschang-tschao-thă überschritt, nachdem er Tscheu-yeu bewältigt hatte, die Berghöhe von 東 興 Tung-hing und hielt in 建 安 Kien-ngan. Auch Yü-hiao-khing drang auf den Wegen von Lin-hai gegen 晉 安 Tsin-ngan. Pao-ying besetzte den Saum des Sees von Kien-ngan und stellte sich dem Kriegsheere entgegen. Er errichtete zu Wasser und zu Lande Pfahlwerke.

Tschao-thă, tiefe Gräben und hohe Erdwälle ziehend, liess sich in keinen Kampf ein. Er befahl bloss den Kriegsleuten, Bäume zu fällen und Flösse zu bauen. Als plötzlich der See sich mit Wasser füllte, liess er, die Strömung sich zu Nutzen machend, die Flösse los. Sie stiessen an das im Wasser stehende Pfahlwerk. Sofort bedrängte er ihn mit den zu Wasser kämpfenden Fussgängern. Die Heeresmenge Pao-ying's löste sich auf, er selbst floh zwischen die Gräser des Gebirges. Daselbst in die Enge getrieben, wurde er mit seinen Söhnen und jüngeren Brüdern, im Ganzen zwanzig Menschen, gefangen. Man schickte ihn in die Hauptstadt und liess ihn auf dem Markte von Kien-khang enthaupten.

Tschang-tschao-thă.

章昭達 Tschang-tschao-thă (伯通 Pe-thung) stammte aus Wu-khang in U-hing. Sein Grossvater 道蓋 Tao-kai war in Diensten von Thsi Statthalter von Kuang-p'ing. Sein Vater 法尚 Fă-schang war in Diensten von Liang berathender Richter und den Geschäften Nachgehender für 揚 Yang-tscheu. Tschao-thă war von Gemüthsart ungezügelt, verachtete die Güter und schätzte die Luft.[1]

Zur Zeit seiner Jugend traf er einst einen Beobachter. Derselbe sprach zu ihm: Euer Aussehen ist sehr gut. Ihr müsset es ein wenig verringern, dann werdet ihr reich und vornehm werden.

In dem Zeitraume Ta-thung von Liang (535—545 n. Chr.) wurde Tschao-thă Richtiger des östlichen Palastes. Später fiel er in der Trunkenheit vom Pferde, und die Hörner seines Haarschopfes wurden ein wenig beschädigt. Er freute sich darüber. Der Beobachter sprach: Es ist es noch nicht.

Als der Aufruhr Heu-king's sich ereignete, stellte sich Tschao-thă an die Spitze der Menschen des Bezirkes und forderte sie auf, der Feste der Erdstufe zu Hilfe zu kommen. Er wurde von einem Pfeile getroffen und verlor ein Auge. Der Beobachter erschien vor ihm und sprach: Euer Anblick ist gut. Ihr werdet nach nicht langer Zeit vornehm sein.

Als die Feste der Mutterstadt fiel, kehrte Tschao-thă in die Strasse des Bezirkes zurück und wandelte mit dem nachherigen Kaiser Schi-tsu umher. Dadurch knüpfte er das Loos des Gebieters und Dieners.

Nach der Unterdrückung des durch Heu-king erregten Aufruhrs wurde der nachherige Kaiser Schi-tsu Statthalter von U-hing. Tschao-thă, auf eine Handtafel gestützt, kam und meldete sich bei Schi-tsu zum Besuche. Schi-tsu sah ihn und hatte grosse Freude. Er betraute ihn dabei mit der Stelle eines Anführers und Vordersten. Gnade und Gunst waren übermässig und grösser als bei Anderen von derselben Stufe.

---

[1] Der Geist oder das Grundwesen der Dinge (氣).

Als Kao-tsu über 王僧辯 Wang-seng-pien Strafe verhängte, hiess er Schi-tsu nach 長城 Tschang-tsch'ing zurückkehren, die Menge der Krieger herbeirufen, sammeln und gegen 杜龕 Tu-kan Vorkehrungen treffen. Derselbe liess fortwährend Tschao-thă nach 京口 King-keu gehen und die Entwürfe und Vorzeichungen in Empfang nehmen.

Nach der Hinrichtung Wang-seng-pien's entsandte Tu-kan seinen Anführer 杜泰 Tu-thai. Derselbe kam und griff Tschang-tsch'ing an. Schi-tsu stellte sich ihm entgegen und befahl Tschao-thă, im Allgemeinen die Sache der Streitkräfte innerhalb der Feste zu leiten.

Als Tu-thai zurückwich und floh, schloss sich Tschao-thă sofort an Schi-tsu, welcher im Osten das Kriegsheer nach U-hing vorrücken liess und über Tu-kan Strafe verhängte. Als die Empörung Tu-kan's niedergeschlagen war, folgte er wieder Schi-tsu, welcher im Osten über 張彪 Tschang-pieu in Kuei-ki Strafe verhängte. Als man Tschang-pieu bewältigt hatte, wurde Tschao-thă seiner fortgesetzten Verdienste wegen an der Stelle eines Anderen Heerführer der glänzenden Macht und stechender Vermerker von 定 Ting-tscheu.

Um diese Zeit stützte sich 留異 Lieu-I auf 東陽 Tung-yang und setzte eigenmächtig Statthalter und Vorgesetzte ein. Kao-tsu war deswegen in Sorge. Er liess Tschao-thă Befehlshaber des Kreises Tschang-schan werden und daselbst als Vertrauensmann verbleiben. Im zweiten Jahre des Zeitraumes Yung-ting (558 n. Chr.) wurde Tschao-thă an der Stelle eines Anderen Befehlshaber von Wu-khang.

Als Kaiser Schi-tsu zu seiner Stufe gelangte, wurde Tschao-thă an der Stelle eines Anderen überzähliger beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern. Im ersten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (560 n. Chr.) erörterte man nachträglich die Verdienste Tschao-thă's in dem Kampfe von Tschang-tsch'ing und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 欣樂 Hin-lŏ. Die Stadt seines Lehens waren eintausend Thüren des Volkes.

Plötzlich folgte er 侯安都 Heu-ngan-tu und Anderen, welche sich 王琳 Wang-lin in 沌口 Thün-keu entgegenstellten. Man kämpfte in 蕪湖 Wu-hu. Tschao-thă bestieg

das die Fremdländer unterwerfende grosse Schiff und drang mitten in der Strömung vorwärts. Mit den vordersten Spitzen hervorbrechend, führte er einen Schlag und traf die Räuberschiffe. Als die Empörung Wang-lin's unterdrückt war, hatte Tschao-thä in den Schrifttafeln das erste der Königsverdienste.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (561 n. Chr.) wurde er an der Stelle eines Anderen ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, beständiger Aufwartender von den zerstreuten Reitern, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der vier Landstriche 郢 Ying, Pa, 武 Wu und 沅 Yuen, Heerführer des verständigen Kriegsmuthes und stechender Vermerker von 郢 Ying-tscheu. Man vermehrte sein Lehen, das Frühere mit inbegriffen, um eintausend fünfhundert Thüren des Volkes. Dabei beförderte man ihn hinsichtlich des Namens zu einem den Westen unterwerfenden Heerführer.

Als 周迪 Tscheu-yeu sich in 臨川 Lin-tschuen festsetzte und sich empörte, hiess eine höchste Verkündung Tschao-thä auf bequemen Wegen gegen ihn den Eroberungszug unternehmen. Als Tscheu-yeu geschlagen war und entfloh, berief man Tschao-thä, machte ihn zu einem das Kriegsheer beschützenden Heerführer und verlieh ihm eine Abtheilung Trommeln und Blasewerkzeuge. Man veränderte sein Lehen zu demjenigen eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises Schao-wu und vermehrte es, das Frühere mit inbegriffen, um zweitausend Thüren des Volkes. Beständiger Aufwartender blieb er wie früher.

Im vierten Jahre des Zeitraumes Thien-kia (563 n. Chr.) fand Tscheu-yeu bei 陳寶應 Tsch'in-pao-ying Aufnahme und plünderte wieder in Gemeinschaft mit ihm Lin-tschuen. Man machte Tschao-thä wieder zum allgemeinen Beaufsichtiger und hiess ihn über Tscheu-yeu Strafe verhängen. Als er zu der Berghöhe von Tung-hing gelangte, wich Tscheu-yeu nochmals zurück und entfloh. Tschao-thä überschritt jetzt die Berghöhe und hielt in Kien-ngan, damit er über T'schin-pao-ying Strafe verhänge.

Tsch'in-pao-ying setzte sich an der Gränze der zwei Landschaften 建安 Kien-ngan und 晉安 Tsin-ngan fest, errichtete zu Wasser und zu Lande Pfahlwerke und stellte sich

dem obrigkeitlichen Kriegsheere entgegen. Tschao-thă kämpfte mit ihm und richtete nichts aus. Er setzte sich daher an der oberen Strömung fest und befahl den Kriegsleuten, Bäume zu fällen, die Zweige und Blätter daran zu lassen und Flösse zu bauen. Er liess auf diese schlagen, sie mit grossen Stricken zusammenbinden, reihenweise umwickeln und damit beide Uferhöhen einzwängen. Pao-ying forderte ihn mehrmals zum Kampfe auf, doch Tschao-thă legte die Hände an den Panzer und rührte sich nicht.

Plötzlich fiel ein Gussregen und das Wasser des Stromes wuchs stark an. Tschao-thă machte die Flösse los. Sie stiessen mit Heftigkeit an die in dem Wasser befindlichen Pfahlwerke Pao-ying's. Die Pfahlwerke in dem Wasser wurden gänzlich zerstört. Ferner schickte er die Krieger hervor und überfiel das zu Fusse kämpfende Kriegsheer.

Während man in einen grossen Kampf verwickelt war, ereignete es sich, dass 余孝頃 Yü-hiao-khing, welchen Schi-tsu ausgesandt hatte, zur See hervorkam und eben anlangte. Man verfolgte mit vereinten Kräften den Sieg, Pao-ying unterlag vollständig. Man bewältigte und bestimmte hierauf 閩中 Min-tschung und nahm Lieu-I, Pao-ying und alle Uebrigen gefangen. Man übertrug Tschao-thă seiner Verdienste wegen die Stellen eines die Vorderseite niederhaltenden Heerführers, eines das Sammelhaus Eröffnenden und im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden.

Kaiser Schi-tsu hatte einst geträumt, dass Tschao-thă auf den Henkel eines grossen Dreifusses stieg. Am Morgen erzählte er ihm den Traum. Jetzt wartete Tschao-thă bei einem Feste auf. Schi-tsu wendete sich zu ihm und sprach: Erinnert ihr euch an den Traum? Wodurch vergütet ihr den Traum? — Tschao-thă antwortete: Ich werde die Verwendung der Hunde und Pferde bethätigen und dadurch die Umschränkung des Dieners erschöpfen. Sonst habe ich nichts, um es als Vergütung anzubieten.

Plötzlich wieder austretend, wurde er ein als Abgesandter in den Händen das Abschnittsrohr Haltender, allgemeiner Beaufsichtiger der Sachen der Kriegsheere der drei Landstriche 江 Kiang, 郢 Ying und 吳 U, ein den Süden niederhaltender Heerführer und stechender Vermerker von 江 Kiang-

tscheu. Beständiger Aufwartender, im Verfahren Uebereinstimmender und im Besitze der Trommeln und Blasewerkzeuge blieb er wie früher.

Als Kaiser Fei zu seiner Stufe gelangte, versetzte er Tschao-thä zu den Stellen eines aufwartenden Mittleren, eines im Süden Eroberungszüge unternehmenden Heerführers und veränderte dessen Lehen zu demjenigen eines Fürsten der Landschaft Schao-ling.

Als 華皎 Hoa-kiao sich empörte, wurde in den von ihm ausgesandten Schriften und schuhlangen Schrifttafeln überall im Namen Tschao-thä's gesprochen. Auch schickte er häufig Abgesandte und liess ihn zu sich berufen. Tschao-thä nahm sämmtliche Abgesandte fest und schickte sie in die Mutterstadt.

Nach der Niederschlagung der Empörung Hoa-kiao's beförderte man Tschao-thä hinsichtlich des Namens zu einem nach Süden Eroberungszüge machenden grossen Heerführer und vermehrte sein Lehen, das Frühere mit inbegriffen, bis zu zweitausend fünfhundert Thüren des Volkes. Die Rangclasse war voll.

Man berief ihn hierauf und machte ihn zu einem grossen Heerführer der mittleren Beruhigung. Aufwartender Mittlerer, im Verfahren Uebereinstimmender und im Besitze der Trommeln und Blasewerkzeuge blieb er wie füher.

Als Kaiser Kao-tsung zu seiner Stufe gelangte, beförderte er Tschao-thä hinsichtlich des Namens zum grossen Heerführer der Wagen und Reiter. Von den Inhabern der Vorsteherämter angeschuldigt, dass er bei der Rückkehr an den Hof sich verzögert habe, wurde er hinsichtlich des Namens zum Heerführer der Wagen und Reiter herabgesetzt.[1]

Als 歐陽紇 Ngeu-yang-hŏ den Süden der Berghöhen besetzt hatte und sich empörte, hiess eine höchste Verkündung Tschao-thä sämmtliche Kriegsheere im Allgemeinen beaufsichtigen und über ihn Strafe verhängen. Tschao-thä zog auf mehrfachen Wegen dahin und drang bis Schi-hing. Ngeu-yang-hŏ, von der plötzlichen Ankunft Tschao-thä's in Kenntniss gesetzt, wusste in Furcht und Unruhe nicht, was er thun solle. Er zog aus und hielt an der Mündung des (氵 + 匡) Khuang. Er sammelte

[1] Er hiess nicht mehr grosser Heerführer.

eine Menge Sand und Steine, füllte sie in Bambuskörbe und stellte diese jenseits des in dem Wasser befindlichen Pfahlwerkes. Er hielt dadurch die Schiffe auf.

Tschao-thă weilte an der oberen Strömung. Er richtete die Steuerruder, verfertigte Sturmböcke und blickte auf das Pfahlwerk der Räuber herab. Ferner hiess er seine Kriegsleute Messer in den Mund nehmen, heimlich in dem Wasser wandeln und die Bambuskörbe einschneiden. Die Bambuskörbe und die Bambushaut gingen überall auseinander. Er liess jetzt die grossen Schiffe nach dem Laufe der Strömung gegen sie anstossen. Die Menge der Räuber erlitt eine grosse Niederlage. Dabei nahm er Ngeu-yang-hŏ gefangen und schickte ihn in die Mutterstadt.

Als 廣 Kuang-tscheu unterworfen war, beförderte man Tschao-thă seiner Verdienste wegen zum grossen Heerführer der Wagen und Reiter und versetzte ihn dann zu der Stelle eines Vorstehers der Räume. Alles Uebrige blieb er wie früher.

Studie zur Geschichte der Harmonie.

Von

Guido Adler,

Dr. der Philosophie und der Rechte.
Privatdocent für Musikwissenschaft an der Universität Wien.

(Mit 16 Blätter Noten-Beilagen.)

Einleitung.

In Bezug auf die Anzahl der Stimmen zerfällt die Musik in ein- und mehrstimmige. Das Kriterium der einstimmigen Musik liegt nicht darin, ob ein Melos von einer oder hunderten von Stimmen gesungen und gespielt wird, sondern darin, dass keine andere Stimme neben der Hauptmelodie in verschiedenen Intervallen einhergehe. Bei dem Auftreten einer zweiten Stimme ist ein Zweifaches möglich: die zweite Stimme tritt entweder als harmonische Füllstimme zur Principalstimme oder sie tritt der Hauptstimme entgegen, indem sie auf selbstständige Führung Anspruch erhebt und als sogenannte contrapunktirende Stimme ihr eigenes Melos der ersten Stimme beisetzt. Dort findet eine Subordination, hier eine Coordination der zweiten Stimme im Verhältniss zur ersten Stimme statt. Auf diesem Hauptunterschiede in der Behandlung der Mehrstimmigkeit beruht die Unterscheidung der musikalischen Theorie in Harmonielehre und Contrapunkt.

An einem kleinen Beispiele kann dieser Gegensatz klar gezeigt werden. Die erste Stimme sänge e_1 d_1 c_1; im ersten Falle träte die harmonische Füllstimme also dazu: $\left\{\begin{array}{llll} \text{I} & e_1 & d_1 & c_1 \\ \text{II} & c_1 & g & e \end{array}\right.$ im zweiten Falle könnte die contrapunktirende Stimme also entgegentreten: $\left\{\begin{array}{llll} \text{I} & e_1 & d_1 & c_1 \\ \text{II} & c & d & e. \end{array}\right.$

Der Unterschied in der Behandlung der beiden Stimmen liegt nicht allein darin, dass im ersten Falle die zweite Stimme

die gleiche, abwärtsgehende Bewegung hat wie die erste Stimme, sondern auch dass der harmonischen Tonalität entschieden Rechnung getragen ist, indem die Harmonien: Tonika Dominante Tonika aufeinanderfolgen, also sich ganz der einfachsten harmonischen Behandlung der Hauptstimme zu fügen bemühen, während im zweiten Falle die zweite Stimme ohne Rücksicht auf die harmonische Natürlichkeit, wenn auch in ergänzender Weise, so doch als selbständige Stimme der ersten entgegentritt.

Es wirft sich die Frage auf: tritt diese zweifache Behandlung von jeher, nämlich seit jener Zeit, da überhaupt zweistimmig gesungen wurde, in der Geschichte der Musik auf? Diese Frage ist nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft mit gutem Gewissen weder zu bejahen noch zu verneinen. Unsere Kenntniss der mehrstimmigen Gesänge erstreckt sich nämlich nur auf die geistlichen Lieder der Frühzeit der Harmonie. Wenn aber Coussemaker schon aus diesem Umstande allein auf die gänzliche Nichtexistenz mehrstimmiger Volksgesänge schliesst, so ist dieser Schluss zumindest gewagt. Zwei Momente scheinen sogar offen dagegen zu sprechen. Zuerst tritt uns bei genauerer Beobachtung in der Geschichte der Musik ein Kampf entgegen, der fürwahr diese Ansicht nicht unterstützen kann: es ist der Kampf zwischen der kirchlichen Tonalität und der weltlichen Dur- und Molltonalität, welche letztere endlich den Sieg davontrug; die Kirchentonalität sträubt sich offenbar gegen die Mehrstimmigkeit und der Grund warum wir heute noch den mehrstimmigen Kirchengesängen selbst der besten Meister wenn auch mit Bewunderung, so doch häufig mit Befremden gegenüberstehen, ist darin gelegen, dass sie mit unserem modernen tonalen Gefühle nicht ganz in Einklang zu bringen sind. Der ganze moderne Schulstreit, ob und wann bei den mehrstimmigen Compositionen Semitonien anzubringen sind, die unsicheren Versuche in dieser Beziehung verrathen nur den Gegensatz unserer harmonischen Tonalität gegen die kirchliche. Der Kampf der Terz und Sext, welche in der Theorie lange als Dissonanzen, endlich als unvollkommene Consonanzen, bei uns als Consonanzen κατ' ἐξοχήν angesehen werden, gegen die Quint und theilweise die Quart, ihre endliche Vereinigung weisen darauf hin, dass eine ausserhalb der kirchlichen

Theorie stehende Richtung denselben mit Gewalt Eingang zu verschaffen bestrebt war, dass insbesonders in der von der Kirche anfangs mit Recht verachteten Instrumentalmusik manche ‚mollior harmonia‘ im modus lascivus zu finden wäre, gegen welche Harmonie selbst das Tridentinum vergebens anfocht. Das zweite nicht zu unterschätzende Moment, welches bisher fast ganz übersehen wurde ist dies, dass unser ‚Naturgesang‘, welchen wir vielleicht noch am reinsten in dem Hochgebirge erhalten finden, dass dieser Gesang uns die Vermuthung nahe legen kann, dass die Art der Begleitung der Hauptstimme, oder besser gesagt, dass die Art der Verbindung zweier Stimmen lediglich einem harmonischen Instincte dieser Natursänger seinen Ursprung verdankt, dass derjenige, welcher überhaupt dies nicht kraft Anlage herausbringt, in Folge längeren Studiums wohl die Intervalle trifft, aber bei weitem nicht jene Reinheit erzielt, wie ein solcher ‚Natursänger‘. Man könnte mit Recht fragen, woher haben diese Naturalisten diese Terzen und Sexten, lernten sie sie aus den Kirchengesängen?

Vielleicht; näher läge es aber aus diesen Gesängen zurückzuschliessen auf einen mindest zweistimmigen Naturgesang, gerade so wie die Geschichte der bildenden Künste theilweise aus den Formen unseres Töpferhandwerkes auf die Formen der Frühzeit der mittelalterlichen Kunst zurückschliesst.

Diese zwei Momente sind aber im Ganzen mit Rücksicht auf den aus ihnen gezogenen Schluss zu hypothetischer Natur, um mit Gewissheit eine ursprüngliche Verschiedenheit der mehrstimmigen Musik zu konstatiren. Auch könnte eingewendet werden, wieso denn gerade jene erwähnte mehrstimmige Musik der naturalistischen Sänger specifisch harmonisch genannt werden könnte, da sie ja auch deschantirten und also auch hier Keime des Contrapunktes zu suchen seien. Dieser Einwand ist umsomehr berechtigt, als der Discant zuerst a mente von den Kunstsängern improvisirt wurde. Nach den uns zugänglichen Resten der mehrstimmigen Naturmusik lässt sich ein sicherer Schluss nicht ziehen. Die Kunstsänger selbst schieden sich in Deschanteurs und Fauxbourdoneurs. Welcher Unterschied in diesen Benennungen liegt, wird aus der nachfolgenden Studie klar werden. Vorläufig sei nur erwähnt, dass die Ersteren mehr contrapunktirten, die Letzteren

mehr harmonisirten. Man ist versucht als die Lehrer dieser beiden Arten von Sängern die Organizanten anzusehen, das sind Sänger, welche zumeist in den Umkehrungen und Zusammensetzungen der Quint respective Quart sangen. Die Gesänge der Organizanten müssen aber als Producte der Speculation der mittelalterlichen Musiktheoretiker angesehen werden; sie lernten am Monochord, fern von dem Leben in streng kirchlicher Ascese. Das Organum mit seinen ‚vielen Abwechslungen' trat der Kirchenmelodie nicht nahe. ‚So sehr einerseits die Diaphonie, welche in ihrem Ursprunge keine andere Bestimmung hatte als die Verstärkung der principalen Melodie durch die Hinzufügung von Quinten Octaven und Quarten, die nebenher beigemischt wurden (‚entremêlées accessoirement'), gerade so wie die secundairen Töne in der Orgelmixtur von Natur aus dem Cantus planus Breite und Ausdehnung zu verleihen geeignet waren, so entfernte sich andererseits der Dechant, welcher gewöhnlich, aus Noten zusammengesetzt war, deren Dauer zeitlich proportionirt war von dem Wesensprincip des Cantus planus.' (Coussemaker ‚Histoire de l'harmonie au moyen âge' S. 72.) Gerade so wie der Discant sich von dem Wesensprincipe der strengen Kirchenmelodik entfernte, ebenso war es der Fall beim Fauxbourdon; während aber bei dem Ersteren die zeitliche Unterscheidung den Hauptfaktor der Bemessung bildet, ist es bei diesem die harmonische Beisetzung einer oder mehrerer Stimmen. Nach der Kennzeichnung des Hauptmerkmales dieser letzteren Gattung der mehrstimmigen Musik wollen wir an die genauere Untersuchung derselben schreiten.

—

Der Fauxbourdon.

1. Uebersicht über die bisherigen Resultate der Forschung.

Keine Materie der an dunklen Stellen auch sonst überreichen Musikgeschichte ist so unaufgeklärt, ist eine solche wissenschaftliche Sphinx wie der Fauxbourdon. Die verschiedensten Arten mehrstimmiger Musik wurden mit diesem Ausdrucke bezeichnet und man fand bisher nicht den Schlüssel zur Zusammenfassung dieser verschiedenen Arten unter einen einheitlichen Gesichtspunkt. Dazu kommen noch die willkürlichen etymologischen Erklärungen eines Doni und Praetorius. Ambros bricht die Besprechung dieses Gesanges plötzlich ab, ohne eine genügende Aufklärung gegeben zu haben und viele andere Gelehrte schliessen sich dieser Behandlung an.

Eine knappe Uebersicht über alles das, was bisher unter diesem Namen bei den mittelalterlichen Schriftstellern gefunden worden ist, diene zur Orientirung.

Vorerst bedeutet das Wort einen zweistimmigen Gesang, in welchem die beiden Stimmen im Anfange am Ende und bei den Halbschlüssen in Octaven zusammenkommen, sonst in Sexten singen; ferner auch einen dreistimmigen Gesang, in welchem die äusseren Stimmen, ebenso wie bei dem erwähnten Gesange, im Anfange am Ende und bei den Halbschlüssen Octaven bilden, während die mittlere die Quint zur unteren Stimme bildet, im sonstigen Verlaufe des Gesanges die äussere Stimme Sexten, die mittlere Stimme Terzen zur unteren Stimme bilden, also alle drei Stimmen, wie man sich auszudrücken pflegt, in ‚Sextaccorden‘ fortschreiten. Ab und zu treten einige Ligaturen, recte Synkopen, und zwar besonders bei den Schlüssen auf. Diese beiden Arten werden von Tinctoris und Gafurius erwähnt, nur mit dem Unterschiede, dass dieselben die mittlere Stimme als in Quarten mit der oberen Stimme gehend bezeichnen; diese Bezeichnung ist essentiell gleichbedeutend mit der obigen, jedoch vom theoretisch-kritischen Standpunkte nicht ebenso gleichgiltig. Die genannten Schriftsteller galten neben Adam von Fulda bisher als die der Zeit nach zuerst von dem Faux-

bourdon Sprechenden. Ueber die genaue Zeit der Entstehung dieser Gesänge sucht man vergebens Gewissheit. Coussemaker weist nach der Schrift und Notation einen von ihm mitgetheilten dreistimmigen Fauxbourdon-Gesang in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Weiter bezeichnet man mit diesem Ausdrucke im 17. Jahrhunderte eine mehrstimmige, gewöhnlich vierstimmige Composition, in welcher der cantus firmus von contrapunktirenden Stimmen umgeben sei, welche ‚lauter Consonanzen bilden'. Ambros führt zahlreiche Fälle an, bei welchen er einzelne, selbst von bedeutenden Tonsetzern componirte mehrstimmige Gesänge entweder direct als Fauxbourdon-Gesänge oder als fauxbourdonartige Gesänge bezeichnet. Der Unterschied zwischen diesen Tonstücken und den obenerwähnten vierstimmigen Gesängen läge darin, dass die Letzteren ohne bestimmten Rhythmus seien, ähnlich wie zum Beispiele noch heutzutage die Responsorien in der Liturgie. Aus dieser letzteren Bedeutung des Wortes Fauxbourdon zweigte sich in Folge der bei den Responsorien üblichen Art, auf einem Tone respective auf mehreren je von einer verschiedenen Stimme gleichzeitig ausgehaltenen Tönen mehrere Silben und Wörter, ja ganze Sätze herunterzusingen, eine Nebenbedeutung des Wortes Fauxbourdon ab, indem es im 17. Jahrhunderte auch bedeutete, ‚wenn in einem Gesange viele Silben oder Wörter unter einer einigen Note gesungen werden'. Gleichzeitig mit dieser Art schlich sich auch die Behandlung der von einem Instrumente gehaltenen Töne ein, indem der Instrumentalist, während der Sänger psalmodirte, allerlei Läufe und Passagen ‚zur Lustwandelung' unternahm. Umgekehrt nun wurde wieder jene Behandlung der Psalmodie mit Fauxbourdon bezeichnet, wenn dieselbe von einem Instrumente gespielt wurde, während abwechselnd je eine der vier Stimmgattungen fauxbourdonirte und daneben auch fiorirte und passagirte. Diese besonders im 17. Jahrhunderte beliebte Art findet noch eine Ergänzung darin, wenn bei einer res facta, also einer ausgeschriebenen mehrstimmigen Composition eine dritte oder vierte Stimme aux fauxbourdon zu singen hatte.

Dies alles bedeutete der Name Fauxbourdon; allen diesen Arten musste der Fauxbourdon die Bezeichnung geben. Diesem Sammelsurium von musikalischen Begriffen, zu welchem

sogar ein unmusikalischer Begriff hinzutritt, lieh er seinen an sich räthselhaften Namen. Es soll nun die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung sein, dieser Verwirrung soweit möglich ein Ende zu machen. Der schon in der Einleitung angedeutete Gesichtspunkt soll uns die Möglichkeit verschaffen, in dieses Labyrinth einen Plan zu bringen und uns in diesen Irrgängen orientiren zu können.

2. Bei welchen Völkern der Fauxbourdon eingeführt war.

Der Name ist französisch: es ist bekannt, dass dieser mehrstimmige Gesang bei den Franzosen eine vorzügliche Pflege fand.[1] Insbesonders wird hervorgehoben, dass bei der Rückkehr der päpstlichen Capelle von Avignon nach Rom die Sänger jene Gesangsweisen mitbrachten, und zwar im Gegensatze zu den ‚einfachen alten Harmonien'. Von vielen Gelehrten wird hervorgehoben, dass diese alten Harmonien das Quinten- und Quartenorganum gewesen seien; diese Vermuthung ermangelt irgend einer historischen Berechtigung; es ist vielmehr anzunehmen, dass während des Aufenthaltes der päpstlichen Capelle in Avignon die Ausbildung der mehrstimmigen Musik zwar daselbst grössere Pflege fand und, wenn schon nicht grössere Pflege, so doch, dass sich die mehrstimmige Musik einen breiteren Boden zu gewinnen wusste, als in der spärlich besetzten römischen Capelle. Zudem erfolgte die Uebersiedelung der Capelle erst 1305 und die Rückkehr schon 1376, so dass von einem solchen Gegensatze gar keine Rede sein kann. Ein Umstand, der auch schwer in das Gewicht fällt, ist der, dass jene ‚altehrwürdigen Harmonien' doch nicht ganz verdrängt worden sind, vielmehr mit den von den Sängern zurückgebrachten Weisen vereinigt wurden, sich gegenseitig assimilirten.

Wie weit die Ausbildung in Rom gediehen war, darüber fehlen bisher Quellen. Dass aber jene mitgebrachten Weisen schnell sich einbürgerten und eine dauernde Zierde der päpstlichen Capelle blieben, darüber verschaffen uns einige noch heute übliche liturgische Gesänge Gewissheit.

[1] Jedoch könnte der Name ‚falso bordone' möglicherweise zuerst von italienischen Mönchen gebraucht worden sein.

Aber auch in Deutschland fand dieser Gesang Pflege; wir besitzen darüber eine zwar erst in das 15. Jahrhundert gehörige Urkunde; Hanns Rosenplüt besingt in den 1447 erschienenen ‚Spruchgedichten auf die Stadt Nürnberg‘ den Meister Conrad Paumann.

Nach einer allgemeinen Einleitung, in der er diesen Meister ‚ob allen maystern‘ stellt, fährt er fort:

‚er trug wol auf von golt ein Kron
mit Contra-tenor und mit faberdon
mit primitonus tenorirt er,
auf ela my so synkopirt er‘ etc.

Dieses Wort faberdon entspricht dem französischen Worte; es ist um so überzeugender, wenn man den Spanier Cerone ähnlich sagen hört (er spricht von Estrambola und Frottole):

‚Como es haziendo cantar las partes con cantares unisonadas à modo de fabordon.‘

Ob aber diese Weise ursprünglich in Deutschland und in Spanien auftrat, oder ob sie importirt wurde, darüber fehlen wieder aufklärende Documente. Daraus, dass dieses Wort kein ursprünglich deutsches, also dass der Name fremd ist, liesse sich noch nicht schliessen, dass auch diese mehrstimmige Behandlung des cantus firmus ebenso aus fremden Landen eingeführt sei. Wir begegnen auch sonst in der Musikgeschichte Beispielen, bei denen es feststeht, dass sie ursprünglich (originär) in den einzelnen Ländern Pflege fanden; zumeist erhielten sie von der Kirche die Namen, welche dann international wurden. Nach dem im folgenden Capitel näher zu besprechenden Tractat des Guillelmus Monachus, dessen Schrift eine bisher nicht behandelte Hauptquelle für den Fauxbourdon bildet, könnte man, wenn man die anderen Quellen nicht kennen würde, sogar schliessen, dass dieser Gesang vorherrschende Pflege bei den Engländern fand. Er sagt nämlich: ‚Um eine richtige und genaue Kenntniss der englischen Weisen zu haben, ist zu bemerken, dass sie eine Weise haben, welche die ‚faulx bourdon‘-Weise genannt wird‘; und dann wieder: ‚Es beginnen die Regeln über den englischen Contrapunkt, welcher bei den Engländern selbst auf zwei Arten vor sich geht; die erste Art, welche die gebräuchliche ist, heisst Fauxbourdon etc.‘ Also auch bei den Engländern spielte diese mehrstimmige Musik eine hervorragende Rolle. Wir finden sie bei sämmtlichen

Nationen, welche in der Geschichte der christlich-abendländischen Musik eine Rolle spielen; bei den Deutschen, Engländern, Franzosen, Italienern, Spaniern, wohl auch bei den Niederländern.

3. Der Tractat des Guillelmus Monachus ‚De praeceptis artis musice et practice compendiosus libellus.'

A. Besprechung des Tractates.

Dieser Tractat wurde von Coussemaker in den dritten Band seines Quellenwerkes ‚scriptorum de musica medii aevi nova series', Paris 1869, aus der Marciana in Venedig aufgenommen.

Coussemaker schliesst aus dem Werke selbst auf die Nationalität des Autors, er sei Italiener, sowie dass derselbe am Ende des 14. und Anfangs des 15. Jahrhundertes gelebt habe. Das Werk sei von hervorragender Bedeutung, weil es eine genaue Uebersicht über die Proportionen gebe, ferner weil es die Singweisen, welche insbesondere bei den Engländern gebräuchlich waren, sowie die Contrapunktregeln der Franzosen und Engländer enthalte.

Was Coussemaker bestimmte, diesen Autor zum Italiener zu machen, kann man nur vermuthen; Guillelmus spricht nämlich von Franzosen und Engländern gleichsam im Gegensatze zu ‚Wir' oder ‚bei uns', wie dies im Capitel X, Absatz 7 geschieht. Daraus liesse sich folgern, dass er einer anderen Nation angehört habe.

Ueber die Zeit der Abfassung muss ich mich, da ich das Manuscript nicht in Händen gehabt habe, jeder Bemerkung, sofern sie die Schrift betrifft, enthalten. Sie ist aus jener Zeit (nach Coussemaker), in welcher die schwarzen Noten in weisse umgewechselt wurden, also (wie oben bemerkt) dem letzten Viertheile des 14. Jahrhundertes. Auf diese Zeit lassen auch die Regeln über den Contrapunkt schliessen. Bei der Besprechung der einzelnen Gesänge wird mir gestattet sein müssen, einige, die verschiedene zeitliche Entstehung und Ausbildung derselben betreffende Bemerkungen zu machen, ohne Rücksicht auf eine Zeitbestimmung der Abfassung des Werkes selbst.

Der Tractat zerfällt in drei Theile, deren Erster die zeitliche Bemessung einzelner Noten und Ligaturen und die Pro-

portionenlehre und deren Zweiter die Composition der mehrstimmigen Weisen neben allgemeinen Regeln über den Contrapunkt enthält.

Der dritte Theil beschäftigt sich mit dem ‚Cantus organicus‘, das heisst mit dem tactmässig organisirten Gesange, und behandelt erschöpfend die Prolation, Modus, tempus, numerus, und deren Zusammensetzungen. In einem Anhange gibt der Autor einige nicht unwichtige Bemerkungen über die Synkopen.

In der vorliegenden Arbeit wird der zweite Theil der Quellenschrift kritisch bearbeitet werden, welchen Theil ich im lateinischen Urtexte mit einer Uebersetzung und den in moderne Notation übertragenen Beispielen im Folgenden vollständig wiedergeben werde. Zur leichteren Orientirung bei den später erfolgenden Allegirungen habe ich die Abschnitte als Capitel numerirt und die Absätze mit Zahlen versehen.

B. Text und Uebersetzung der Capitel V bis XIII.

(Coussemaker, Scriptores III. S. 288.)

V. De modis Anglicorum.

1. Ad habendam veram et perfectam cognitionem modi anglicorum, nota quod ipsi habent unum modum, qui modus faulxbordon nuncupatur; qui cum tribus vocibus canitur scilicet cum suprano, tenore et contratenore. Et nota quod supranus incipitur per unisonum; qui unisonus accipitur pro octava alta, et ex consequenti per tertias bassas; que tertie basse volunt dicere sive representare sextas altas; et postea revertendo ad unisonum, qui vult dicere octavam, ut patet per exemplum. Contra vero accipit suam primam consonatiam quin-

V. Die Weisen der Engländer.

1. Um eine richtige und genaue Kenntniss der englischen Weisen zu haben, wisse, dass sie eine Weise haben, die faulxbourdon-Weise genannt wird; diese wird dreistimmig gesungen und zwar mit Sopran, Tenor und Contratenor. Der Sopran beginnt mit dem Einklang; dieser Einklang wird als hohe Octav angenommen und (im Folgenden) wird fortgeführt in den tiefen Terzen, welche tiefe Terzen eigentlich hohe Sexten bedeuten oder vorstellen, und kehrt endlich zum Einklang, das heisst zur Octav zurück, wie aus dem Beispiele erhellt.

tam altam supra tenorem et post tertias altas usque finem concordie in quintam altam, ut patet per exemplum: Exempla (A, B, C, D.)

Der Contratenor aber empfängt als seine erste Consonanz die hohe Quint über dem Tenor, hierauf geht er in hohen Terzen und erhält als Ende der Concordanz die hohe Quint, wie aus dem Beispiel erhellt. (A, B, C, D.)

2. Nota quod unisonus hic accipitur pro octava, et tertia bassa pro sexta alta etc.

3. Nota quod isti Anglici habent unum alium modum, qui modus vocatur Gymel; qui cum duabus vocibus canitur et habet consonantias tertias tam altas quam bassas et unisonos, octavam et sextam reiterando ad octavam bassam; et habet cum hoc sextas et octavas, ut patet per exemplum (E.)

2. Hier gilt der Einklang als Octav und die tiefe Terz als hohe Sext etc.

3. Diese Engländer haben eine andere Weise, Gymel genannt; diese wird zweistimmig gesungen und hat als Consonanzen sowohl hohe als tiefe Terzen, Einklänge, und führt Octav und Sext in die tiefe Octav zurück und hat daneben auch noch Sexten und Octaven, wie aus dem Beispiele erhellt: (E.)

VI. Regula ad componendum cum tribus vocibus non mutatis.

Fac supranum non distinctum in illo tono quo volueris uti hoc; fac secundum supranum accipientem primam consonantiam unisonum, et ex consequenti facias tertias bassas, quatuor, vel quinque, vel sex, secundum quod tibi placuerit; sed facias quod antepenultima et penultima, si descendunt, sint tertie alte; ultima vero sit unisonus; et sic de ceteris reincipiendo per tertias bassas, et veniendo

VI. Vorschrift zur Composition mit drei nicht veränderten Stimmen.

Mache den Sopran nicht manigfaltig (abwechslungsreich) in jenem Tone, dessen Du Dich bedienen willst, setze den zweiten Sopran zuerst in den Einklang und hierauf in tiefe Terzen, etwa in vier oder fünf oder sechs, wie es Dir beliebt; die Drittvorletzte und Vorletzte setze, wenn sie abwärts gehen, in hohe Terzen; die Letzte sei im Einklang und so in der weiteren Fortsetzung, indem Du

ad unisonum. Contra vero accipiat unisonum et ex consequenti quintam, tertiam, octavam, tertiam bassam ita quod penultima sit semper quinta. Exemplum hic patet (*F.*)

wieder mit den tiefen Terzen anfängst und zum Einklang kehrst. Der Contratenor aber erhalte den Einklang und nachher Quint, Terz, Octav, tiefe Terz, so zwar, dass die Vorletzte immer eine Quint sei. Es folgt ein Beispiel. (*F.*)

VII. Incipit tractatus circa cognitionem contrapuncti tam secundum Francigenorum quam Anglicorum, cum duabus et cum tribus vocibus et cum quatuor compositis.

VII. Abhandlung über die Kenntniss des Contrapunktes bei den Engländern und Franzosen u. zw. mit zwei, drei oder vier Stimmen.

1. Et super hoc nota quod quatuor sunt consonantie simplices, scilicet due imperfecte, scilicet tertia et sexta, et due perfecte, scilicet quinta et octava.

1. Es gibt vier einfache Consonanzen und zwar zwei imperfecte, das sind Terz und Sext, und zwei perfecte, das sind Quint und Octav.

Et bene dico simplices quia multe consonantie possunt esse composite, nam sub tertia componuntur XIII[a] et XX[a]; sub quinta componuntur duodecima et XVIIII[a]; sub octava componitur XV[a].

Wohlgemerkt ‚einfache‘ genannt, weil viele Consonanzen zusammengesetzt sein können, denn aus der Terz werden zusammengestellt die XIII und XX (Tredez und XX[a]); aus der Quint die Duodez und Nondez, aus der Octav die Quindez.

2. Unisonus autem, secundum Boetium, non est consonantia, sed fons et primordiale principium omnium numerorum: et ex istis consonantiis sex sunt perfecte et sex imperfecte; et hoc intelligo tam de simplicibus quam de compositis, ut hic inferius patet:

2. Der Einklang ist aber nach Boëthius keine Consonanz, sondern der Ursprung und das Urelement aller Zahlen; von jenen Consonanzen sind sechs perfect und sechs imperfect, und das gilt wie von den Einfachen so von den Zusammengesetzten, wie hier folgt:

Unisonus.	Sex species perfecte	Tertia	Sex species imperfecte
Quinta		Sexta	
Octava		Decima	
Duodecima		Decima tertia	
Decima quinta		Decima septima	
Decima nona		Vigesima	

3. Ordo autem istarum consonantiarum talis est: quod unisonus requirit tertiam; ipsa tertia requirit quintam; ipsa quinta requirit sextam in eadem sede; ipsa sexta requirit octavam in diversis sedibus; ipsa octava requirit decimam; ipsa X^{a} requirit XII^{am}; ipsa duodecima requirit XIII^{am} in eadem sede; ipsa XIII^{a} requirit XV^{am} in diversis sedibus; ipsa XV^{a} requirit XVII^{am}, ipsa XVII^{a} requirit XVIIII^{am}, ipsa XVIIII^{a} requirit XX^{am}. E contrario sensu ipsa XX^{a} requirit XVIIII^{am}; ipsa XVIIII^{a} requirit XVII^{am}; ipsa XVII^{a} requirit XV^{am}; ipsa XV^{a} requirit XIII^{am}; ipsa XIII^{a} requirit duodecimam; ipsa XII^{a} requirit X^{am} ipsa X^{a} requirit VIII^{am}; VIII^{a} requirit VI^{am}; ipsa VI^{a} requirit V^{am}; ipsa V^{a} requirit III^{am}; ipsa III^{a} requirit unisonum.

I.	Die 6 perfecten Intervalle	III.	Die 6 imperfecten Intervalle
V.		VI.	
VIII.		X.	
XII.		XIII.	
XV.		XVII.	
XIX.		XX.	

3. Die Aufeinanderfolge dieser Consonanzen ist folgende: nach dem Einklang folgt die III., dann die V., VI. und die bisher genannten in einer und derselben Reihe (Octav); nach der VI. kommt die VIII. und zwar diese in verschiedenen Octaven, dann die X., XII., XIII. wieder in einer Reihe (Octav), dann die XV. in einer neuen Octav, dann die XVII., XIX. und XX. In entgegengesetzter Reihenfolge kommen nacheinander die XX., XIX., XVII., XV., XIII., X., VIII., VI., V., III. und I.

VIII. Sequuntur regule dicti contrapuncti.

1. Prima regula talis est, quod nos debemus incipere et finire contrapunctum per speciem perfectam, sed quod penultima sit species imperfecta, aperta speciei perfecte.

VIII. Regeln über den genannten Contrapunkt.

1. Erste Regel ist, dass jeder Contrapunkt mit einer perfecten Consonanz beginnen und enden soll, die Vorletzte soll aber ein imperfectes Intervall sein, welches einem perfecten Intervall zugänglich ist.

2. Secunda regula talis est, quod nos non possumus facere duas species perfectas similes de linea in spatium tendentes, nec e contrario de spatio in rigam; sed nos bene possumus facere, si sint quatuor vel tres notule, quod ille tres sint tres quinte, vel tres unisoni, vel tres octave, vel quomodocunque etc.

3. Sequitur tertia regula dicti contrapuncti.

Tertia regula dicti contrapuncti talis est, quod nos bene possumus facere duas vel tres species perfectas dissimiles, sicut V^{am} et VIII^{am}, VIII^{am} et XII^{am}, XII^{am} et XV^{am} et converso; sed non possumus facere unisonum et octavam nec e converso, quia secundum Boëtium, unisonus reputatur esse dyapason, scilicet octava.

4. Quarta regula talis est quod nos de speciebus imperfectis possumus uti ad libitum tam in ascensu quam in descensu de gradu ad gradum; sed quod talis species imperfecta habeat speciem perfectam, qualem requirit, sicut si sit tertia, sequatur quinta; si sit sexta, sequatur octava et sic de singulis.

5. Quinta regula talis est, quod nos non possumus ascendere nec descendere per species perfectas

2. Zweite Regel ist, dass zwei gleiche perfecte Intervalle, welche von der Linie in den Zwischenraum, oder umgekehrt von dem Zwischenraume in die Linie gehen, nicht aufeinanderfolgen sollen; wohl aber kann es geschehen, dass, wenn drei oder vier Noten aufeinanderfolgen, sie drei Quinten, drei Einklänge oder drei Octaven oder was immer etc. bilden.

3. Dritte Regel des genannten Contrapunctes.

Die dritte Regel des genannten Contrapunktes ist, dass man wohl zwei oder drei ungleiche perfecte Intervalle aufeinander folgen lassen kann, wie V. und VIII., VIII. und XII., XII. und XV. und umgekehrt; aber nicht den Einklang und hierauf VIII. oder umgekehrt, weil nach Boëthius der Einklang als Octav vorgestellt werden kann.

4. Vierte Regel ist, dass die imperfecten Intervalle nach Belieben, sowohl auf- als absteigend, schrittweise gesetzt werden können, aber dass ein solches imperfectes Intervall nach sich ein solches perfectes Intervall ziehe, wie es verlangt, so zwar, dass nach der Terz die Quint folge, nach der Sext die Octav und so weiter.

5. Fünfte Regel ist, dass man mit perfecten Intervallen nur auf zwei Arten steigen oder

nisi duobus modis, scilicet per dyapente et dyatessaron, scilicet per V[am] et per IV[am]. Per V[am], sic si cantus firmus descendat quintam, contrapunctus potest descendere cum cantu firmo, de perfecta consonantia in perfectam consonantiam, sicut de quinta in octavam; per quartam, sic si cantus firmus descendat quartam vel quintam, tunc contrapunctus potest descendere de imperfecto in suum perfectum, sicut de tertia in quintam, ut patet per exemplum:

fallen kann, das ist durch die Quint und Quart. Durch die Quint so, wenn der Cantus firmus in die Quint hinabgeht, kann der Contrapunkt mit dem Cantus firmus hinabgehen von der perfecten Consonanz in eine perfecte, wie von der Quint in die Octav; durch die Quart so, wenn der Cantus firmus in die Quint oder Quart herabgeht, kann der Contrapunkt vom imperfecten in sein perfectes Intervall hinabgehen, wie von der Terz in die Quint.

	1. Beispiel:	2. Beispiel:
Tenor	d_1—g	c_1—g
Contrapunct	a_1—g_1	e_1—d
(richtiger umgesetzt)		
Contrapunct	a_1—g_1	e_1—d_1
Tenor	d_1—g	c_1—g

6. Sequitur sexta regula.

Sexta regula talis est quod nos non possumus facere fa contra mi nec mi contra fa, in speciebus perfectis propter semitonum. In speciebus autem imperfectis possumus facere, quia dat dulcedinem.

Sechste Regel ist, dass in den perfecten Intervallen weder fa gegen mi, noch mi gegen fa gesetzt werden soll ob des Halbtones. Bei den imperfecten Intervallen kann es gesetzt werden, weil es angenehm ist.

7. Septima regula talis est, quod in omni contrapuncto debemus semper tenere propinquiores notas sive proximiores quoniam omne disjunctum est inconsonans.

7. Siebente Regel ist, dass bei jedem Contrapunkt man sich an die näher oder nächstliegenden Intervalle halten soll, weil alles Getrennte übelklingt.

8. Octava regula talis est, quod quamquam posuerimus duodecim consonantias tam perfectas quam imperfectas, tam simplices quam compositas, non obstante, secundum usum mo-

8. Die achte Regel lautet, dass, obgleich wir nur zwölf Consonanzen, so perfecte als imperfecte, festgestellt haben, es nicht entgegensteht, nach dem neueren Gebrauche sich

dernum, consonantie dissonantes aliquoties nobis serviunt, sicut dissonantia secunde dat dulcedinem tertie basse; dissonantia vero septime dat dulcedinem sexte; dissonantia quarte dat dulcedinem tertie alte et illa tertia dat dulcedinem quinte et hoc secundum modernum.

auch dissonirender (Consonanzen) Zusammenklänge etliche Male zu bedienen, wie die Secunddissonanz der tiefen Terz Süsse verleiht, die Septim der Sext, die Quart der hohen Terz und jene Terz der Quint nach dem modernen Gebrauche.

9. Nona regula talis est, quod quamquam dixerimus, quod quinta debeat precedere sextam in eadem sede et quod decimatertia debeat precedere XV^{am} in eadem sede, tamen aliquotiens est dulce sextam precedere quintam et XV^{am} precedere XIII^{am}, tam in eadem sede quam in diversis sedibus propter dulcedinem.

9. Neunte Regel ist, dass, obwohl wir gesagt haben, dass die Quint der Sext in einer und derselben Reihe (Octavenreihe) und die XIII. der XV. in einer und derselben Octavenreihe vorausgehen soll, doch manchmal angenehm ist, wenn die VI. der V. und die XV. der XIII. vorausgeht, wie in einer und derselben als auch in verschiedenen Octavenreihen wegen des Wohlklanges.

10. Item maxime vitanda est reiteratio, hoc est rem unam bis vel ter reiterare, sicut fa mi, fa mi; sol fa, sol fa; ita quod cantus firmus sic faciat; et sic de regulis dicta sufficiant.

10. Es ist insbesonders eine Wiederholung zu vermeiden, so zwar, dass eine Sache zwei- oder dreimal wiederkehre wie, fa mi — fa mi, sol fa — sol fa, wenn auch der Cantus firmus so hiesse. Die genannten Regeln mögen genügen.

11. Nota quod ad habendam perfectam perfectionem consonantiarum acutarum, nota quod unisonus accipitur pro VIII^{a}; III^{a} bassa accipitur pro VI^{a} alta; III^{a} alta accipitur pro X^{a}, et ipsa IV^{a} bassa accipitur pro V^{a} alta et ipsa V^{a} alta aliquotiens accipitur pro XII^{a}, et ipsa VI^{a}

11. Um eine vollständige Ergänzung der hohen Consonanzen zu haben, ist zu bemerken, dass der Unison auch als VIII. gilt, die tiefe III. als hohe VI., die hohe III. als X. und selbst die tiefe IV. als hohe V., und selbst auch die hohe V. manchmal als XII., die VI. manch-

aliquotiens accipitur pro tertia bassa et ipsa VIII[a] bassa accipitur pro unisono.

mal als tiefe III. und die tiefe VIII. als Einklang.

IX. Sequuntur Palme Contrapunctorum. Incipiunt palme contrapunctorum tam quadrati alti quam nature alte.

IX. Tabelle der Hand der Contrapunktiker. Die Hand der Contrapunktisten, sowohl der harten hohen als der natürlichen hohen Tonart.

X. Regule Contrapuncti Anglicorum.

X. Vorschriften über den Contrapunkt der Engländer.

1. Incipiunt regule contrapuncti Anglicorum, qui secundum ipsos Anglicos duobus modis fit. Primus modus, qui apud ipsos communis est, faulxbordon appellatur. Qui faulxbordon canitur tribus vocibus, scilicet tenore, contratenore et cum suprano. Secundus vero modus, qui Gymel appellatur, cum duabus vocibus canitur, scilicet suprano et tenore. Sequuntur regule dicti modi.

1. Bei den Engländern geht der Contrapunkt auf zwei Arten vor sich. Die bei ihnen allgemein gebräuchliche zuerst zu nennende Art heisst fauxbourdon; dieser wird dreistimmig gesungen, und zwar vom Tenor, Contratenor und Sopran. Die zweite Weise heisst Gymel und wird zweistimmig gesungen, und zwar mit Tenor und Sopran. Es folgen die Regeln über die genannte Weise.

2. Nota quod, si iste modus canatur secundum ipsos Anglicos, debet assumi supranum cantum firmum, et dictus cantus firmus debet regere supranum sive cantum.

2. Wenn diese Weise so wie bei den Engländern selbst gesungen werden soll, so muss der Cantus firmus als Sopran genommen werden, und der genannte Cantus firmus muss den Sopran oder Cantus lenken.

Sed hoc intelligendum est in numero perfecto; qui numerus perfectus ternarius dicitur sive talis ternalitas sit in temporibus, sive in semibrevibus sive in minimis.

Dies ist aber nur im perfecten Numerus von Geltung, das ist bei dem dreitheiligen Numerus, sei die Dreitheilung bei den Tempora, bei Semibreven oder Minimen.

3. Nota quod prima nota cantus firmi, quamquam sit sola,

3. Wenn auch die erste Note des Cantus firmus allein steht,

debet esse duplicata, hoc est debet valere duas de aliis notulis, hoc est debet valere sex notulas.

4. Item si post primam notulam vel secundam reperiantur due notule existentes sub eodem puncto, hoc est sub eadem riga, vel eodem spatio, prima debet facere transitum sive passagium existentem sub eodem puncto et sono.

5. Item ultima notula eumdem quoque facit transitum existentem sub eodem puncto et sono.

6. Et nota quod istud faulxbordon, ut superius dixi, canitur cum tribus vocibus, tenendo ordinationem dictarum notularum superius dictarum; sed quando habeat supranus pro consonantiis primam, octavam et reliquas sextas, et in fine concordiarum sit octava, hoc est habet sex et octo, pro consonantiis supra tenorem, contratenor vero debet tenere dictum modum suprani; sed quando habeat pro consonantiis tertiam et quintam altas, hoc est primam, quintam, reliquas tertias, ultimus vero finis concordiarum sit quinta, ut patebit per exemplum.

muss sie dennoch verdoppelt werden, das ist den doppelten Werth der anderen Noten haben, das heisst, sie ist sechs Noten gleichwertig.

4. Wenn nach der ersten oder zweiten Note sich zwei Noten mit derselben Bezeichnung, das ist entweder auf einer und derselben Linie oder in einem und demselben Zwischenraume befinden, so soll die Erstere einen Uebergang oder eine Verbindung mit der gleichtönenden Note machen.

5. Ebenso macht auch die letzte Note denselben Uebergang zu der Note unter gleicher Bezeichnung und mit gleichem Klange.

6. Dieser Fauxbourdon wird, wie oben erwähnt, dreistimmig gesungen und behält die Reihenfolge, wie sie früher für die Noten festgestellt worden ist; wenn der Sopran als Consonanzen die Prim, Octav und im Uebrigen Sexten und am Ende des Zusammenklanges eine Octav, das heisst also Sechs und Acht zu Consonanzen über dem Tenor hat, so soll sich der Contratenor nach der angegebenen Weise des Soprans halten, mit dem Unterschiede, dass er zu Consonanzen die hohe Terz und Quint erhält, das heisst Prim, Quint und im Uebrigen Terzen, zuletzt aber stehe eine Quint, wie aus dem Beispiele erhellen wird.

7. Modus autem istius faulxbordon aliter possit assumi apud nos, non tenendo regulas supradictas, sed tenendo proprium cantum firmum sicut stat et tenendo easdem consonantias superius dictas, tam in suprano quam in contratenore, possendo tamen facere sincopas per sextas et quintas, penultima vero existente sexta, et sic contratenor sic faciendo, ut patebit per exemplum.

7. Diese Fauxbourdon-Weise könnte bei uns anders genommen werden, indem sie nicht die obgenannten Regeln beobachtet, sondern indem man den eigentlichen Cantus firmus nimmt, so wie er ist, und die oben genannten Consonanzen behält, sowie im Sopran also auch im Contratenor, aber dazu Synkopen (Zuschläge) durch Sexten und Quinten machen kann; die Vorletzte aber sei stets eine Sext; ebenso kann man den Contratenor bilden, wie aus dem Beispiele erhellt.

8. In isto enim faulxbordon potest aliquotiens fieri contratenor, bassus et alius,[1] ut inferius videbitur: (G.)

8. In diesem Fauxbourdon kann manchmal auch ein Contratenor tief und hoch gesetzt werden, wie weiter unten sich zeigen wird (G).

9. Contra vero dicitur sicut supranus accipiendo quartam subtus supranum que venit esse quinta et tertia supra tenorem. Iste enim modus communiter faulxbordon appellatur. Supranus enim ille reperitur per cantum primum.

9. Der Contratenor aber soll wie der Sopran sein; er erhält die Quart unter dem Sopran, diese Quart ist im Verhältnisse zum Tenor Quint respective Terz. Die Weise wird gemeiniglich Fauxbourdon genannt. Der Sopran wird nämlich hier als der erste Gesang angesehen.

10. Ad compositionem vero alterius modi, qui modus Gymel appellatur, dantur alique regule.

10. Zur Composition der anderen Weise, Gymel genannt, folgen einige Regeln.

11. Prima regula est quod in Gymel sex sunt consonantie quinta, tertia tam alta quam bassa, sexta et octava, decima bassa et octava bassa.

11. Erste Regel ist, dass beim Gymel sechs Consonanzen vorkommen: Quint, hohe und tiefe Terz, Sext, Octav, tiefe Dezim und tiefe Octav.

[1] Sollte wohl heissen ‚altus‘.

12. Secunda regula est, quod si Gymel accipiatur supra cantum firmum, debet tenere regulas superius dictas in faulxbordon; hoc est numerum ternarium, sive talis numerus sit ternarius in semibrevibus sive in minimis.

13. Tertia regula est, quod in faulxbordon potest fieri contratenor bassus, et in Gymel potest fieri contratenor bassus; et isti duo modi cum quatuor vocibus possunt cantari.

14. Quarta regula est quod si faulxbordon faciat supranum suum per sextas et octavas, facies contratenorem bassum descendentem subtus tenorem per quintas et tertias bassas; ita quod semper penultima sit quinta bassa subtus tenorem, que erit decima cum suprano et antepenultima erit tertia bassa; et sic iterando per quintas bassas et tertias bassas, ita quod prima nota sit octava bassa vel unisonus. Contra vero altus istius faulxbordon accipit suam penultimam quartam supra tenorem et suam antepenultimam tertiam supra tenorem et sic iterando supra tenorem.

15. In Gymel autem potest fieri contratenor, quod si Gymel

12. Zweite Regel ist, dass, wenn der Gymel über dem Cantus firmus angenommen wird, er die für den Fauxbourdon gegebenen Regeln beobachten soll; d. i. die Dreitheiligkeit, sei sie bei den Semibreven oder Minimen.

13. Dritte Regel ist, dass ein tiefer Contratenor sowohl im Fauxbourdon als auch im Gymel stehen kann; auch werden die beiden Weisen vierstimmig gesungen.

14. Vierte Regel ist, dass wenn der Fauxbourdon den Sopran in Sexten und Octaven hat, der tiefe Contratenor unter dem Tenor in tiefen Quinten und Terzen einherschreiten soll; so zwar dass die Vorletzte stets die tiefe Quint unter dem Tenor bilde, die dann mit dem Sopran die Dezim bildet und die drittletzte wird die tiefe Terz sein; und so wiederholt er sich in tiefen Quinten und Terzen, so zwar dass die erste Note entweder die tiefe Octav oder der Einklang sei. Der hohe Contratenor in diesem Fauxbourdon habe als Vorletzte die Quart über dem Tenor und als drittletzte die Terz über dem Tenor und in solcher Wiederholung schreite er über dem Tenor.

15. Im Gymel kann ein Contratenor gesetzt werden, so

accipiat consonantias sextas et octavas ad modum de faulxbordon, tunc contratenor de Gymel potest ire sicut contratenor de faulxbordon per tertias et quintas, vel potest assumere suam penultimam quintam bassam et suam antepenultimam tertiam bassam sicut dictum est in precedenti regula.

zwar wenn der Gymel nach dem Vorbilde des Fauxbourdon Sexten und Octaven hat, dann kann der Contratenor des Gymel ebenso gehen wie der Contratenor des Fauxbourdon durch Terzen und Quinten, und er kann auch als Vorletzte die tiefe Quint nehmen und als Drittletzte die tiefe Terz wie im Vorhergehenden beschrieben ist.

16. Si autem tenent tertias et unisonos, ut patet in isto exemplo: (H.)
tunc contratenor facit suam penultimam quintam bassam et suam antepenultimam tertiam bassam vel octavam bassam vel unisonum cum tenore et suam ultimam faciendo octavam bassam, et sic de singulis, ut patebit per exempla.

Sequuntur exempla notata: (I, K, L, M, N.)

16. Wenn aber Terzen und Einklänge auftreten wie im folgenden Beispiele: (H.)

dann hat der Contratenor als Vorletzte eine tiefe Quint und als Drittletzte eine tiefe Terz oder Octav oder Einklang mit dem Tenor und als letzte eine tiefe Octav, und so bei den Einzelnen, wie aus dem Beispiele hervorgeht.

Es folgen die notirten Beispiele (I, K, L, M, N).

XI. Sequuntur alique regule circa compositionem.

1. Et nota quod circa compositionem quatuor vocum sive cum quatuor vocibus supra quemlibet cantum firmum sive supra quemlibet cantum figuratum facias quod contratenor bassus semper teneat quintam bassam in penultima concordii. Item quod antepenultima sit tertia bassa et illa que est antepen-

XI. Einige Regeln über die Composition.

1. Ueber die Composition mit vier Stimmen ist zu bemerken und zwar über die vierstimmige Composition über einen Cantus firmus oder einen figurirten Gesang, dass der tiefe Contratenor immer die tiefe Quint als vorletzte Consonanz erhalte. Die drittletzte sei eine tiefe Terz und die vor der

ultima[1] sit quinta, ita quod principium sive prima nota sit unisonus et ultima concordii et jam unisonus vel octava bassa.

Supranus vero semper teneat suam penultimam sextam altam supra tenorem, ita quod finis concordii sit semper octava alta supra tenorem. Et prima nota pariter etiam sit octava, relique autem notule sint semper sexte. Contra vero altus semper faciat suam penultimam quartam supra tenorem, ita quod antepenultima sit semper tertia alta et illa que est antepenultima[1] sit quarta et antecedens sit semper tertia, ita quod ultima sit semper tertia alta vel unisonus, vel octava bassa et prima notula pariter, ut patet per exemplum: (O.)

2. Ab ista enim regula finut exceptiones, quarum prima talis, quod cantus firmus teneat modum suprani, sicut: fa mi, mi fa; sol fa, fa sol; la sol, sol la, tunc contratenor bassus potest tenere modum tenoris, hoc est facere suam penultimam sextam bassam subtus tenorem, ultimam vero octavam bassam.

Drittletzten sei eine Quint, so zwar dass der Anfang ein Einklang und die letzte Concordanz entweder ein Einklang oder eine tiefe Octav sei.

Der Sopran erhalte stets als Vorletzte eine hohe Sext über dem Tenor, als Ende der Concordanz trete immer eine hohe Octav über dem Tenor auf. Die erste Note sei ebenso eine Octav, die übrigen Noten aber seien stets Sexten. Der hohe Contratenor habe als Vorletzte eine Quart über dem Tenor, als Drittletzte stets eine hohe Terz und jene, die vor der drittletzten ist, sei stets eine Quart, die dieser Vorangehende sei eine Terz, so zwar dass auch die Letzte immer eine hohe Terz oder Einklang oder tiefe Octav sei und ebenso die erste Note, wie aus dem Beispiel erhellt: (O.)

2. Diese Regel erleidet Ausnahmen, deren Erste also lautet: Dass, wenn der Cantus firmus die Weise des Sopranes also hielte: fa mi-mi fa, sol fa-fa sol, la sol-sol la, dann der tiefe Contratenor die Weise des Tenors nehmen kann, also seine Vorletzte Note eine tiefe Sext unter dem Tenor, seine letzte

[1] Das Wort ‚antepenultima‘ heisst hier richtiger ante-antepenultima (priuspenultima); die Ungenauigkeit in dieser Bezeichnung wiederholt sich einige Male.

Contra vero altus tenebit modum contra, hoc est faciet suam penultimam tertiam altam, ultimam vero quintam supra contratenorum, que erit quarta subtus tenorem.

Supranus vero faciet suam penultimam quintam altam supra tenorum, que erit decima cum contratenore basso; ultimam vero suam faciet tertiam supra tenorem, que erit decima cum contratenore basso.

3. Secunda exceptio talis est, quod si cantus firmus vel cantus figuratus teneat adhuc modum suprani, hoc est sic faciat: fa mi fa, sol fa sol, mi re mi, la sol la. Tunc contratenor bassus potest facere suam penultimam tertiam bassam subtus tenorem; ultimam vero faciendo octavam bassam subtus dictum tenorem; supranus vero faciet penultimam suam tertiam supra tenorem, ita quod unisonus sit ultima cum tenore, que erit octava bassa cum contratenore basso, contratenor altus faciet suam penultimam sextam supra tenorem, ultimam vero suam faciendo tertiam supra tenorem ut patebit per exempla: (P, Q.)

aber eine tiefe Octav sein kann. Der hohe Contratenor soll die Weise des Contra erhalten, als Vorletzte eine hohe Terz, als Letzte eine Quint über dem Contratenor und so also die Quart unter dem Tenor bilden wird. Der Sopran erhalte als Vorletzte die hohe Quint über dem Tenor, also die Dezim im Verhältniss zum tiefen Contratenor; als Letzte aber die Terz über dem Tenor, welche Terz mit dem tiefen Contratenor die Dezim bilden wird.

Die zweite Ausnahme ist folgende: wenn der Cantus firmus oder Cantus figuratus die bisherige Weise des Sopranes erhielte, wie wenn er also hiesse: fa mi fa, sol fa sol, mi re mi, la sol la dann kann der tiefe Contratenor als Vorletzte eine tiefe Terz unter dem Tenor als Letzte aber eine tiefe Octav unter dem genannten Tenor erhalten; der Sopran aber als Vorletzte eine Terz über dem Tenor, so dass der Einklang die letzte Note mit dem Tenor sei, welche Note also die tiefe Octav mit dem tiefen Contratenor bildet; der hohe Contratenor erhalte als Vorletzte eine Sext über dem Tenor, als Letzte aber eine Terz über dem Tenor, wie aus den Beispielen erhellen wird: (P, Q.)

XII. Alius modus componendi cum tribus vocibus.

Facias tuum tenorem non disjunctum et bene intonatum et facias ipsum diminutum sicut volueris, facias quod supranus teneat pro principio octavam altam et ex consequenti facias omnes decimas altas tam in fine concordii quam in principio, et in medio facias ex consequenti quod contratenor teneat suam primam notulam octavam vel quintam, et quod facias omnes alias notulas sextas altas quintam tantum ita quod finis concordii sit octava, hec compositio levis et utilis. In ista compositione potest fieri contratenor nec altus nec bassus ita quod contratenor iste utatur tertiis altis quod ascendat ad quintam, ad quintam altam in fine concordii, ut patebit per exempla: (R.)

Sequitur alius modus componendi.

XII. Eine andere Weise der dreistimmigen Composition.

Man setze einen nicht getrennten Tenor und intonire ihn rein und mache ihn so diminuirt wie man wolle; der Sopran habe im Anfang die hohe Octav und im folgenden durchaus hohe Dezimen wie am Anfange so am Ende der Concordanz; in der Mitte halte sich der Contratenor also, dass seine erste Note die Octav oder Quint sei und dass die übrigen Noten durchaus hohe Sexten seien, die Quint jedoch nur so, dass (daraus) das Ende der Concordanz die Octav bilde.

Diese Composition ist leicht und nützlich (angenehm). In dieser Composition kann der Contratenor weder hoch noch tief gesetzt werden, so dass er sich der hohen Terzen bedienen würde und zur hohen Quint steigen könnte am Ende der Concordanz wie aus den Beispielen ersichtlich: (R.)

Es folgte eine andere Art von Composition.

XIII. Alius modus componendi cum tribus vocibus.

1. Fac tenorem bene intonantem grossum, hoc est diminutum et non disjunctum, et fac, si velis, contratenorem bassum subtus tenorem ita dimi-

XIII. Eine andere Art dreistimmiger Composition.

1. Setze den Tenor breit und richtig ein, d. h. so viel als diminuirt aber nicht zertrennt und setze, wenn Du willst, einen tiefen Contratenor unter

nutum sicut volueris, et fac supranum tuum diminutum sicut contratenorem bassum, et fac quod consonantie contratenoris bassi cum suprano suo sint quasi omnes decime.

den Tenor so diminuirt wie Du willst; setze den Sopran ebenso diminuirt wie den tiefen Contratenor, und setze die Consonanzen des tiefen Contratenor mit dem Sopran beinahe durchwegs in Dezimen.

2. Item nota quod consonantie contratenoris bassi cum tenore sint iste, scilicet: octava, quinta, sexta et tertia bassa; ita quod penultima concordii sit semper quinta bassa et antepenultima sit tertia bassa vel octava bassa.

Die Zusammenklänge des tiefen Contratenor mit dem Tenor seien: Octav, Quint, Sext und tiefe Terz, so zwar dass die Vorletzte stets eine tiefe Quint und die Drittletzte eine tiefe Terz oder tiefe Octav sei.

3. Item nota quod in isto modo tu potes facere supranum primum tenendo istas consonantias, scilicet: octavam, sextam, quintam, tertiam altam; sed quod penultima concordii sit semper sexta, ultima vero sit octava, ut patet per exempla sequentia: (S.)

3. In dieser Weise kann man den Sopran erstlich in folgenden Consonanzen halten wie also:
Octav, Sext, Quint, hohe Terz; die Vorletzte Concordanz sei stets eine Sext und die Letzte eine Octav, wie aus dem Beispiele erhellt: (S.)

C. Exegese des Textes.

Bevor wir an die Besprechung der einzelnen Singweisen gehen, wollen wir einen Blick werfen auf die von dem Verfasser gegebenen allgemeinen Contrapunktregeln, wie sie ‚bei Franzosen und Engländern‘ gelten.

Von den vier einfachen Consonanzen sind Zwei perfect: Quint und Octav, Zwei imperfect: Terz und Sext. Aus diesen einfachen Consonanzen werden die Anderen durch Zusammensetzung gebildet so zwar dass hiernach 6 perfecte (Prim, Quint, Octav, Duodez, Quindez, Nondez) und 6 imperfecte (Terz, Sext, Dezim, Tredez, Septdez, Vizes) Consonanzen bestehen.

Die Aufeinanderfolge dieser Consonanzen wird genau nach den Entfernungen in der ersten respective zweiten und dritten Octave bestimmt: ‚Der Einklang verlangt die Terz, die Terz verlangt die Quint‘ u. s. w. Hierin liegt der Grund der siebenten Contrapunktregel (Cap. VIII, 7) dass man sich bei der Contrapunktirung stets an die näher oder nächstliegenden Intervalle halten soll, ‚weil alles getrennte übelklingt‘, was sowohl beim Aufwärts- als auch beim Abwärtsschreiten gilt. Wenn auch regelmässig die Quint der Sext vorausgehen soll, so klinge es doch nicht übel, ja sogar angenehm, sagt die 9. Regel, wenn manchmal die Sext der Quint vorausgeht; damit soll gesagt sein, dass, wenn auch der Gang aufwärts geht, dennoch die Sext manchmal der Abwechslung halber der Quint vorausgehen darf. Zur Vervollständigung dieser Regeln für die melodische Fortschreitung giebt der Autor noch den Rath, dass die zwei- oder dreimalige Wiederholung einer und derselben Tonphrase zu vermeiden sei, und zwar soll der Contrapunkt selbst dann nicht sich zu häufig wiederholen, wenn auch der Cantus firmus Wiederholungsphrasen hätte.

Die Regeln über die Aufeinanderfolge zweier Stimmen lassen sich also zusammenfassen: Vor allem muss jeder Contrapunkt mit einem perfecten Intervall beginnen und schliessen; das vorletzte Intervall soll aber imperfect sein und soll zum Schlusse in das der Ordnung nach folgende perfecte Intervall gehen. Das Verbot paralleler Folgen von perfecten Intervallen finden wir mit grossem Nachdrucke ausgesprochen — aber nur für den Fall, wenn Eine solche Folge auftreten sollte; aber zulässig sind Quinten- Octaven- und Primfolgen, wenn eine ganze Reihe derselben auftritt, entweder — und wir könnten hinzusetzen: mindestens — drei oder vier. An dem alten Quintenorganum ist also hier noch nicht gerüttelt. Diese harmonische Füllung der Hauptstimme wird hier schon als Vervollständigung angesehen; sie erhebt eben nicht den Anspruch auf selbstständige Führung also auch nicht auf eine contrapunktische Beurtheilung. Ungleiche perfecte Consonanzen, wie Quint und Octav, Octav und Duodez, Duodez und Quindez und umgekehrt dürfen aufeinanderfolgen, aber nicht Unison und Octav, weil — hier wird die Autorität des Boëthius angerufen, — der Einklang die Octav repräsentire.

Die Regel, dass zwei ungleiche perfecte Intervalle aufeinanderfolgen können erleidet eine Einschränkung (Cap. VIII, 5) darin, dass in einem solchen Falle der Cantus firmus um eine Quint oder eine Quart fallen muss; die contrapunktirende Stimme, die mit der ersten Cantus firmus-Note eine Quint gebildet hat, kann in diesem Falle wieder mit der zweiten Cantus firmus-Note eine Octav bilden $\begin{cases} a_1 - g_1 \\ d_1 - g \end{cases}$. Der zweite unter VIII, 5 angeführte Fall gehört nicht hieher sondern bespricht nur die Aufeinanderfolge eines imperfecten Intervalles auf ein perfectes $\begin{cases} e_1 - d_1 \\ c_1 - g \end{cases}$, ein Fall, der auch in der modernen Quintenlehre als Ausnahmsfall gilt.

Die Aufeinanderfolge imperfecter Intervalle ist der Regel nach gestattet; folgt aber auf ein imperfectes Intervall ein perfectes, dann möge die Fortschreitung so vor sich gehen, wie ‚sie es verlangt', d. h. wie sie es nach der einfachen melodischen Nothwendigkeit verlangt: nämlich nach der Terz die Quint; nach der Sext die Octav u. s. w. $\begin{pmatrix} g - a \\ e - d \end{pmatrix} \begin{pmatrix} h - c_1 \\ d \quad c \end{pmatrix}$.

Der ‚moderne Brauch' sagt der Autor schliesst auch nicht den Gebrauch der Dissonanzen aus; aber, setzt er hinzu, die Secund giebt der Terz Annehmlichkeit, die Septim der Sext und die Quart der hohen Terz, (welche dann nach den obigen Regeln in die Quint gehen soll). Hier sind also die ‚Auflösungen' schon genau vorgeschrieben, abweichend von den in den Todtenlitaneien üblichen, unaufgelösten Dissonanzen.

Das Verbot des fa contra mi und des mi contra fa finden wir hier nur auf die perfecten Intervalle beschränkt. Terzengänge wie $\begin{Bmatrix} a - h \\ \text{fa c. mi} \\ f - g \end{Bmatrix}$ oder Sextenschritte wie $\begin{Bmatrix} g_1 - f_1 \\ \text{mi c. fa} \\ h - a \end{Bmatrix}$ sind gestattet.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist noch die im Anhange erwähnte Bemerkung, dass die Umkehrung der Intervalle innerhalb einer Octav und die Versetzung eines Intervalles von dem Grundtone um eine Octav als gleichbedeutend angesehen wird mit der ursprünglichen Notirung, weil darin die Keime des doppelten Contrapunktes liegen und

weil ferner in der Notation der Fauxbourdons von dieser Freiheit der umfassendste Gebrauch gemacht worden ist, wovon die notirten Gesänge Zeugnis ablegen.

Wir gelangen nunmehr zur Besprechung der im Traktate angeführten mehrstimmigen Gesänge. Neben dem Fauxbourdon wird darin u. z. immer in demselben Abschnitte der Gymel besprochen. Wir werden daher dieselben im Zusammenhange behandeln. Neben diesen Gesängen kommen noch folgende Andere zur Besprechung: Der im Cap. VI angeführte dreistimmige Gesang, dessen Stimmen keiner Mutation unterliegen (vocibus non mutatis), ferner die im Cap. XII behandelte dreistimmige Weise und endlich die im XIII. Cap. besprochene dreistimmige Composition.

Fauxbourdon und Gymel werden in mehreren Abschnitten besprochen, zuerst in dem Cap. 5, dann in der Besprechung unterbrochen, hierauf wieder in dem Cap. X, und endlich, als ob mehr im Allgemeinen von Regeln über den Contrapunkt gesprochen würde, im Cap. XI, erklärt; daselbst wird insbesondere die vierstimmige Composition besprochen, aber nur im Anschlusse an das X. Cap. also als weitere Ausführung der Compositionen des Fauxbourdon und des Gymel. Schon in dem Cap. X finden wir angeführt, dass im Fauxbourdon neben Tenor und Supranus auch ein ‚Contratenor bassus et alius‘ (welch Letzterer sich später als Contratenor altus entpuppt) vorkommen kann.

Wir werden daher alle diese genannten Capitel einer gemeinsamen Besprechung unterziehen.

Die Grundgestalt des Fauxbourdon welchen der Autor als eine specifisch englische Weise anführt, ist folgende: Ueber dem Tenor erheben sich zwei Stimmen; der Supranus singt als erste und letzte Note die Octav zum Tenor, als sonstige Noten durchwegs Sexten. Wir finden diese Behandlung im Beispiele A. Abweichend davon in Bezug auf den Anfang sind die Beispiele B, C, und D, welche durchgehends anstatt mit der Octav schon gleich mit der Sext beginnen, ferner Beispiel C, welches auch mit der Sext schliesst.

Der Contratenor singt im Anfang und Schluss die Quint zum Tenor, im Uebrigen durchgehends Terzen, wovon die Anfänge der Beispiele B, C, D, und das Ende des Beispieles

C, Ausnahmen bilden. Der Auffassung des Contratenors als Quint respective Terz zum Tenor steht jene Auffassung gegenüber, welche diese Stimme durchgehends als Quart zum Sopran ansieht, wie dies X, 9, geschieht. So äusserlich diese Unterscheidung erscheinen mag, so entscheidend ist sie doch für die totale Beurtheilung dieses Gesanges. Es ergiebt sich nämlich darnach eine Verrückung der Intervallbestimmung und der Sopran wird als ‚cantūs primus reperitur' d. h. er wird Hauptgesang wie bei Guillelmus, Tinctoris und Franchinus Gafor. Und darauf beruht die Benennung Fauxbourdon, indem die Stütze des Gesanges nicht wie in den üblichen Gesängen nothwendig im Tenor als der untersten Stimme, sondern auch in einer der oberen Stimmen liegt und die unterste Stimme daher ‚falsche Stütze' wird. Nach unserer modernen Auffassung müssten wir sagen, dass die Stütze gleichwol im Bass ist, weil wir vom harmonischen Standpunkte aus den Bass stets als Stütze ansehen; nichts destoweniger würde auch unsere strenge Schule, welche die Harmonie nur nach dem Fundament beurtheilt und benennt, in den Sextakkordharmonien die im Sopran gesungene Note als Fundamentalstimme conform der Auffassung des 14. respective 15. Jahrhunderts erklären. In dieser Bedeutung liegt der Grundstock des wahrscheinlich von Mönchen erfundenen Namens Fauxbourdon. Die allmälige Uebertragung dieses Namens auf andere Harmonien wird uns im Laufe der Untersuchung klar werden.

Der Grund, warum in den Beispielen B, C, D, mit dem Sextakkord begonnen, im Beispiele C, mit dem Sextakkord auch geschlossen wird, dürfte in der Art des Gesanges des Sopranes im Verhältnisse zum Tenor gelegen sein. Die Cantus firmi und Contrapunkte sollen nämlich wie von den allgemeinen Regeln gefordert wird, soviel als möglich schrittweise (non disjuncti) sein; würde daher der Cantus firmus aufwärtsgehen, so wäre es misslich, die ersten begleitenden Intervalle in die untere Quart respective Octav zu setzen, weil sonst der Tenor gleich einen Quartsprung machen müsste. Wenn der Cantus firmus zum Schlusse abwärts geht, so könnte wiederum kein vollkommener Schluss in Octav und Quart gemacht werden, weil ein gleicher Sprung gemacht werden müsste; dies finden

wir, und zwar das Erstere im Beispiel D, das Letztere im Beispiel C, bestätiget.

Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob die Zusammenklänge $\underline{E}—G—c$ und $F—A—d$ (nach der Oettingen-Helmholtz'schen Bezeichnung)[1] waren; diese Frage lässt sich vorläufig nicht bestimmt beantworten. Es liesse sich überhaupt die Vorfrage stellen, ob bei diesen incunablen Harmonien der Unterschied der Naturterz und der Terz nach der vierten Quint gemacht worden ist. Es scheint, dass die Praxis unbewusst, d. h. ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, die beiden Intervalle differenzirte. Gerade die Naturterz respectiv ihre Umkehrung, die Sext tritt als gährendes Ferment in der Entwicklung der Harmonie auf; sie war das belebende, zum Fortschritt treibende Element der sonst erstarrenden Quinten- und Quartenorgana. Wenn also auch die Schriften der damaligen Theoretiker und Historiker diesen Unterschied als einen in der Praxis bestehenden nicht hervorheben, so kann diese Frage nicht von vornherein übergangen werden. Das Beispiel A, würde zufolge der Auffassung der Oberstimme als Hauptstimme also heissen:

d_1	c_1	d_1	e_1	f_1	e_1	d_1	e_1	d_1	c_1	d_1
a	g	a	h	c_1	h	a	h	a	g	a
d	$\underline{e}$	f	g	$\underline{a}$	$\overline{g}$	$\overline{f}$	g	$\overline{f}$	e	d

Diese Art der Ausführung des Gesanges wäre ein zweiter Grund für die Benennung Fauxbourdon. In den Beispielen A, B, C, D, finden wir den Tenor in der damals neuen Notation ‚quo tempore nigras notas in vacuas mutari contigit'. In den Beispielen A, und B, ist der Sopran abgesondert in fortgesetzter Systemreihe ebenfalls in solchen leeren Noten. Sopran und Tenor sind äusserlich gleichgestellt. Der Grund warum der Sopran zweimal in den Beispielen A, und B, vorkommt, ist nicht recht einzusehen; vielleicht trat

---

[1] Helmholtz ‚Die Lehre von den Tonempfindungen', 4. Ausg., S. 454. Zufolge der allegirten Bezeichnung ist bei dem Accord $C\underline{E}G$ das $\underline{E}$ um ein Comma ($^{81}/_{80}$) kleiner als das E, welches die 4. Quint von C ist; bei $D—\overline{F}—A$ (Mollakkord) ist das $\overline{F}$ um ein Comma höher. So werden die Akkorde in natürlicher Weise gesungen.

eine Verstärkung des Sopranes in der unteren Octave ein, was aber vorerst die angegebene Dreistimmigkeit illusorisch gemacht hätte und wofür sich auch sonst keine genügenden Gründe zur Annahme finden. Die doppelte Notirung des Sopranes scheint vorerst auf seine Wichtigkeit hinzuweisen und ferner um ihn in seiner richtigen Notation zu zeigen, weil er, wahrscheinlich um das System nicht zu überschreiten oder aber um äusserlich dem Fauxbourdon das Ansehen des kirchlich autorisirten Quintenorganums zu verleihen, in die tiefe Terz unter den Tenor gesetzt ist ‚quae tertia bassa accipitur pro sexta alta‘.

Entsprechend den von Coussemaker in der Histoire de l'harm: au moyen age, Planche 23 Nr. 40 mitgetheilten fauxbourdon, in welchem 14 mal eine übermässige Sext, welche aus einer kleinen Terz und einer übermässigen Quart zusammengesetzt ist, vorkommt, wie in dem Schlusse $\begin{Bmatrix} h & c_1 \\ f & g \\ d & c \end{Bmatrix}$ könnte in unserem Beispiele A, als vorletzter Akkord $\begin{Bmatrix} cis_1 \\ g \\ e \end{Bmatrix}$ angenommen werden. Die angegebene übermässige Quart bricht mit der Kirchentonalität; es ist also fraglich, ob man, wie Coussemaker meint, ‚le fa doit être haussé d'un demiton au moyen d'un diése oublié ou negligé par le notateur‘ das fa in unserem Falle um einen Halbton mittelst eines Kreuzes erhöhen soll, welches vom Schreiber zu machen übersehen sei, wie es aber in den anderen von Coussemaker angeführten, aber von ihm nicht mitgetheilten Beispielen, vorkomme. In unserem Falle können wir wohl kaum Gebrauch von diesem Rathe machen, umsoweniger, wenn wir den Sopran als principale Stimmen gelten lassen wollten.

Nach den einleitenden Bemerkungen im Cap. V über den Fauxbourdon wird des weiteren über denselben im Cap. X gehandelt. Ich will, bevor ich zur Besprechung des in dem Cap. V behandelten Gymels gehe, jene Bemerkungen des Cap. X, welche sich auf den dreistimmigen Fauxbourdon beziehen, vorher besprechen.

Einige ergänzende und modificirende Bemerkungen werden daselbst zum Fauxbourdon gemacht. Vorerst wird zwischen dem englischen Fauxbourdon und dem Fauxbourdon ‚apud nos' d. i., wie Coussemaker vermuthet, dem italienischen Fauxbourdon unterschieden.

Im englischen Fauxbourdon soll der cantus firmus Sopran sein und ihn durchaus beherrschen. In dem anderen Fauxbourdon sollen in dem Cantus firmus Synkopirungen etwa durch Sexten und Quinten gemacht werden; darin zeigt sich die Lust an Fiorituren und Verzierungen aller Art. In beiden Arten wird — und dies ist eine ergänzende Bemerkung für den Fall, wenn der Cantus firmus den Sopran leitet — der dreitheilige Rhythmus vorgeschrieben, wie bei den Tempora so bei den Semibreves und den Minimae. In dem Cap. V war vom Rhythmus nicht die Rede; in den zu diesem Capitel gehörenden Notenbeispielen stehen Semibreves und Minimae, aber ohne eine gleichmässige Rhythmisirung. Aus dieser Dreitheilung werden wir bei der ästhetischen Betrachtung dieser Gesänge wichtige Folgerungen ziehen. Zwei Dreitheilungen sind in den Beispielen manchmal in eine Sechstheilung zusammengezogen. Auch in ein und demselben Beispiele ist die Taktvorzeichnung in einer Stimme dreitheilig, in der anderen Stimme sechstheilig, wie in dem Beispiele G, ect. Auch im Texte ist (X, 3) eine Bemerkung über eine Sechstheilung, welche dadurch entsteht, dass die erste Note des Cantus firmus, wenn sie auch allein steht d. h. wenn auch, wie sich nach dem folgenden (X, 4) ergiebt, nicht zwei gleiche Töne nebeneinanderstehen, welche dann legirt werden sollen, doch um ihren notirten Wert verdoppelt werden muss. Diese Sitte scheint noch daher zu kommen, dass der Organizant erst nach dem Sänger, welcher den Cantus firmus intonirt, einsetzte. Die letzte Note soll auch so legirt werden; in den vorliegenden Beispielen sind aber schon durchgehend als letzte Noten Longae angegeben.

Der Gesang Gymel ist in seiner Urgestalt zweistimmig; er geht entweder in Terzen, welche von dem Einklang ausgehen und in denselben zurückkehren, oder — und das kann auch bei einem und demselben schon in Terzgängen notirten Beispiele der Fall sein — er bedient sich Sextengänge, welche von der Octav ausgehen und in die Octave endigen. Dieser

Gesang scheint der Keim, die Urform aller sogenannten harmonischen Gesänge zu sein; seiner musikalischen Stellung nach steht er in dieser Form hinter dem Fauxbourdon. Er hat sich aber neben und mit demselben entwickelt und wenn auch bisher sein Name oder ein demselben adaequater Name in anderen Ländern als in England sich nicht vorfindet, so kann man doch mit Sicherheit sagen, dass dieser Gesang auch in den übrigen Ländern gepflegt wurde und dass die Engländer infolge ihres Conservativismus diesen Namen noch beibehielten, als sich das Wesen des Gesanges schon mit dem Fauxbourdon verflochten hatte. Uebrigens könnte man auch sagen, dass, was der Name Fauxbourdon für die romanischen Völker sei, der Name Gymel für die englische Nation bedeute. Die etymologische Erklärung des Wortes könnte folgende sein: gye führen, leiten, mel Tonart, Singweise also die ‚Leitsingweise' (oder wie man mit einem populären deutschen, aber keineswegs banalen Ausdrucke sagen könnte: Leithammel); das Wort kommt heute in England, soweit ich mich erkundigen konnte, nicht mehr vor, ebensowenig der erste Theil des Wortes, nemlich ‚gye'; der zweite Theil nur in Zusammensetzungen wie mel-odious, mel-ody. Bei der Benennung scheint das Hauptgewicht darauf gelegt, dass die Melodie hier gewöhnlich in einer Oberstimme liegt und dass sich die anderen Stimmen nach derselben richten. Die Tragweite dieser Führung der Melodie in der Oberstimme lässt sich ermessen, wenn man bedenkt, dass darin der Kern aller homophon-harmonischen Behandlung liegt. Singt Einer eine Melodie und ein Zweiter begleitet ihn in Terzen oder Sexten oder auch abwechselnd, vorübergehend mit einer Quint so liegt in dieser Art das Urelement aller ‚harmonischen' Füllung eines Melos vor. Dazu kommt noch die ausnahmslose Vorschrift des dreitheiligen Rhythmus und wir ahnen, woher der Wind streicht. Das Vorbild dieser harmonischen Füllung ist, wie noch weiter auseinanderzusetzen sein wird, die naturalistische Volksharmonie.

Bei dem zweistimmigen Gymel werden in der weiteren Auseinandersetzung des Cap. X, 11 neben Quint, hoher und tiefer Terz, neben Sext und Octav auch die tiefe Decim und die tiefe Octav angewendet. Cap. X, 12 setzt eine Verquickung

des Fauxbourdon und des Gymel auseinander, eine Vereinigung, welche von da an permanent vor sich geht; es heisst von da an beinahe durchgehend ‚Quod in Fauxbourdon potest fieri et in Gymel potest fieri'. Bei der vierstimmigen Behandlung dieser Gesänge ist vollends kein Unterschied mehr zwischen Fauxbourdon und Gymel. Nur bei der dreistimmigen Behandlung des Gymel wird, wenn dieser in den Oberstimmen Terzen und Einklang hat, eine wichtige Ausnahme gemacht. Während in dem Falle wenn die Oberstimme, sowohl im Fauxbourdon als im Gymel in Sexten und Octaven geht, der tiefe Contratenor oder, wie wir mit einer uns näher liegenden Bezeichnung sagen wollen, der Bass im Gymel wie der tiefe Contratenor (Bass) des Fauxbourdon in Terzen und Quinten schreitet (siehe unten), geht der Bass zu dem in Terzen respective Einklang einhergehenden Gymel wie ein Paukenbass,[1] nemlich er bildet mit der vorletzten Soprannote und nicht mit der Tenornote, wie in dem Texte irrthümlich steht, eine Quint, mit der Drittletzten eine Terz und mit der Letzten eine tiefe Octav oder wie in dem vorliegenden Beispiele eine hohe Quint.

In der Handschrift findet sich in sämmtlichen Beispielen der Cantus firmus; ich habe denselben bei der Uebertragung in die moderne Notation aufgenommen, damit die über den Cantus firmus vom Sopran gesetzte Synkopirung mit demselben verglichen werden könne. Es ist aber ausdrücklich zu erwähnen, dass der Cantus firmus keine Stimme ist, die gesungen wurde; den Namen des Cantus firmus habe ich mit umgesetzter Schrift beigesetzt, sowie die Noten desselben in schwächeren Conturen. Einigen dieser zweistimmig notirten Beispiele, wie dem Beispiele G könnte ein Contratenor beigesetzt werden, wie ich auch versuchsweise in der Notenbeilage Cc β gethan habe. Dem Beispiele I könnte ein Bass, ähnlich dem des Beispieles H beigesetzt werden. Ebenso könnte dies bei den Beispielen K, L geschehen, welche der Art des dreistimmigen Gymels H am nächsten stehen.

Die Beispiele M, und N, sind handschriftlich schon dreistimmig. Dem Beispiele G, könnte auch ein Contratenor bassus,

---

[1] Beispiel H.

ähnlich wie dem Beispiele N, hinzugefügt werden und zwar so, dass der Satz dann Supranus, Tenor, Contratenor altus und Contratenor bassus hätte. Ueber diese vierstimmigen Satzfügungen folgen einige, Fauxbourdon und Gymel gleichmässig treffende, Bestimmungen.

Die vierstimmige Composition des Fauxbourdon und des Gymel ist eine gleichartige. Zu dem Tenor, Cantus (Supranus) und Contratenor bassus, wird noch ein Contratenor altus gesetzt, welcher gewöhnlich, jedoch nicht ausnahmslos, zwischen Cantus und Tenor liegt; in dem Beispiele Q, liegt der Contratenor altus oberhalb des Cantus. Hier zeigt sich deutlich wie aus den ohne Rücksicht auf ihre relative Tonhöhe nur nach der contrapunktischen Setzung benannten Stimmen die Uebertragung dieser Namen auf die Stimmgattungen sich erst später vollzogen hat. In den vor uns liegenden vierstimmigen Beispielen haben die Benennungen rein contrapunktischen Charakter. Wir, die wir gewöhnt sind mit diesen Namen die Vorstellungen der Stimmgattungen zu verbinden, sind auch hier versucht, dasselbe zu thun. Aber erst allmälich, als die Setzung der Stimmen usuell in der contrapunktischen Uebereinanderfolge vor sich gieng und die menschlichen Stimmen nach ihren correspondirenden Höhen für die verschieden gesetzten Stimmen verwendet wurden, vollzog sich jene Uebertragung der Benennung auf die, natürlich auch in ihrer Klangfarbe verschiedenen, menschlichen Stimmgattungen.

Die regelmässige Setzung der vier Stimmen erfolgt folgendermassen: Wenn der Sopran mit dem Tenor in Sexten geht (mit Ausnahme des ersten und letzten Zusammenklanges) so hat der Bass Terzen und Quinten u. z. abwechselnd eine Terz und eine Quint unter dem Tenor: als vorletzte Note eine Quint, als Drittletzte eine Terz, als Viertletzte eine Quint, als Fünftletzte eine Terz etc., die erste und letzte Note bildet den Unison. Dies ist constant in den vier Beispielen O ausgeführt. Der Alt (der Abkürzung halber sei mir unter Hinweisung auf das oben Begründete so zu sagen gestattet anstatt: ‚der Contratenor altus‘ oder ‚der hohe Contra‘) hat, falls Tenor und Bass eine Quint bilden, eine Quart oberhalb des Tenors, falls Tenor und Bass eine Terz bilden, eine Terz oberhalb des Tenors. Das ist die Grundform des vierstimmigen Satzes, in welchem die Haupt-

cadenz enthalten ist $\left\{\begin{array}{ccc|ccc} d_1 & c(is)_1 & d_1 & c_1 & h & c_1 \\ a & a & a & g & g & e \\ f & e & f & e & d & c \\ d & A & d & c & G & c \end{array}\right\}$[1]. Aber auch harmonische Schritte stufe-aufwärts, wie: $\left\{\begin{array}{cc} e_1 & d_1 \\ c_1 & a \\ g & f \\ c & d \end{array}\right|$ etc. oder stufe-abwärts $\left\{\begin{array}{cc} e_1 & f_1 \\ h & d_1 \\ g & a \\ e & d \end{array}\right|$ etc. können nach dieser Vorschrift regelrecht vor sich gehen. Ebenso Terzfallen $\left\{\begin{array}{cc} d_1 & d_1 \\ f & b \\ d & f \\ d & d \end{array}\right\}$.

In dem Beispiele O, sind durchweg Dreiklänge angewendet nur in dem ersten Tacte des dritten Beispieles steht, voraussichtlich behufs Vermeidung offener Octaven mit dem Tenor, im Cantus ein *h*, und verleiht also den Schein eines Sextaccordes; es ist das *h* eben nur Aushilfsnote.

Die Schlüsse werden in *d*, *g*, *a* und *c* gemacht, und zwar die ersten drei entschieden im Mollcharakter und nur die vierte Cadenz (O 4) in dem Durgeschlechte. Analog dem vierten Beispiele könnte angenommen werden, dass wie das *h* vor dem *c* steht, ebenso *cis*, respective *fis* und *gis* vor *d*, respective *g* und *a*, stehen müsste. Indessen ist diese Ansicht immerhin gewagt. In dem ersten Falle liegt das Semitonium in dem tonalen Gange, in dem letzteren aber nicht. Wenn jedoch diese Harmonien als ein Ganzes aufgefasst wurden, so kann als Gegenansicht angeführt werden, dass das harmonische Gefühl unbedingt eine Erhöhung verlangt, da die einzelnen Stimmen Einem harmonischen Ganzen subordinirt seien. Die endgiltige Entscheidung hierüber kann vorläufig nicht getroffen werden. Soviel ist sicher, dass der musikalische Instinct diese Halbtonschritte zur Geltung bringt, dass also, falls sich die obenerwähnte Vermuthung vollkommen recht-

[1] Die Exponenten bei den Tonbuchstaben bedeuten hier wie früher die eingestrichene, respective zweigestrichene Octave.

fertigen liesse, dass diese Fauxbourdon und Gymel den mehrstimmigen Naturgesange adaequat, freilich mit der für Kunstgesänge nothwendigen Umänderung, gebildet sind oder auch nur dem specifisch harmonischen Instincte ihren Ursprung verdanken, die Anwendung der Semitonien als zweifellos erwiesen wäre.

Von diesem regelmässig gebildeten vierstimmigen Fauxbourdon und Gymel werden mehrere Ausnahmen gemacht. Die Ausnahmen entstehen dadurch, dass der Tenor die früher (in dem obigen Beispiele) von dem Cantus geführte Melodie erhält; je nach der verschiedenen Behandlung dieses Melos ergeben sich zwei sehr verschiedene Arten des vierstimmigen Fauxbourdon.

Die erste Art (P) ist folgende: Wie der Tenor die Weise des Sopranes, so übernimmt der Bass die frühere Weise des Tenors und schreitet in Sexten (ausgenommen im Anfange und am Ende) mit dem Tenor; der Alt behält die Art seiner Behandlung, kommt also, wie früher oberhalb des Tenors, so jetzt oberhalb des Basses in Terzen, und bildet am Ende eine Quint mit dem Bass, also eine Quart mit dem Tenor. Man sieht nebenbei bemerkt, auch hier wie die Stimmregelung von dem harmonischen Gefühle geführt wird; der Cantus übernimmt gleichsam die Rolle des Basses, indem er abwechselnd Quinten und Terzen zum Tenor bildet. Wir haben also hier eine Reihe vierstimmiger Sextaccorde, welche immer am Anfang und am Ende von Dreiklängen eingeschlossen werden.

Die zweite Art der Behandlung ist folgende: der Sopran geht jetzt analog dem früheren Tenor, so dass er am Ende und Anfang Unison, sonst Terzen zum Tenor hat (es ist dies eigentlich eine Gymel-Art); der Alt steht oberhalb des Sopranes und bildet vorwiegend Terzen und Quarten, zum Schlusse eine Terz zu dem Tenor; dieser Fall ist insbesonders hervorzuheben, weil damit die Grundregel, dass man nur mit perfecten Consonanzen anfangen und schliessen darf, wenigstens in ihrem letzteren Theile durchbrochen ist. Bei dem Beispiele O, war erwähnt, dass der Alt neben dem Einklang oder der hohen oder der tiefen Octav auch eine hohe Terz zum Tenor bilden könne, daher hier also nur facultativ, was in dem Beispiele Q obligatorisch gilt. Der Bass bildet

zum Tenor im Anfang und Schluss eine Octav, als vorletzte Note eine tiefe Terz. Wir finden also in diesem Beispiele wieder die Urform der Cadenz: Tonika, Dominante, Tonika. Die obigen Bemerkungen über das Tongeschlecht und über die Semitonien finden hier gleiche Anwendung. Wenn man bedenkt, dass in den wenigen angeführten Fällen des vierstimmigen Fauxbourdon der Grundstoff aller Harmonie liegt, so wird man ermessen können, welche Bedeutung diesem Gesange zukommt. Bevor jedoch die weiteren Folgerungen daraus gezogen werden, soll noch ein Blick auf die in demselben Tractat behandelten dreistimmigen Weisen geworfen werden.

Die im Cap. VI gegebene Regel über die Composition einer dreistimmigen Weise zeichnet sich dadurch aus, dass sie keine Mutation der Stimmen verlangt, d. h. jede der drei Stimmen soll sich innerhalb eines Hexachordes halten, die Erste Stimme von f_1—d_2, die Zweite von e_1—h_1, die Dritte von d_1—h_1; die äusseren Töne aller dieser drei Stimmen zusammen sind d_1—d_2.[1] Man könnte versucht sein die ganze Composition eine Harmonisirung des ersten Sopranes zu nennen, da auch theoretisch die beiden übrigen Stimmen zum Sopran gesetzt werden. Die Begleitung der zweiten Stimme soll im Einklange beginnen und in tiefen Terzen fortschreiten, je nachdem es der Gang der Hauptmelodie verlangt; wenn aber die vorletzte und letzte Note des ersten Sopranes abwärts gehen, so sollen sie von hohen Terzen begleitet werden. Dies entspricht dem tonalharmonischen Gefühle, indem, wenn der erste Sopran also schliesst: *g*, *f (is)*, *g*, der zweite Sopran nicht *e*, *d*, *g* haben soll, sondern mit Hervorkehrung des Charakters der Hauptcadenz: *h*—*a*—*g*, insbesonders da die dritte Stimme zur grösseren Markirung der Cadenz *g*—*d*—*g* singt. Hat aber der erste Sopran *a*, *g*, *a*, *g*, so kann der zweite Sopran ganz gut vor dem Schlusse *f (is)*, *e*, *f (is)*, *g* haben, wie dies auch aus dem Beispiele erhellt.

Die dritte Stimme bildet die harmonische Ergänzung, indem sie, obzwar mit dem Einklang beginnend und schliessend, bald

---

[1] Nichtsdestoweniger entspricht nicht der Umfang je einer der drei Stimmen dem Umfange je eines der drei Haupthexachorde.

eine Terz, bald eine Quint oder eine Octav haben kann, als vorletzte Note zur Bezeichnung der Cadenz eine Quint haben soll.

Die zweite, von dem Fauxbourdon und Gymel verschiedene, selbstständige Art dreistimmiger Composition ist im XII. Cap. beschrieben. (Beispiel R.) Neben der Forderung, den Tenor nicht zerrissen zu gestalten und denselben richtig zu intoniren (wahrscheinlich wegen der Schwierigkeit der weiteren Fortführung dieses Gesanges infolge der Weite der Harmonien) steht auch die Erlaubnis, den Tenor nach Belieben zu diminuiren. Der Sopran schreitet in Decimen mit dem Tenor; nur die erste Note des Sopranes bildet die Octav. Der Contratenor schreitet in Sexten mit dem Tenor; die erste Note des Contratenor ist die Octav oder Quint zum Tenor; nur zum Schlusse ist jener bekannte Idiotismus der Rückschreitung des Contratenor in die Quint, worauf er aber vor der letzten Note wieder in die Sext schreitet; den Schluss bildet die Octav. Hier ist der Contratenor, wie im Texte steht, weder hoch noch tief, er ist eben in der Mitte und kann also nicht in hohen Terzen mit dem Tenor gehen, denn es entstünden dadurch Octaven mit dem Sopran.

‚Hec compositio utilis et levis‘; das Letztere ist klar, denn es sind eigentlich ausgeweitete Sextaccorde, ein versetzter oder besser umgesetzter einfacher Fauxbourdon. Ob sie utilis ist, ist fraglich.

Die dritte, gesondert behandelte, Art dreistimmiger Composition ist die im XIII. Cap. Beschriebene (Beispiel S). Der Tenor steht in der Mitte zwischen Sopran und Bass. Der Cantus firmus soll breit und gut intonirt werden; er kann auch diminuirt sein, aber nicht zertrennt. Bei der Uebertragung in die moderne Notation habe ich den Tenor so beibehalten, wie er dasteht, ohne Diminutionen; man könnte nach der Angabe des Textes ihn auch ab und zu diminuiren, jedoch nicht so wie den tiefen Contratenor und den Sopran, welch Letzteren ‚fac ita diminutum, sicut volueris‘. Gerade durch die lang ausgehaltenen Cantus firmus-Töne gewinnt der Gesang an Consistenz. Bass und Sopran umschreiten den Tenor und bilden fortwährend Decimen; der Sopran und Bass bilden zum Tenor Octaven, Sexten, Quinten, Terzen, ect. Die Schlusscadenz ist genau vorgeschrieben: Der Bass hat als Drittletzte eine Terz oder Octav, als Vorletzte

eine Quint, der Sopran als Vorletzte eine Sext, als Letzte eine Octav über dem Tenor, also in dem vorliegenden Beispiele $\left\{\begin{matrix} h_1 & g_1 & a_1 \\ h & h & a \\ g & e & A \end{matrix}\right\}$. In diesem Gesange kommen sehr viele Verzierungsgänge vor, wie Septimenvorhalte, ja sogar viele Accorde ohne Quint, bei denen es eben unausgesprochen ist, ob man den Zusammenklang als Dreiklang oder Sextaccord specificiren soll. Den vorhin erwähnten Idiotismus in dem Gange der Sext in die Quint, bevor sie in die Octav endet, finden wir auch hier; er ist noch interessanter dadurch dass der Bass der Vorschrift gemäss eine Quint unter dem Tenor hat, wie:

$$\left\{\begin{matrix} f_1 & g_1 & = & f(is)_1 & e_1 & g_1 \\ a & = & = & = & = & g \\ d & c & d & & = & G \end{matrix}\right\}$$

4. Aesthetisch-kritische Besprechung der hier angeführten Weisen Fauxbourdon, Gymel und der drei einzelnen dreistimmigen Compositionen, sowie des Fauxbourdon im Allgemeinen. Schlussbetrachtung.

Bei keinem der angeführten Gesänge ist ein Text beigegeben; es wirft sich daher die Frage auf: sind die in dem allegirten Tractate angeführten Gesänge nur solfeggirt worden? Eine bestimmte Antwort kann man hierüber nicht geben. Man weiss, dass die Organa manchmal mit, manchmal ohne Text gesungen worden sind. Gegen die Ansicht, dass diese Gesänge nur auf einem oder abwechselnd auf mehreren Vocalen ausgeführt worden sind, liesse sich wohl einwenden, dass ein Analogon in der Musikgeschichte schwer gefunden werden könnte, es sei denn, man wollte die auf die Endsylbe des Wortes Alleluja gesungenen Sequenzen anführen. Diese mussten sich aber sehr bald eine Unterschiebung von Textworten gefallen lassen, adaequat dem damaligen Bedürfnisse, Vocalmusik in künstlerischer Reproduction nicht ohne Worte vorzutragen, so dass nicht einmal jenes solfeggirte Anhängsel ohne Worte blieb.

Eine abweichende Ansicht könnte annehmen, dass diese Gesänge solmisirt wurden, dass sie ohne Text, nur mit den Solmisationssylben gesungen wurden.

Ein Anhaltspunkt ist aber auch dafür nicht zu finden.

Man könnte ferner gegen die Ansicht, dass diese Gesänge ohne Text gesungen wurden, anführen: es liesse sich daraus, dass hier kein Text steht, gar kein Schluss ziehen, denn die vorliegenden Gesänge seien lediglich Beispiele, harmonische Fragmente, bei denen es dem Schriftsteller nicht von Belang erschien den Text beizugeben, sondern er hätte nur die mehrstimmige Behandlung des Cantus firmus zeigen wollen. Diese Ansicht scheint um so eher haltbar, als ja der Fauxbourdon als ein ‚höheres Quinten-Organum' angesehen wird. Ich will mich vorläufig nicht in die Erörterung einlassen, ob die Unterscheidung verschiedener ästhetischer Höhe richtig ist, ob, wenn auch ästhetisch dem einfachsten dreistimmigen Fauxbourdon eine höhere Stellung zukommt als dem vierstimmigen Quinten- und Quartenorganum, specifisch musikalische Vergleichspunkte zwischen den beiden Gesängen zu finden seien, ob sie nicht vielmehr etwas generell verschiedenes sind. Angenommen diese höhere Stellung bestünde, so müsste man auch annehmen, dass die vorliegenden Gesänge bald solfeggirt bald solmisirt, bald mit selbständigem Texte vorgetragen worden sind. In der heutigen mehrstimmigen Volksmusik werden ganze Gesänge ohne Text gesungen und es steht fest, dass entgegen den zumeist einstimmigen Strophengesängen die mehrstimmigen Gesänge am häufigsten textlos ertönen; es ist geradezu als ob das Volk in der Harmonie einen Ersatz für den Text fände. Wenn also jene oben ausgesprochene Hypothese sich bewahrheiten würde, nemlich dass hier ein Durchbruch mehrstimmiger Volksmusik vorliegt, so könnte dem entsprechend angenommen werden, dass die Gesänge auch textlos gesungen worden sind. Beide Ansichten sind, ich wiederhole es, äusserst hypothetischer Natur und nur deshalb angeführt, um einen Schlüssel anzugeben für die Lösung jener den Fauxbourdon-Gesängen gemeinschaftlichen, specifisch harmonischen Eigenschaften.

Der Rhythmus der meisten in dem Tractate angeführten Gesänge ist dreitheilig und zwar einfach dreitheilig oder sechs-

theilig, in welch letzterem Falle der combinirte Rhythmus einem doppelt dreitheiligen entspricht. Nur der dreistimmige Gesang S hat combinirten geraden Rhythmus. Auch diese hervortretende, fast ausschliessliche Dreitheiligkeit, die beim Fauxbourdon und Gymel strenge vorgeschrieben ist (‚sed hoc intelligendum est in numero perfecto') ist jener Hypothese günstig, wenn man bedenkt, dass in den Volksgesängen der civilisirten Völker der dreitheilige Rhythmus vorherrschend ist.[1] Noch heute steht in den Volksgesängen der germanischen Völker der dreitheilige Rhythmus im Vordergrunde.[2]

Die ästhetische Reihenfolge der vorliegenden Gesänge dürfte wie folgt zu bestimmen sein: Als einfachster Gesang ist der in Terzen oder deren Umkehrungen, in Sexten, gehende Gymel anzusehen; die Verbindung der Terz und Sext in dem dreistimmigen Fauxbourdon nimmt die nächst höhere Stellung ein. Die Diminutionen und Syncopirungen verleihen den Gesängen einen reichen Schmuck, verschieben aber nicht wesentlich die ästhetische Stellung der Gesänge gegen Andere. Beigeordnet dem Beispiele G, welcher Gesang, — wenn eine dritte Stimme hinzugefügt wird, welche zwischen Cantus und Tenor stehen sollte (wie ich es in einer Beilage gethan habe), was nach der Vorschrift im Texte des Tractates nicht nur möglich, sondern geradezu geboten ist — nichts anderes als ein fiorirter einfacher Sextaccord-Fauxbourdon ist, ist jener Gesang, welcher im Tractate Cap. XII selbständig behandelt wird. Dieser Gesang R entsteht dadurch, dass jene hinzugefügte Stimme um eine Octav höher gesetzt wird; der Tenor bleibt tiefe Stimme, nur Cantus und Contratenor wechseln die

---

[1] Der dreitheilige Rhythmus tritt insbesondere bei der indogermanischen Völkerfamilie hervor, vorzüglich bei den romanischen Völkern. Die japanesischen, chinesischen und malaischen Originalmelodien weisen, soweit dieselben beglaubigt sind, keinen dreitheiligen Rhythmus auf. Aeusserst selten kommt der genannte Rhythmus bei den Semiten, Tartaren, Finnen vor, sowie bei jenen Völkern der indogermanischen Race, welche von andern Völkern, sei es durch Unterwerfung oder Zusammenwohnen, lange beeinflusst worden sind, z. B. bei Indern, Persern, Neugriechen.

[2] Vielleicht ist auch aus demselben Gesichtspunkte die sogenannte ‚Alleinherrschaft des Tripeltactes' zu erklären.

Rolle. Man ersieht auch daraus, dass die selbständige Behandlung jener drei specialen Gesänge durchaus nicht auf generelle Verschiedenheit schliessen lässt, wie sich auch bei den beiden anderen Gesängen ergeben wird.

Auf der dritten Stufe stehen jene, zweistimmig notirten, jedoch nach Belieben dreistimmig auszuführenden Gesänge (I, K, L), bei welchen Tenor und Cantus bald in Terzen, bald in Sexten, bald in Decimen gehen; wollte man eine dritte Stimme hinzusetzen, so könnte dieselbe sich nach den bei den vorhergehenden Gesängen gewonnenen Regeln bewegen. Sollte dieselbe aber nicht blos dieselben Schritte machen wie die anderen Stimmen, natürlich in den jeweilig dazugehörenden Intervallen, sollte sie sich vielmehr nach der Art der Beispiele H und M bewegen, dann wäre dieser Gesang gleichstufig mit den nunmehr zu besprechenden. Ja er würde dann sogar mit den Beispielen H und M eine höhere Stufe einnehmen als der im Beispiele F notirte dreistimmige Gesang, welchem im Tractate auch eine selbständige Erörterung zu Theil wird. Dieser Gesang zeichnet sich nemlich dadurch aus, dass zu den beiden oberen bald in hohen bald in tiefen Terzen gehenden Stimmen, hier zwei Sopranen, die dritte Stimme der Contratenor selbständig geführt wird behufs harmonischer Ausfüllung der Terzenmelodie; hier ist die Cadenz: Tonika, Dominante, Tonika vorgeschrieben (siehe die obige Ausführung). Ausschliesslich dem Zwecke der harmonischen Ausfüllung dient der Contratenor in dem Beispiele H; hier bildet er zu den bald in Sexten bald in Terzen schreitenden Stimmen (Sopran und Tenor) einen Füllbass, oder wie wir ihn heute nennen, einen Paukenbass. Dieses Beispiel ist überhaupt der eclatanteste Anklang an die noch heute übliche volksthümliche Art der harmonischen Begleitung einer Weise und erinnert theilweise an instrumentale Begleitung.

Die dreistimmige Weise M, steht über der eben angeführten wegen der reicheren Harmonie und wegen der abwechselnd eingeführten Sextaccordgänge, sowie wegen des vollkommenen Schlusses mit Undezvorhalt. Die oben angeführten zweistimmigen Gesänge (I, K, L), würden, der dreistimmigen Behandlung des Beispieles M nachgebildet, diesem letzteren Gesange adaequat sein. Noch reicher sowohl in der Harmonie

als durch die verschiedene Fiorirung des Tenors und des Sopranes ist das Beispiel N. Hier wechseln gewöhnliche Dreiklänge mit ausgeweiteten Dreiklangslagen ab; auch einzelne Sextaccorde treten in Folge der grossen Sprünge des Contratenors auf.

Der ausgebildetste dreistimmige Tonsatz ist der im Beispiele S, gegebene, special behandelte Gesang.

In diesem Gesange bildet der Tenor gleichsam einen wechselnden, schreitenden Orgelpunkt, den die beiden Stimmen in Decimen umgeben und zu dessen Tönen sie abwechselnd harmonische Intervalle bilden. Dieser Gesang zeichnet sich auch durch eine mehr als zufällige Wiederholung einiger Tonphrasen aus; er ist neben den Beispielen H, M, N, der ebenmässigste.

Wenn auch die Periodisirung und die Wiederholung gewisser Figuren keine durchaus gleichmässige ist, so zeigen doch einige Gesänge eine Structur, welche alle Beachtung verdient, der Gesang N hat z. B. drei gleiche Perioden von je sechs Tacten (den Eingangstact als ‚Intonationstact‘ wie man ihn nennen könnte abgerechnet). Auch diese Eigenschaft spricht für die oben ausgesprochene Hypothese. Auf der höchsten Stufe stehen die vierstimmigen Harmonien, obzwar die angeführten Beispiele nur als Fragmente, ich möchte sagen, als Schulbeispiele grösserer Sätze anzusehen sind. Die Stimmen sind sorgsam zu einander gesetzt. Neben der vierstimmigen Cadenz I, V, I sind auch combinirtere Harmonienfolgen, so im Beispiele O

$$\left\{ \text{I V I V } \begin{matrix}\text{VI}\\ \text{I}\end{matrix} \text{ V I,} \right. \qquad \left\{ \text{I VI II I } \begin{matrix}\text{IV}\\ \text{I}\end{matrix} \text{ V I,} \right.$$

$$\left\{ \text{? I VII I V I,} \right. \qquad \left\{ \text{I IV III } \begin{matrix}\text{VI}\\ \text{I}\end{matrix} \text{ V I,} \right.$$

oder im Beispiele P $\left\{ \text{I V } \begin{matrix}\text{VI}\\ \text{I}\end{matrix} \text{ VII I;} \right.$ [1] unter diesen Harmonienfolgen sind einige, deren Gebrauch heute, wie z. B. der Schritt VII I, nur mit grossen Verklausulirungen gestattet ist;

[1] Die römischen Zahlen bedeuten die Tonstufen der Fundamentalbässe.

diese Gebote, respective Verbote sind merkwürdiger Weise zumeist schon hier beobachtet.

Dies ist versuchsweise die Reihenfolge der im Tractate behandelten Gesangsweisen. Dieser ästhetischen Reihenfolge wird die historische Folge, in welcher die eine Weise aus der Anderen organisch sich entwickelt hat, adaequat angenommen werden können. Bedenkt man, wie langsam aber stetig die Entwicklung der mehrstimmigen Musik vor sich gegangen ist, wie jede Neuerung bekämpft wurde wie jede Neuerung sich insbesondere die Aufnahme bei den gelehrten Mönchen erkämpfen musste, so wird man ungefähr ermessen können, welche Zeit zwischen dem Gesange der untersten Stufe und jenem (relativ) ausgebildeten vierstimmigen Gesange gelegen sein muss; dazu genügten nicht einige Jahrzente, dazu müssen Jahrhunderte und wenn es mir gestattet sein dürfte, ein Aproximativ zu nennen, zwei Jahrhunderte nöthig gewesen sein. Nimmt man also die Abfassung des Tractates zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts an, so dürfte der erste Anlauf zu diesen Gesängen zumindest vor 1200 anzusetzen sein. Es lägen zwischen Quintenorganum und Fauxbourdon noch immer zwei Jahrhunderte.

Die historisch-kritische Betrachtung dieser Gesänge zeigt mit Evidenz, welcher Gedanke oder besser welcher Instinct denselben zu Grunde liegt. Gerade die Kenntniss der Entwickelung der in dem allegirten Tractate angeführten Fauxbourdons und Gymels, welche unschwer mit den übrigen special behandelten Gesängen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gestellt werden können, führt unmittelbar zur Beurtheilung dieser Gesänge als specifisch harmonischer Gesänge in dem in der Einleitung gegebenen Sinne. Wenn auch die Beurtheilung der einzelnen Stimmen sich nach ihrem Verhältnisse zu dem Tenor oder Sopranus richtet, wenn auch die Intervallbestimmungen stets mit Rücksicht auf diese Stimmen getroffen werden, so ist doch evident, dass die Zusammengehörigkeit aller Stimmen eine harmonische und nicht eine contrapunktische ist, dass darin nicht eine eigentliche Stimmenentgegensetzung, sondern eine Stimmenvereinigung vorliegt. Freilich dürfen wir nicht den Massstab unserer harmonischen Auffassung anlegen; in den Frühzeiten der Harmonie ist es schon genug, dass ohne bewusstes

Streben nach Einer Harmonie nur instinctiv bei der Setzung einer Stimme zur Anderen der Harmonie überhaupt Rechnung getragen ist. Ein Kind weiss auch nichts von der Staatsidee und fasst doch sein Verhältniss zu den einzelnen Menschen mehr oder minder richtig auf, ohne eine Ahnung zu haben, durch die Combination dieser Einzel-Verhältnisse der Gesammtheit zu dienen.

Dieser harmonische Gesichtspunkt verschafft uns auch Licht über die übrigen mit dem Namen Fauxbourdon bezeichneten Arten. Ursprünglich in der obenangeführten Bedeutung einer unechten Grundstimme gebraucht, wurde der Name Fauxbourdon auch beibehalten, als (nach unserer Auffassung) gerade die untere Stimme der Harmonie die echte Basis verlieh, als der Bass zugleich auch Fundament wurde. Die Beibehaltung des Namens Fauxbourdon ist aber insofern gerechtfertigt, als ja auch in den oben auseinandergesetzten dreistimmigen Gesängen höherer Art häufig Sextaccorde vorkommen und der Cantus firmus entweder im Sopran oder im Tenor liegt. Wenn also der Bass als harmonische Füllstimme in regelrechter Weise seine Entwicklung nahm, so galt der Gesang doch noch immer als falso Bordone und dies auch noch, als ein regelmässiger vierstimmiger Gesang sich aus dem dreistimmigen gebildet hatte.

Merkwürdig ist bei der Sache, dass, obzwar doch alle Stimmen gleiches Ansehen genossen, der ganze Gesang doch nach der harmonischen Unterstimme benannt wurde, wieder ein Zeichen von dem unmittelbaren harmonischen Instincte. Wenn man bedenkt, wie häufig im gewöhnlichen Leben Verschiebungen der Bedeutungen von Namen vorkommen, wie insbesonders häufig es geschieht, dass wir mit Namen, denen wir generelle Bedeutung beilegen, die verschiedensten Species-Bezeichnungen verbinden, wenn nur ein Moment jener generellen Bedeutung bei dem neuen, mit dem alten Namen zu belegenden, Gegenstande zu finden ist, so werden wir bei der auch sonst willkürlichen mittelalterlichen Nomenclatur uns nicht allzusehr verwundern dürfen, wie dieser Ausdruck Fauxbourdon ein Sammelsurium von Bedeutungen wurde für die verschiedensten musikalischen Dinge, bei denen nur ein Anklang an das specifisch harmonische Element zu finden war, ja sogar

seinen Namen einem Begriffe leihen musste, der ganz äusserlich und beinahe zufällig damit zusammenhing.

Die erstere mehr oder weniger berechtigte Anwendung des Namens Fauxbourdon kommt bei folgenden Arten mehrstimmiger Compositionen vor: Vorerst bei dem über die Psalmodie regelmässig gesetzten harmonischen Satz. Der Cantus planus wurde in solchen Fällen mit ‚einfachen Harmonien' tectonisch umgeben, jenen Harmonien, welche in mystisches Dunkel gehüllt sind und von denen nur erzählt wird, dass sie ‚altehrwürdig' gewesen seien. Dass diese altehrwürdigen einfachen Harmonien der päpstlichen Capelle wohl nicht Quintenorgana gewesen sind, sondern vielmehr dem auch bei Italienern hervortretenden harmonischen Instincte ihren Ursprung verdanken, liegt wohl sehr nahe anzunehmen, da auch Guillelmus von einem im Gegensatze zu dem englischen Fauxbourdon bei ihm zu Lande bestehenden fiorirten Fauxbourdon spricht, wenn anders derselbe der italienische Fauxbourdon (siehe oben) ist. Die zweite hieher gehörige Anwendung des Wortes Fauxbourdon ist auf jene Art, bei welcher die Psalmodie als Grundstimme auf der Orgel gespielt wurde, zu welcher alternirend eine der vier Stimmgattungen, von Vers zu Vers abwechselnd einen ‚Contrapunkt alla mente' mit Passagen und Fiorituren ausführte; bei dieser Art wird zwischen einer contrapunktischen Beisetzung einer Stimme und einer harmonischen Füllstimme unterschieden werden können und im letzteren Falle wird in dem hier angegebenen Sinne der Ausdruck Fauxbourdon passend sein. Bei der mangelhaften, unklaren Unterscheidung der specifischen Unterschiede einer harmonischen oder contrapunktischen Stimme wird auch diese Untermischung nicht auffallen dürfen. Die dritte hiehergehörige Art Fauxbourdon ist die bei manchen res factae (ausgeschriebene Compositionen) übliche Sitte, eine dritte oder vierte Stimme nicht aus- oder vorzuschreiben, sondern hinzuzusetzen, diese Stimme sei ‚au Fauxbourdon' zu singen, d. h. als harmonische Füllstimme, ein eclatanter Beweis, wie sehr man sich auf das Bedürfnis des Ohres, die unausgeschriebene Stimme harmoniegerecht a mente beizusetzen, verlassen konnte. Wenn alle diese genannten Arten in einem auffallenden Verbande stehen, so gilt dies von der nunmehr noch zu erwähnenden letzten

Bedeutung des Wortes Fauxbourdon nicht, denn diese Anwendung ist eine rein äusserliche, zufällige. Von der Art mehrstimmiger, freier Composition über der Psalmodie, welche im freien Rhythmus des Cantus planus vorgetragen wurde, und Fauxbourdon genannt wurde, zweigte sich eine Nebenbedeutung dieses Namens in dem Sinne ab, dass das in der Psalmodie übliche Sprechen von mehreren Silben auf einem und demselben Tone, also auch, wie bei den Responsorien, auf einem und demselben Accorde als ‚Psalmodiren mit dem falso Bordone' bezeichnet wurde.

Dieses ‚Psalmodiren mit dem Fauxbourdon' heisst eigentlich und originair die mehrstimmige Psalmodie, derivativ das Sprechen mehrerer Silben auf ein und demselben Tone. Diesem Begriffe ergieng es ähnlich wie vielen aus dem gewöhnlichen Gebrauche in die Gelehrtensprache herübergenommenen Worten, welche ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdet werden.

Auf diese Weise ergiebt sich die Lösung des chamaeleonischen Namens Fauxbourdon. Die Bezeichnung der verschiedenen Stimmen des Fauxbourdon mit den Worten: supranus, (contratenor) altus, tenor, (contratenor) bassus, welche noch heute zur Bezeichnung der menschlichen Stimmgattungen dienen im Gegensatze zu der im Discantus üblichen Bezeichnung mit den Worten: discantus (als obere Stimme), Duplum, Triplum, Quadruplum, Motetus etc., verrathen auch in der Nomenclatur einen Unterschied der verschiedenen mehrstimmigen Behandlung. Dieser Unterschied hat sich auch in der Behandlung mancher Texte in den späteren Zeiten, so im 15. und 16. Jahrhundert noch manifestirt.

Selbst heute noch kann man vom musik-historischen Standpunkte aus einige Compositionen aus den Zeiten der ausgebildeten mehrstimmigen Vocalmusik mit den Namen Fauxbourdon belegen und dies auch in mehrfacher Unterscheidung. Man kann entweder eine Composition als durchaus dem Fauxbourdon entsprechend bezeichnen, oder nur als Fauxbourdonartig, gleich wie ein Fauxbourdon, sei es dass im letzteren Falle der Charakter der Composition nicht vollkommen ausgesprochen ist, oder dass man die Composition als in der Mitte stehend zwischen Fauxbourdon und Discantus bezeichnet,

oder als in der Mitte stehend zwischen Fauxbourdon und Motettenstyl.

Als schlechthin Fauxbourdonartig können bezeichnet werden z. B. Francesco d'Ana's ‚passio sacra nostri redemtoris' in Petrucci's Lamentationensammlung, ferner das ‚Et in terra' und ‚Patrem' in der Messe ‚mater patris' von Josquin, oder ‚de Dringlis' von Brumel, oder die Improperien von Palestrina. In der Mitte zwischen Fauxbourdon und Discantus stehend die Sirenengesänge aus dem Jahre 1581.

Als Mittleres zwischen Fauxbourdon und Motettenstyl sind die 8 Magnificat von Soriano zu bezeichnen.

Die eigentlichen Fauxbourdons umfassen entweder die ganze Composition oder treten nur in einzelnen Stellen der Composition auf. Das erstere ist der Fall etwa bei folgenden Compositionen: ‚quoniam tu solus' in der Messe secundi toni von Brumel, bei dem Requiem von Pierre Certon, bei den Psalmodien des Roland de Lattre im 9. Band des Patrocinium musices, ja sogar bei den Melopoeien der Celtes'schen docta sodalitas litteraria; sehr deutlich bei Costanzo Festa's ‚Tu solus qui facis miserabilia' (Comer VI, Nr. 10) und Bartolomeo Tromboncino's Lamentationen. Auch die Turbae der Passion wurden zumeist im Fauxbourdon componirt, wovon jene Vittoria's ein beredtes Zeugnis ablegen. Der zweite Fall, bei welchem nur einzelne Stellen einer Composition im Fauxbourdon gehalten sind, ist zu finden in Orlando's Busspsalmen. Das Hervortreten des dem Fauxbourdon entsprechenden Charakters in Compositionen der die genannten Meister umfassenden Zeit wird auch von hervorragenden Musikhistorikern, wie von Ambros anerkannt. Selbst von modernen Meistern werden noch einzelne Compositionen im Fauxbourdon Style componirt z. B. von Mettenleiter.

Die Untersuchung über den zum Gattungsnamen erhobenen Fauxbourdon ergiebt also neben den, die Weise der mehrstimmigen Composition klarlegenden, Resultaten auch noch insbesonders Ein bedeutendes Moment: dass die Entwicklung der Harmonie (in dem Eingangs erwähnten Sinne) selbstständig neben der Entwicklung des polyphonen Satzes einhergieng, dass, wenn auch ein gemeinsamer Untergrund beider Arten mehrstimmiger Composition anzunehmen ist, die

Harmonie doch nicht künstlich aus der Contrapunktretorte producirt wurde wie dies bisher angenommen wurde, sondern von dem originairen harmonischen Triebe gezeugt, als Kind des Volksgesanges, der Volksmuse geboren, unter der Zuchtruthe des Contrapunktes zu voller Selbstständigkeit grossgezogen wurde. So bildet die Harmonie vereint mit dem Contrapunkte zugleich die Grundstütze und das Gewerke der mehrstimmigen Musik, in deren Familienhause die Melodie frei schaltet und waltet.

NOTEN-BEILAGEN

ZUR

STUDIE ZUR GESCHICHTE DER HARMONIE

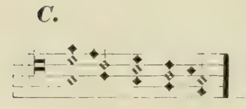
VON

DR. GUIDO ADLER.

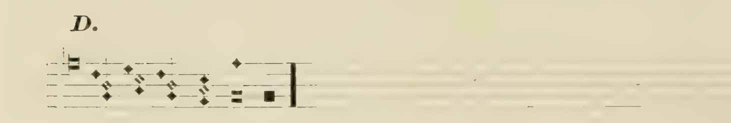
A. *B.*



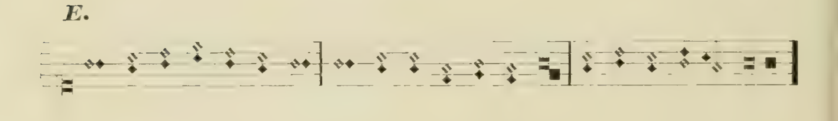
C.



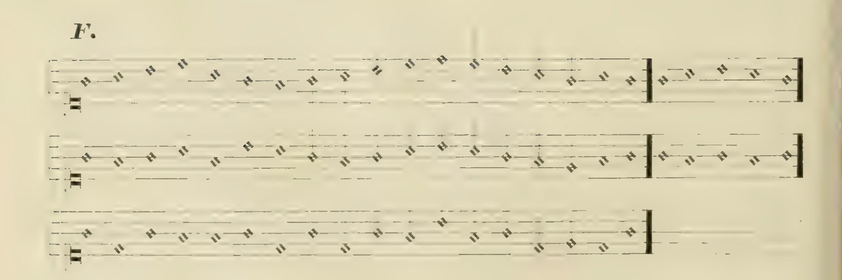
D.

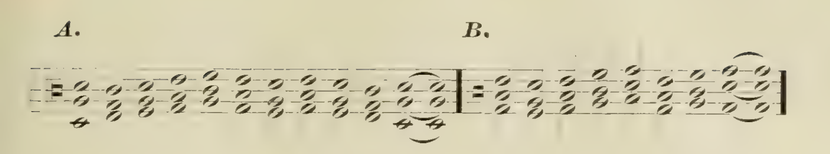


E.



F.





C.

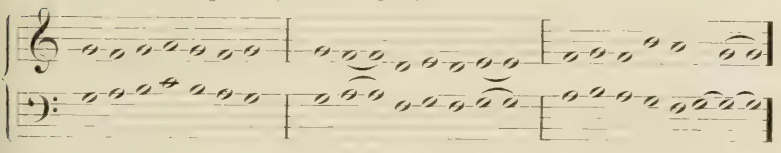
[1] Im Original steht anstatt eines *h* ein *g* (corrumpirt).

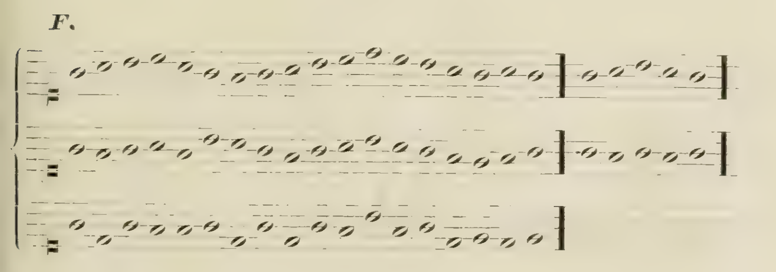
D.

[2] Im Original corrumpirt.

E.

Nach dem Texte umgekehrt (nicht im Original):

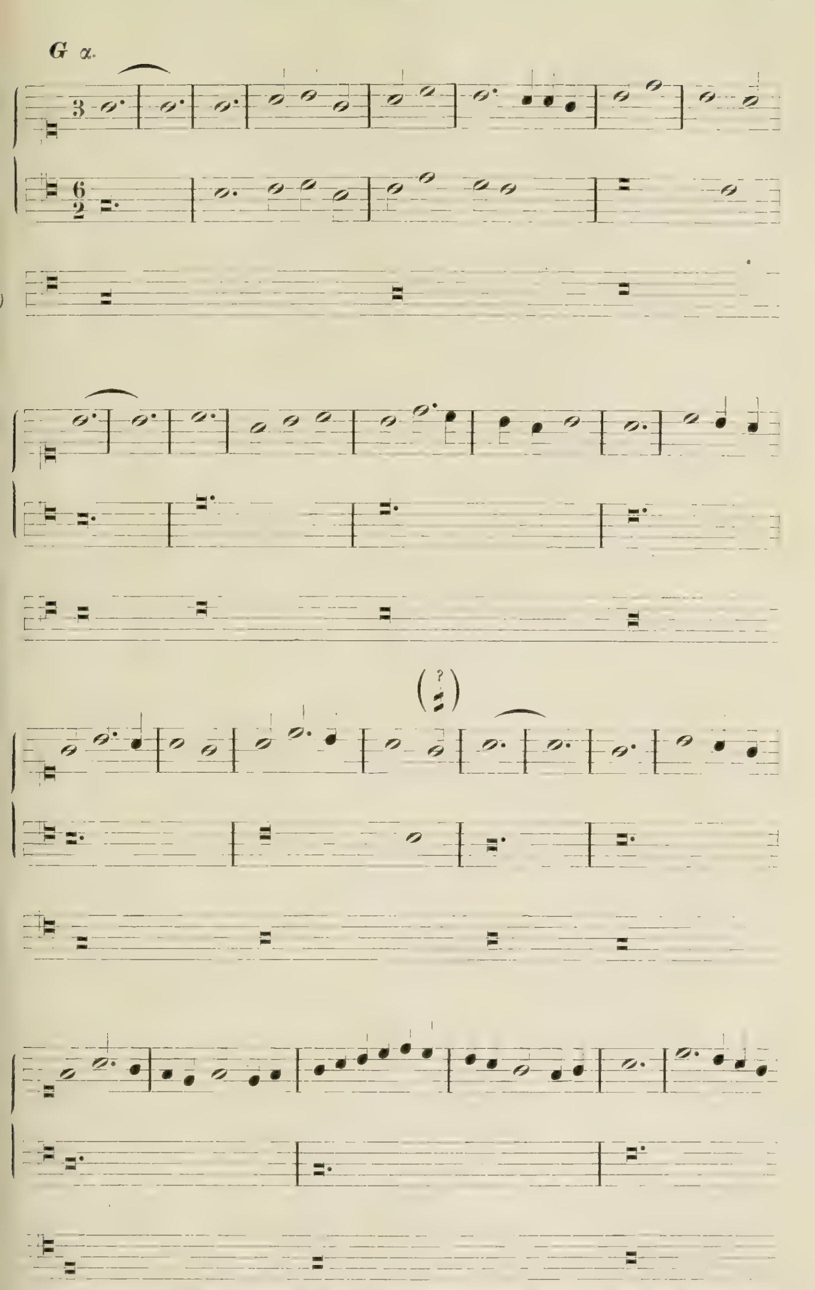




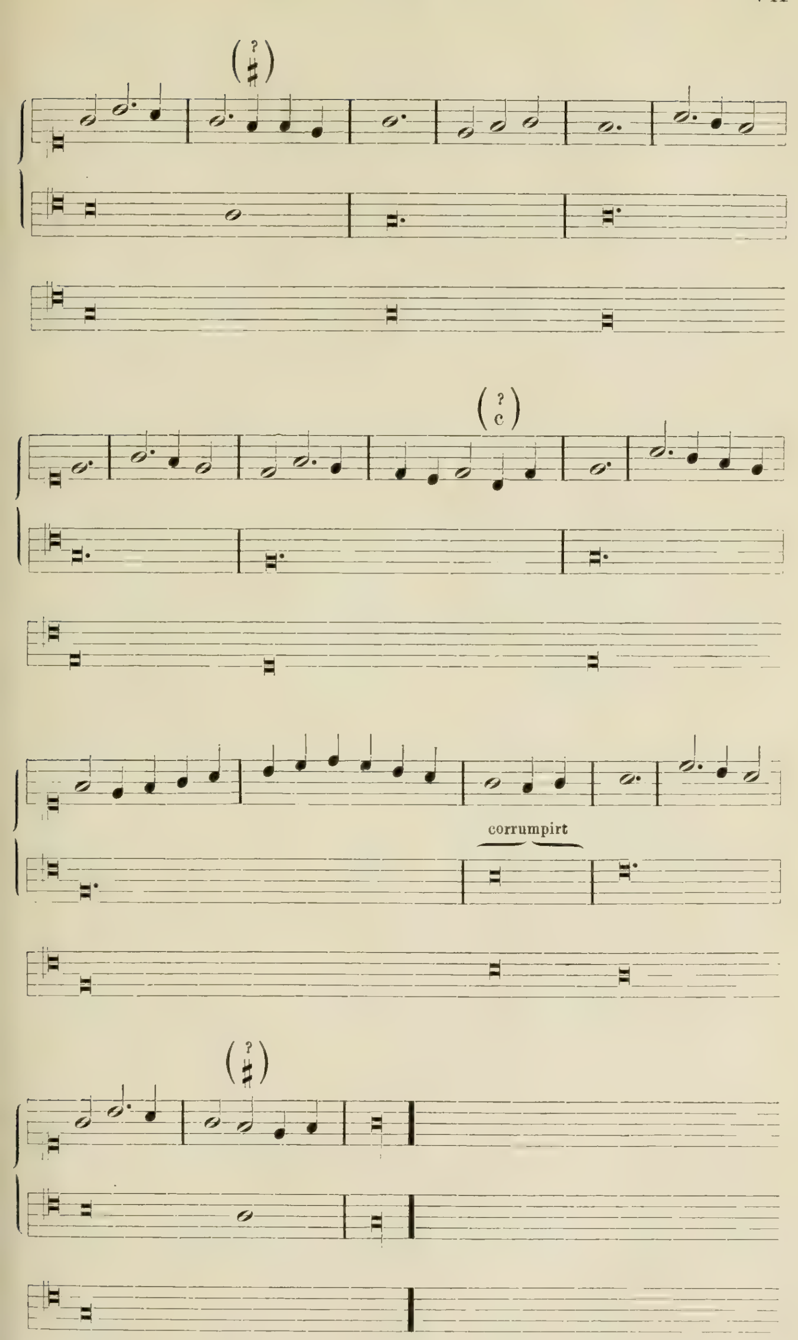
G.

Cantus firmus

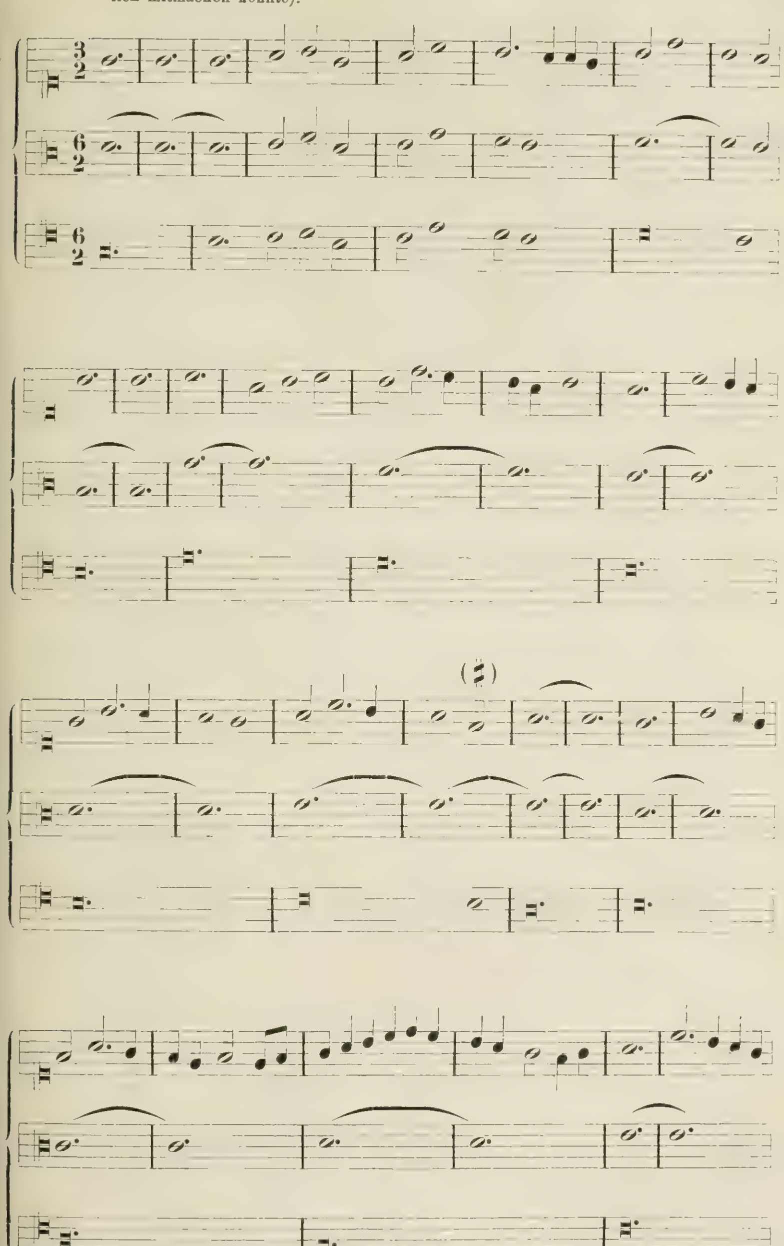
Tenor



[1] Ich habe den Cantus firmus beigefügt, damit der auf Grundlage desselben gesungene mit Synkopirungen versehene Sopran mit demselben verglichen werden könne.


(?
♯)
(?
c)
corrumpirt
(?
♯)

G β. (mit einem Contratenor, welcher auch die Synkopirungen des Sopranes nach-, eigentlich mitmachen könnte).

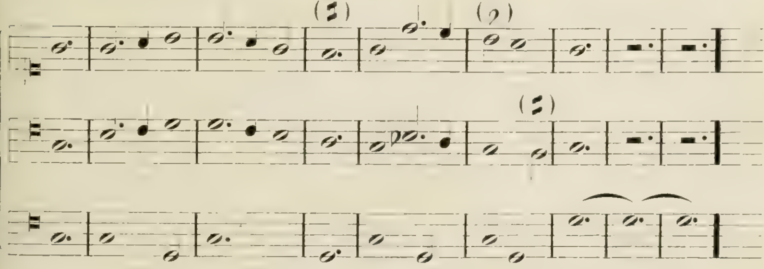


H.



corrump.

H. (Obzwar hier kein Taktzeichen angegeben ist, glaubte ich den dreitheiligen Rhythmus annehmen zu können.)

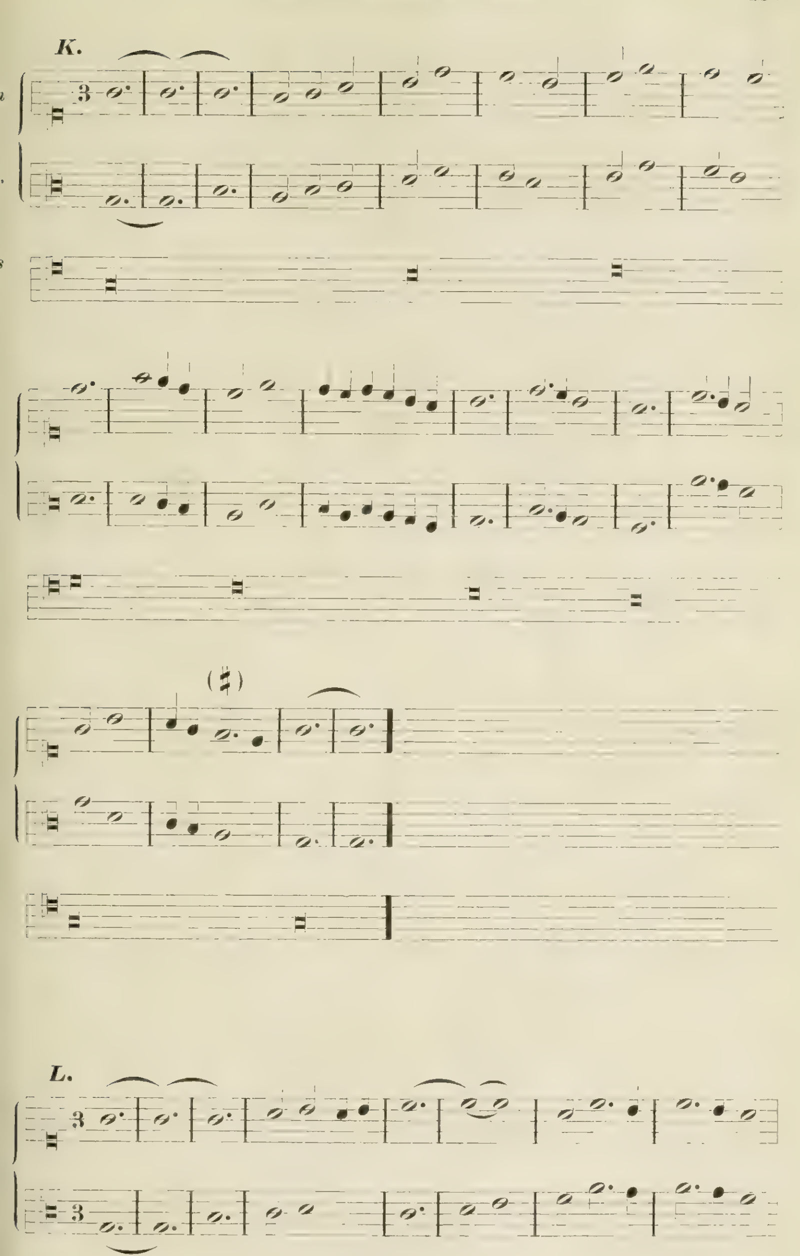


J. K. L.

Tenor



¹ Hier steht der Schlüssel anstatt auf der 3. Linie im Original auf der 2. Linie.
² Erst hier steht der Schlüssel dort, wo er schon im Anfange hätte stehen sollen.
³ Das Folgende fehlt im Manuscript.

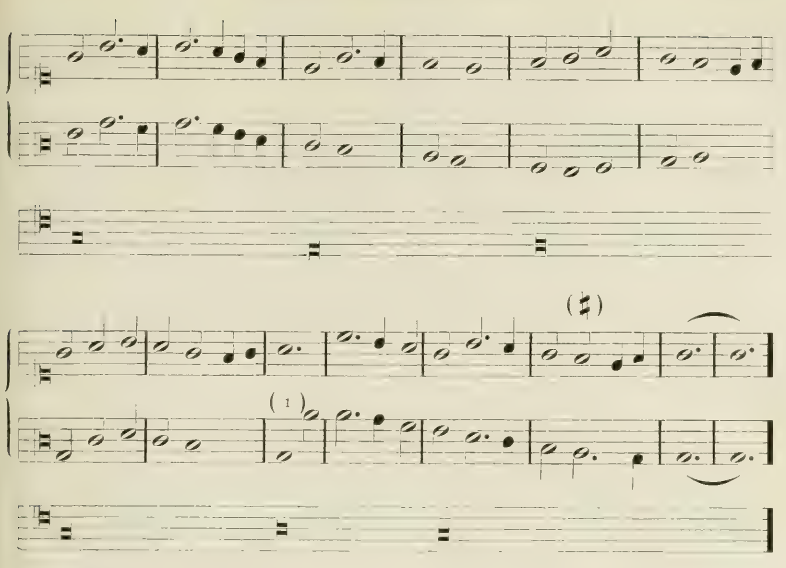

K.
3
(♯)
L.
3
3

M.

Aliud exemplum

Tenor

Contratenor



[1] Hier sollte *a* oder *c* stehen.

M. (Dem ganzen Stücke sollte ein Kreuz, *fis*, vorgezeichnet sein.)



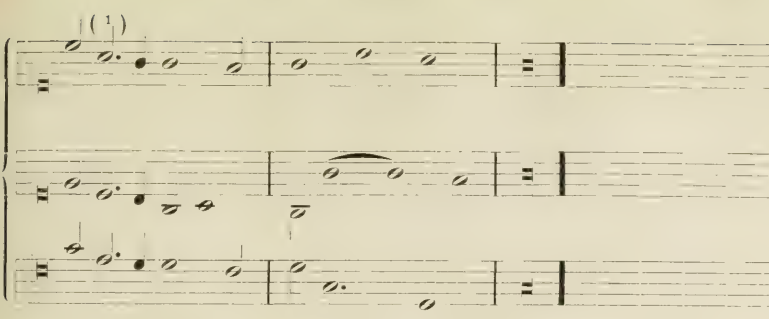
N.

Aliud exemplum

Cantus firmus

Tenor ad longum

Contratenor



[1] Im Original steht hier eine Semiminima anstatt einer Minima.

N.



[1] Das *f(is)* sollte nach dem Originale in den folgenden Tact kommen (corrumpirt), vielleicht sollte es ganz wegfallen, da nach der vorausgehenden Brevis *g* noch eine Semibrevis *g* steht.

O.

Tenor

Alius Tenor

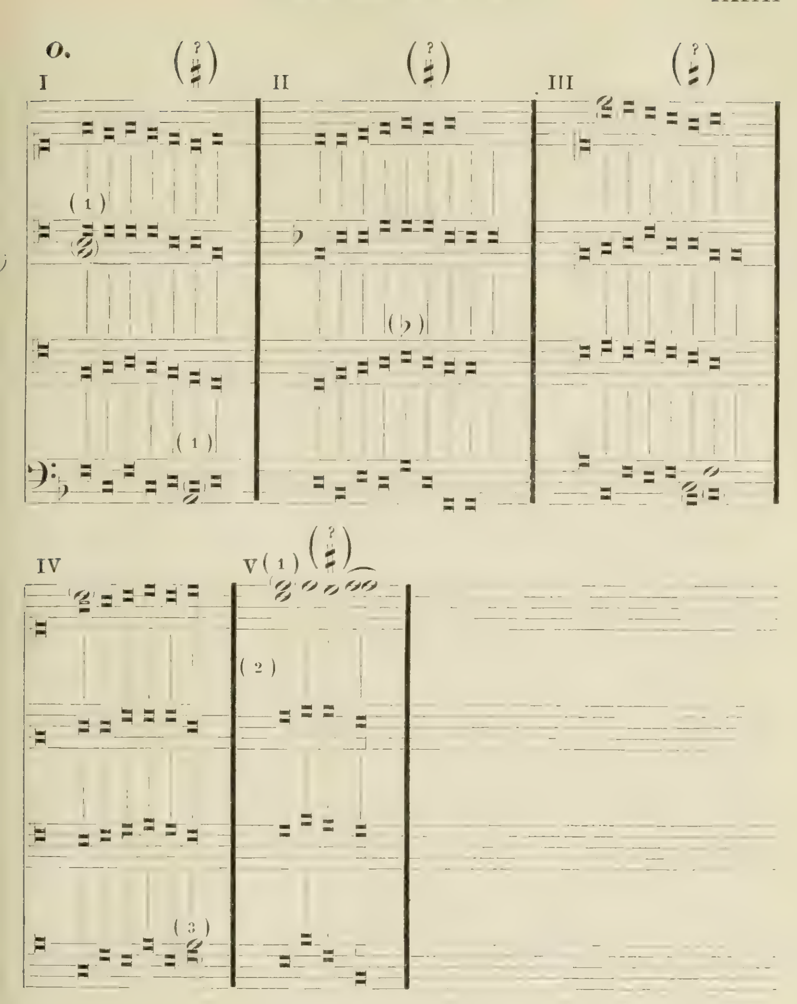
Supranus

Supranus secundus

Contratenor

Contratenor secundus

Contratenor altus



[1] Die ganzen Noten sind entweder nach der theoretischen Angabe dort beigegeben, wo Noten ganz fehlen, wie im Beispiele V der Sopran, oder sie dienen zur Verbesserung der corrumpirten Noten, in welchem Falle die corrumpirten Noten eingeklammert sind, oder sie sind nach dem Texte conjectural beigefügt und können anstatt anderer Noten stehen, in welchem Falle sie eingeklammert sind.

[2] Hier fehlt der Tactstrich.

[3] Das corrumpirte *a* steht im Original beim folgenden Beispiele; es soll *c* sein.

P. Q.

Tenor

Bassus

Altus

Cantus

Tenor

Bassus

Altus

Cantus

P.



Q.



[1] Im Manuscript steht vor der dritten Note des I. Beispiels ein ♭, anstatt dessen sollte vor jeder vierten Note der drei Beispiele ein Schlüssel auf der 2. Linie stehen.

[2] Ich habe (wohl nicht im Geiste der Entstehungszeit dieser Gesänge) die Bezifferung hinzugefügt.

[3] Hier steht im Manuscript *e d e e*, offenbar versetzt anstatt *e e d e*.

NB. Der Tonlage nach könnte im Beispiel *P* der Tenor oberhalb des Altus, im Beispiel *Q* der Altus oberhalb des Cantus stehen.

R.

Tenor

Cantus

Contratenor



[1] Der im Original im drittletzten Tacte auf der 2. Linie stehende Schlüssel sollte bereits hier, im drittletzten Tacte dagegen der Schlüssel auf der dritten Linie stehen.

[2] Der hier im Original auf der 2. Linie stehende Schlussel scheint zufällig beigesetzt zu sein.

S.

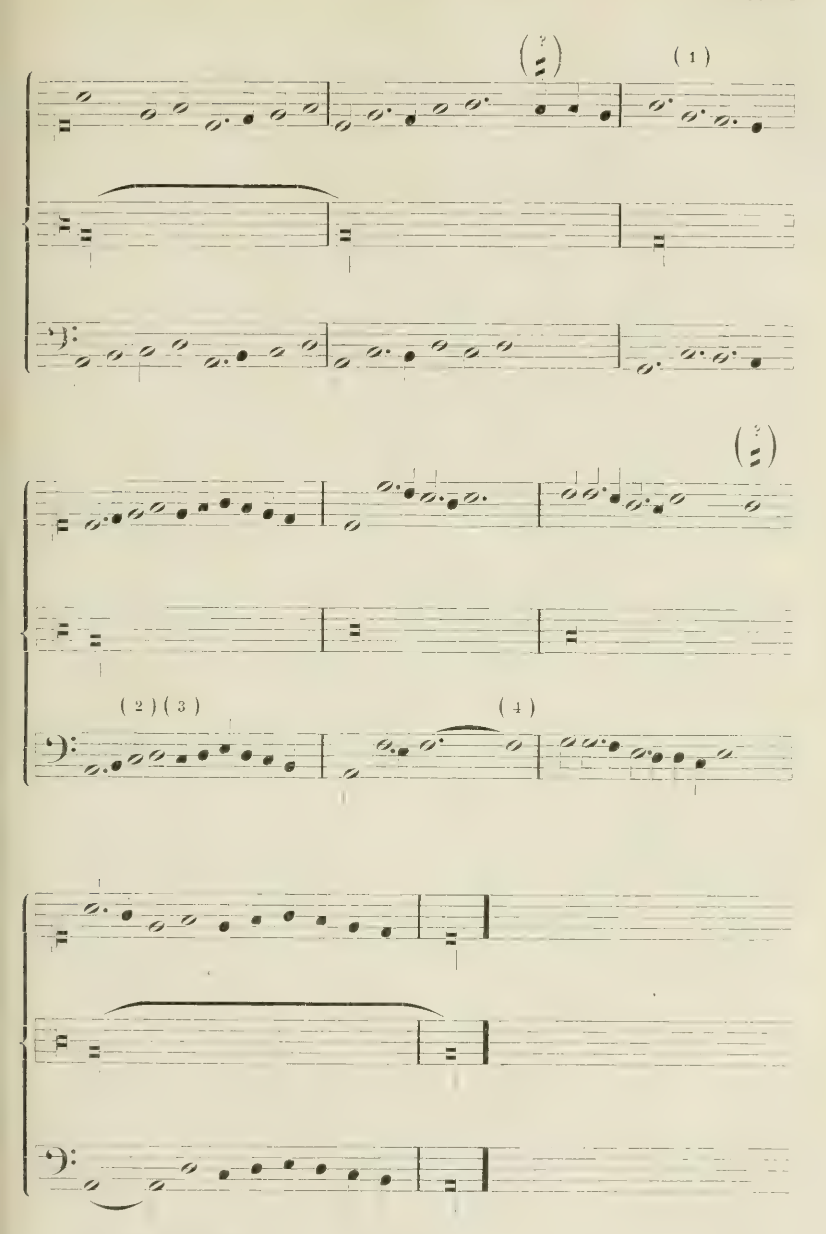
Tenor

Cantus



[1] Das im Original als Attribut des F-Schlüssels stehende ♭ hat hier keine tonale Bedeutung.
[2] Hier steht anstatt eines *c* ein *h*.
[3] Hier fehlt der Punkt.
[4] Hier fehlt die zweite Semibrevis.





[1] Hier fehlt der Punkt bei *e*.
[2] Hier steht statt *h-c a-h*.
[3] Hier steht statt *c* ein *h*.
[4] Hier fehlt noch eine Semibrevis *f*.

XVII. SITZUNG VOM 6. JULI 1881.

Se. Excellenz der Präsident macht Mittheilung von dem am 26. Juni d. J. erfolgten Ableben des correspondirenden Mitgliedes im Auslande, Herrn Professor Dr. Theodor Benfey in Göttingen.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides.

Von Seite der Kirchenväter-Commission wird der 7. Band des ‚Corpus scriptorum', enthaltend den ‚Victor Vitensis', in der Ausgabe von M. Petschenig vorgelegt.

Herr Dr. J. Krall, Privatdocent an der Wiener Universität, legt eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Studien zur Geschichte des alten Aegyptens. I.', mit dem Ersuchen um ihre Veröffentlichung in den Sitzungsberichten vor.

Die Abhandlung wird zur Begutachtung einer Commission überwiesen.

Herr Eduard Wertheimer, Professor an der königlich ungarischen Rechts-Akademie in Hermannstadt, derzeit in Wien, überreicht, mit einer Einleitung versehen, die ‚Berichte des Grafen Friedrich Lothar Stadion über die Beziehungen zwischen Oesterreich und Baiern 1807—1809' mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Schriften der Akademie.

Die Vorlage wird der historischen Commission übergeben.

Castorina, Pasqual Can: I Platamoni in Catania e Un Cimelio architettonico del secolo XIV relativo agli stessi. Catania, 1881; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVII. Band 1881, VII. Gotha, 1881; 4⁰.

Société impériale des Amis d'histoire naturelle, d'Anthropologie et d'Ethnographie: Tome XXVI, livraisons 2 et 3. Tome XXXII, livraisons 2 et 3, et Tome XXXIX, livraison 1. Tome XXXIII, livraison 1. Tome XXXV, 1ère partie, livraison 3. Tome XXXVIII, livraison 3, et XXXIX, livraison 2. Tome XXXVII Supplement No. 1 et Tome XL. Moscou, 1880/81; gr. 4⁰.

Studien zur Geschichte des alten Aegypten. I.

Von

Dr. Jakob Krall,

Privatdocent an der Wiener Universität.

Mit Erörterungen über chronologische Fragen beginnen diese ‚Studien zur Geschichte des alten Aegypten'.

‚Die Aegypter, so sagt Ranke in dem Aegypten gewidmeten ersten Capitel seiner Weltgeschichte, haben den Lauf der Sonne, wie er auf Erden erscheint, nach welchem das Jahr abgetheilt wurde, hierin wetteifernd mit Babylon, auf eine wissenschaftliche und praktisch anwendbare Weise bestimmt, so dass Julius Cäsar den Kalender von den Aegyptern herübernahm und im römischen Reich einführte, dem die anderen Nationen folgten, worauf er siebzehn Jahrhunderte lang in allgemeinem Gebrauch gewesen ist. Der Kalender möchte als die vornehmste Reliquie der ältesten Zeiten, welche Einfluss in der Welt erlangt hat, gelten können.'

Trotz der Wichtigkeit des Gegenstandes, oder vielleicht gerade darum, gibt es wohl wenige Fragen des weiten Gebietes der Aegyptologie, welche so verschiedene Beantwortung im Kreise der Fachgenossen gefunden haben, wie die, welche sich an eine Erörterung der Elemente der Chronologie der alten Aegypter knüpfen. Es sind dies Fragen, in denen fast jeder Aegyptologe seine Privatmeinung hat.

Ganz abgesehen von dem Probleme mehr chronographischer Natur, welches die Möglichkeit der Feststellung annähernder Ansätze für die Pharaonen des alten Reiches in Betracht zu ziehen hat, so haben gerade die Fundamentalfragen der ägyptischen Chronologie, darunter die, inwieweit den Aegyptern die Kenntniss fester Jahre zuzusprechen sei, verschiedene Beantwortung gefunden. Während Brugsch einen grossen Theil der

vorhandenen Datirungen in seinen ‚Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier égyptien‘ auf das feste Jahr bezieht, bemerkt Lepsius im Gegensatze dazu: ‚Es scheint vielmehr, dass bis jetzt noch kein Datum nachgewiesen ist, welches vom festen Sothisjahre zu verstehen ist.‘ (Decret von Canopus p. 15.) Nicht besser steht es mit den Festkalendern. Während Dümichen dafür eintritt, dass im Kalender von Medinet-Abu ein festes Jahr vorliege, war Rougé der Meinung, dass man nur an das Wandeljahr denken könne. In Doppeldatirungen aus der Ptolemäerzeit findet Dümichen das feste Jahr von Tanis neben dem Wandeljahre, Brugsch dagegen das Wandeljahr neben einem Mondjahre vor.

Allen bisherigen Anschauungen tritt Riel in seinen grossen Untersuchungen[1] schroff entgegen. Die von ihm an die Aegyptologen gerichtete Aufforderung, seine Ergebnisse von ihrem Standpunkte aus zu prüfen und in denselben Falsches vom Wahren zu scheiden und das Letztere zu verwerthen, hat bisher keinen grossen Erfolg gehabt. Und doch kann nur aus der freien Discussion der Meinungen die Wahrheit hervorgehen.

Bei der Beschäftigung mit den Fragen, welche sich an die Composition und die Schicksale des manethonischen Geschichtswerkes knüpfen, trat mir die Unsicherheit auf dem eng damit verbundenen chronologischen Gebiete störend entgegen. Seit der Zeit habe ich an der Hand der Inschriften Riels Aufstellungen geprüft und sie mit denen seiner Vorgänger verglichen.

Jeder, der die folgenden Untersuchungen liest und sie mit Riels Ausführungen vergleicht, wird leicht erkennen, wie viel ich von dem genannten Forscher gelernt, aber auch wie sehr und gerade in den Hauptpunkten ich von ihm abweiche, beziehungsweise Annahmen, die sich vom Standpunkte der Monumente aus nicht mehr halten lassen, richtigstelle oder aufgebe. Nicht geringer ist der Dank, den jeder Forscher auf diesen Gebieten dem Begründer ägyptischer Chronologie, Altmeister Lepsius, sowie Brugsch und Dümichen, die sich um die Publi-

[1] Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden mit dem Geheimniss der Schaltung und das Jahr des Julius Cäsar. Leipzig 1875. Der Doppelkalender des Papyrus Ebers, verglichen mit dem Fest- und Sternkalender von Dendera. Leipzig 1876. Der Thierkreis und das feste Jahr von Dendera. Leipzig 1878.

cation und Erklärung kalendarischer Texte in höchstem Grade verdient gemacht haben, schuldet.

Die nachfolgenden Untersuchungen, deren Mängel ich jetzt, da ich sie abschliesse, recht lebhaft fühle, wollen kein abgeschlossenes System ägyptischer Chronologie vorführen; sie machen daher auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Sie sollen nur einzelne Bausteine zu dem grossen Gebäude liefern. Werden die gewonnenen Ergebnisse nach Prüfung durch die Fachgenossen als haltbar sich erweisen, so sollen, fussend auf sicherem Grunde, weitere Untersuchungen das hier Begonnene ausbauen.

Als Fortsetzung dieser ‚Studien zur Geschichte des alten Aegypten' sind vorerst philologisch-historische Untersuchungen über den demotischen und hieroglyphischen Theil der Inschriften von Rosette und Tanis in Aussicht genommen, die uns Anlass geben werden, durch Erörterung der griechischen Wiedergaben ägyptischer Eigennamen, Beiträge zur Aussprache des Aegyptischen in seiner vorletzten Stufe und damit zu der jetzt so controversen Frage der Transscription des Demotischen selbst zu liefern.

Rā, die Sonne, war der oberste Gott des alten Aegypten; in den verschiedenen Nomen genoss er allgemeine Verehrung. Von dem herrlichen Zuge des Rā über das Himmelsgewölbe[1] und seinem täglichen Kampfe gegen die Finsterniss berichten schon die ältesten Texte.[2]

An die tägliche Bewegung der Sonne knüpften sich die Mythen von zwölf Verwandlungen während der zwölf Tagesstunden; man dachte sich die Sonne bei ihrem Aufgange als Kind, am Abende bei ihrem Untergange als Greis.[3] Diese letztere Anschauung wurde auch auf die jährliche Bewegung der Sonne übertragen. Bei Macrobius finden wir die Mittheilung,

---

[1] [hieroglyphs] ba, daher das koptische ϩⲁⲣⲁⲃⲁ, Stimme des Ba = Donner.

[2] Text des Menkaura im brit. Museum.

[3] Brugsch in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde (= Aeg. Z.) 1867, p. 21 fl., und Wiedemann l. l. 1878, p. 89 fl. Hieher gehört Todtenbuch 15, 10: ‚Deine Verwandlungen erscheinen auf der Oberfläche des Urgewässers' und Papyrus Harris (ed. Chabas VIII, 12): ‚Hervorkommend als Phönix (3. Stunde bei Brugsch), verwandelst du dich in einen Affen (7. Stunde), hierauf in einen Greis (12. Stunde.)'

die Aegypter hätten den Lauf der Sonne mit den Phasen des menschlichen Lebens — kleines Kind (Winterwende), junger Mann (Frühlingsgleiche), bärtiger Mann (Sommerwende), Greis (Herbstgleiche) verglichen.[1]

Mit dem Tage der Sommerwende erreicht die Sonne ihre grösste nördliche, mit dem Tage der Winterwende ihre grösste südliche Morgenweite. Durch die Sonnenwenden zerfällt das Jahr in zwei nahezu gleiche Hälften; während der einen rücken die Aufgangspunkte der Sonne immer weiter nach Süden, während der andern nach Norden vor. Diese Erscheinung symbolisirten die Aegypter durch die beiden Augen des Rā, die sogenannten Uza, die nach verschiedenen Richtungen blicken. Sie erscheinen uns als Repräsentanten der Sonne in den beiden Hälften des Jahres, von denen die eine von Thot bis Ende Mechir, die andere von Phamenot bis Ende Mesori reichte.[2]

Diese Ausführungen, die eigentlich in das Bereich ägyptischer Mythologie gehören, erscheinen uns nothwendig, um den Ausgangspunkt für die richtige Auffassung zweier Perioden zu gewinnen, welche denjenigen, welche sie auf rein chronologischem Wege erklären wollten, grosse Schwierigkeiten bereitet haben. Das ganze Denken des Aegypters ist durchdrungen von mythologischen Vorstellungen.

Es ist das hohe Verdienst von Grébaut,[3] darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Formeln, welche regelmässig das Protokoll historischer Stelen ausmachen, nicht auf den König selbst zu beziehen sind, sondern nur vom ‚Vater des Königs', dem Sonnengotte Rā gelten, von dem sie erst auf den König übertragen werden. Manch' schöner Schluss historischer Art, den man aus diesen Formeln zu ziehen pflegte, zerfällt in Nichts. Wenn die Inschrift von Rosette von dem König Ptolemäus Epiphanes sagt: βασιλεύοντος τοῦ νέου καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς, so dürfen wir aus diesen

[1] Saturnal. I, 18. Cf. Brugsch, Matériaux, p. 44.

[2] Cf. meine Études chronologiques im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes II, p. 66—70.

[3] In seinem ‚Hymne à Ammon-Rā des papyrus égyptiens du musée de Boulaq'.

Worten keine historische (wie es Letronne[1] gethan hat) sondern nur rein mythologische Andeutungen herauslesen. Der König wird mit Horus, dem jungen Gotte verglichen, der vom Vater Rā die Herrschaft erhalten hat.

Als sehr belehrend in dieser Beziehung erweist sich ein gut erhaltener Text aus Edfu, der von Naville in seinen ‚Textes relatifs au mythe d'Horus‘ veröffentlicht und von Brugsch in seiner ‚Sage von der geflügelten Sonnenscheibe‘[2] schön behandelt worden ist. Es heisst in demselben: ‚Im Jahre 363 der Sonne Harmachis.‘ Die -Gruppe ist nach den Darlegungen von Brugsch[3] nichts als eine Variante für Jahr, und nichts berechtigt uns (am allerwenigsten der Umstand, dass ein Schakal vier Füsse hat),[4] dieselbe mit Tetraeteris zu übersetzen. Dieser Text zeigt uns, dass Vorgänge, die sich innerhalb eines Jahres auf Erden vollzogen, auf ein grosses Jahr übertragen wurden,[5] welches so viele Wandeljahre umfasste, als das Wandeljahr selbst Tage hatte. Wie im Jahre von 365 Tagen der Kampf zwischen Horus und Sutech am Ende des Jahres hauptsächlich in den Epagomenen sich entscheidet, so entbrennt in dem 363. Jahre (der dritten Epagomene entsprechend) der nur für mythologische Zwecke verwendeten grossen Periode von 365 Jahren, der Kampf der beiden Reḥu, d. h. nach der authentischen Erklärung des siebzehnten Capitels des Todtenbuches des Horus und Sutech[6].

Der Text von der geflügelten Sonnenscheibe schildert uns nicht den Kampf zwischen dem ‚Lichtgotte und der Finster-

---

[1] Letronne, Recueil. I, p. 252 zu linea 1. Er bezieht das νέος auf die Minderjährigkeit des Epiphanes bei seiner Thronbesteigung. Cf. was schon Lepsius seiner Chronologie, p. 161, A. 4 dagegen bemerkt.

[2] Abhandlungen der Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, XIV, p. 173 fl.

[3] Aeg. Z. 1871, 37.

[4] Lauth, Aegyptische Chronologie, p. 29.

[5] Erst einer verhältnissmässig späten Zeit blieb es vorbehalten, durch Multiplication von 365 mit 4 oder 12 grössere Zahlen zu erzielen. Cf. hierüber ‚Die Composition und die Schicksale des manethonischen Geschichtswerkes‘ (Bd. XCV dieser Sitzungsberichte), p. 207 [87].

[6] XVII, 25.

niss‘, wie sich Brugsch ausdrückt,[1] sondern durchsichtig genug das allmälige Vorrücken der Nilfluth von Syene an bis zu den Nilmündungen. Wenige Tage vor der Sommerwende tritt die Nilschwelle bei Syene ein, es vergeht jedoch etwa ein halber Monat, bevor der Anfang der Fluth auch in Unterägypten sich bemerkbar gemacht hat. Demgemäss beginnt der Kampf der beiden Gegner, der belebenden, befruchtenden Nilfluth und der Dürre in Nubien. Etwas getrübt erscheint uns dieses Verhältniss, weil in dem Texte von Edfu, entsprechend den Anschauungen, die in der späteren Periode ägyptischer Geschichte geltend waren, zwei verschiedene Götterkreise miteinander verquickt uns entgegentreten: einerseits der Rāmythos, anderseits der Osiriskreis.

Der zu neuem Leben erwachte Osiris-Nil wird in seinem Kampfe gegen Sutech von Rā, der in der Form als fliegende Sonnenscheibe recht lebhaft sich am Kampfe betheiligt, unterstützt. Die grundlegenden Unterschiede zwischen dem Osiris- und Rāmythos sind in unserem Texte so verwischt, dass Handlungen, die dem Osiris zukamen, dem Rā, beziehungsweise dem Horhud beigelegt werden und umgekehrt. Ich habe darauf anderwärts aufmerksam gemacht und zur Erläuterung der Thatsache eine Stelle der ältesten Texte des Todtenbuches herangezogen.[2]

Aus Nubien führt uns die Inschrift nach Apollinopolis magna (im zweiten oberägyptischen Gau gelegen), hierauf nach Zetem (vierter oberägyptischer Nomos). Neue Schlachten ent-

[1] l. l. 195.

[2] Tacitus und der Orient, I. p. 46 fl. Die Stelle lautet nach dem Sarkophage des Mentuhotep (ed. Lepsius, l. 33) also: ‚Ich bin die Doppelseele inmitten der Zwillinge.‘ Glosse: Es ist dies Osiris, wenn er kommt nach Mendes, wo er die Seele des Ra findet. [hieroglyphs] Da umarmt einer den andern und sie werden zu einer Doppelseele.‘ Auf dieses mythologische Ereigniss scheint sich das Fest vom 4. Paophi zu beziehen, welches im Kalender von Esne heisst: [hieroglyphs]. Das Datum fügt sich in den obenentwickelten Zusammenhang recht wohl, indem der 1. Thot dem Beginne der Nilschwelle entspricht. Von dem Tage [hieroglyphs] (Variante [hieroglyphs]) heisst es, dass der göttliche Scarabäus an ihm hervorkommt (Brugsch, Matériaux, p. 87).

spinnen sich dann bei Tentyra (sechster oberägyptischer Nomos), bei Heben (sechzehnter oberägyptischer Gau) und im neunzehnten oberägyptischen Gau, der als eigentlicher Wohnplatz des Typhon-Set galt und deshalb in den Nomoslisten, wenn nur möglich, übergangen wurde.

Vom neunzehnten kommen wir in den zwanzigsten Nomos, nach Heracleopolis magna.[1] Mit dem letzten der in der Inschrift erwähnten Locale betreten wir den Boden Unterägyptens — es ist Zal-Tanis.[2] Aber auch hier endet die Verfolgung des Sutech nicht, sie setzt sich bis ins Meer (Meer von Seket) fort.

Das Vorrücken der Nilfluth, die der Herrschaft des bösen Typhon ein Ende macht, ist in diesem Texte anschaulich genug geschildert. Die Locale, in denen die entscheidenden Schlachten stattfanden, werden in den heiligen Sagen der verschiedenen Tempel variirt haben.

In diesen Zusammenhang gehört die Stelle der Inschrift von Rosette, welche bei Erwähnung der Einnahme der Stadt Lycopolis im Nomos Busirites durch Ptolemäus Epiphanes eines in diesen Gegenden früher stattgehabten Kampfes gedenkt. l. 26. καθάπε[ρ Ἑρμ]ῆς καὶ Ὧρος, ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριος υἱὸς, ἐχειρώσαντο τοὺς ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἀποστάντας πρότερον. Letronne bemerkt zu der Stelle: ‚On est tenté d'y voir une allusion à l'antique guerre si célèbre dans les annales égyptiennes contre les pasteurs qui possédèrent, pendant plus de deux cents ans, la région inférieure du Delta, ayant pour place d'armes Avaris, comme les ennemis d'Epiphane, Lycopolis. Les prêtres ont-ils donné à dessein, une couleur mythique à un événement de l'histoire?'[3] Wir wissen

---

[1] Die Lage von [Hieroglyphen] Nenrudf wurde von Naville, Aeg. Z. 1870, p. 127, bestimmt. Brugsch, Geogr. Lexikon I, p. 346 schliesst sich der Bestimmung Naville's an.

[2] Brugsch, Geogr. Lexikon, p. 992 fl.

[3] Recueil, I, p. 291. Champollion las nach Letronne's Angabe ‚wie Horos und Hermes' im Demotischen. Doch gibt dieses ‚Rā und Horos Sohn der Isis'. Dem entsprechend will Revillout, Chrestomathie démotique, p. 29: καθαπε[ρ ὁ ἥλι]ος ergänzen. Revillouts Behandlung des demotischen Theiles von Rosette und Tanis hat über das Verhältniss des griechischen und demotischen Textes von Rosette neues Licht verbreitet. Das Ergebniss seiner Studien über diesen Gegenstand fasst er also zusammen: il est bien certain qu'à la différence du texte de Canope, le décret de Rosette a été primitivement écrit en égyptien (Chrestomathie démotique, p. XCVII).

nach den bisherigen Ausführungen, worauf sich die Stelle bezieht; sie geht auf den Kampf zwischen Horus und Sutech. Wir lernen zugleich ein anderes Locale kennen, an dem sich der Kampf abgespielt hat, und sehen wieder an einem Beispiele, wie das mythologische Element das historische überwuchert. Auch hier wird doppelte Vorsicht am Platze sein.

Die grosse Periode von 365 Jahren, die wir aus dem Edfuer Texte kennen gelernt haben, wurde ins Einzelne weiter getheilt. Die Eintheilung des bürgerlichen Jahres in 12 Monate oder 3 Tetramenien zu 120 Tagen, wozu noch die Epagomenen kamen, wurde auf das grosse Jahr übertragen. Den Monaten des bürgerlichen Jahres zu 30 Tagen mussten grosse Monate zu 30 Jahren, den Tetramenien grosse Tetramenien zu 120 Jahren entsprechen. Beide Perioden finden wir in den Inschriften erwähnt, und sie sind es, die seit der Auffindung der Inschrift von Rosette Aegyptologen, Chronologen und Astronomen beschäftigt haben — ich meine die Triakontaëteriden der Inschrift von Rosette[1] und die [hieroglyphs] Hanperiode des Turiner Papyrus, die nach Hinks Ausführungen[2] 120 Jahre umfasste.

[1] Für die älteren Ansichten in der Frage cf. Lepsius, Chronologie, p. 162. Ausführlich handelt über die Frage Revillout, Chrestomathie démotique, p. 202 fl., ohne jedoch bestimmte Resultate zu geben. Die von ihm über den Gegenstand angekündigte Schrift (nous prouvons tous ces points dans un autre travail en cours de publication l. l.) ist bis jetzt noch nicht erschienen. Immerhin kommt seine Uebersetzung von Triakontaëteriden durch ‚mois divins' der Wahrheit recht nahe.

[2] In Wilkinson, The hier. pap. of Turin p. 55. Unter den Schreibungen des Namens der Königin Skemiophris finden sich einige von Birch in der Aeg. Z. 1872 96 bekannt gemachte, die nach dem Krokodile zweimal das Zeichen [hieroglyph] geben, also: [hieroglyphs] Ob wir hier eine Anspielung auf die Hanperiode vor uns haben? Immerhin sei daran erinnert, dass das Krokodil mit der Zahl 60, dem Sossos oft in Verbindung gebracht wird, cf. Plutarch, De Iside ac Osir., und Jamblichus, De myst. V, 8. Eine Verwendung der 120 Jahre findet sich, wo man sie kaum suchen möchte, in der Isagoge des Geminus (c. 6), wo gesagt wird, dass die Meinung der meisten Hellenen, die Isien der Aegypter fielen den Aegyptern und dem Eudoxus zufolge auf die Winterwende, allgemein gefasst, unrichtig sei, aber πρὸ γὰρ ρκ ἐτῶν συνέπεσε κατ'αὐτὰς τὰς χειμερινὰς τροπὰς ἄγεσθαι τὰ Ἴσια. Ueber diese Stelle cf. unten p. 893, A. 1.

Nach dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntniss altägyptischer Texte müssen wir sagen, dass die Aegypter in der Bildung von Perioden mit eigenem Namen über die Hanperiode nicht hinausgekommen sind. Denn die Periode von 365 Jahren, welche wir im Edfuer Texte kennen gelernt haben, tritt uns erst in der Zeit der Ptolemäer entgegen, und auch hier ohne namentliche Bezeichnung, es heisst nur: Im Jahre 363 des Rā Harmachis. Ausdrücklich als Ausgangspunkt erscheint uns die Hanperiode in einem von Lepsius [1] mitgetheilten Texte aus der Ptolemäerzeit. Er findet sich am nördlichen Thore von Bab el Abd von Karnak; Thot steht vor Euergetes I. und seiner Frau Berenike II., er hat einen langen Palmzweig in der Hand, der auf dem Zeichen ruht (eine häufig sich wiederholende Darstellung), [2] und bezeichnet mit dem Griffel in der anderen Hand eine Zacke des Zweiges.

Er verspricht den wohlthätigen Göttern:

(Eine) Unendlichkeit von Hanperioden,
(Eine) Ewigkeit von Triakontaëteriden,
Billionen von Jahren,
Millionen von Monaten,
Hunderttausende von Tagen,
Zehntausende von Stunden,
Tausende von Minuten,
Hunderte von Secunden,
Zehner von Momenten.

Wir haben in dieser Inschrift eine an ihren Enden geschlossene Reihe vor uns, ein Aufsteigen von den kleinsten Zeittheilchen, die sich wohl schon der wirklichen Beobachtung der Aegypter entzogen, bis zur Hanperiode von 120 Jahren. Um so auffallender ist es, wenn in dieser geschlossenen Reihe zwei Perioden

---

[1] Chronologie, p. 127.

[2] Wilkinson, Manners and Customs, III[2] passim.

fehlen, die Phönix- und die Siriusperiode, die in der ägyptischen Chronologie eine so grosse Rolle spielen, wiewohl freilich von ihnen gilt, was Ideler von der Hundssternperiode allein sagte:[1] ‚dass die Alten wenig, die Neuern desto mehr von ihr reden‘.

Wir betrachten zuerst die Phönixperiode, die sich an den heiligen Vogel des Rā, den Phönix knüpft, in welchem man den Bennuvogel der ägyptischen Texte mit Recht wiedererkannt hat.[2]

Phönix und Bennu hängen sprachlich mit einander nicht zusammen, der Ursprung der Bezeichnung Phönixperiode muss anderswo gesucht werden. Ἐνιαυτὸν γράφοντες φοίνικα ζωγραφοῦσι, sagt schon Horapollon,[3] und mit Recht, denn der Palmbaum (φοίνιξ) und der Palmzweig waren bei den Aegyptern Symbole des Jahres und der Jahresperioden.[4] Wie schon bemerkt, wiederholt sich recht häufig die Darstellung, in der ägyptische Gottheiten mit einem Griffel eine Zacke eines langen Palmzweiges bezeichnen,[5] als Zeichen, dass sie Pharao recht viele Triakontaëteriden oder andere Zeitperioden gewähren. Auch die Hanperiode ist hieher zu ziehen, denn wie schon Lepsius[6] richtig bemerkte, bezeichnet das koptische ϩⲏⲁⲩ Palmzweige.[7] Wir glauben daher uns von der Wahrheit nicht zu entfernen, wenn wir behaupten, dass die Phönixperiode vom Palmzweige,[8] vom φοίνιξ ihren Namen bekam, und dass der Vogel, der mit ihr in Zusammenhang gebracht wurde, ebendarum den Namen φοίνιξ erhielt, wozu freilich die Klangähnlichkeit mit Bennu fördernd mitgewirkt haben mag.

Wiedemann, der den ägyptischen Grundlagen der Phönixsage mit grösster Sorgfalt nachgegangen ist,[9] gesteht zu, dass

---

1 Chronologie, I, 124.

2 Cf. Wiedemann, Aeg. Z. 1878, 79 fl. Die Stellen, auf die es ankommt, sind vollständig zu finden in Lepsius, Chronologie, p. 174 fl.

3 I, 3.

4 Lepsius, Chronologie, p. 183.

5 Cf. oben p. 843.

6 Chronologie, p. 184.

7 ⲛⲓ ϩⲏⲁⲩ rami palmae, Peyron, p. 355.

8 Cf. Plinius, Hist. Nat. XIII, 9 mirumque de ea (palmae specie syagro) accepimus, cum Phœnice ave, quae putatur ex huius palmae argumento nomen accepisse, iterum mori ac renasci ex seipsa.

9 In dem oben p. 837 A. 3 angeführten Aufsatze.

von der ‚sogenannten Phönixperiode' sich bis jetzt auf den ägyptischen Denkmälern keinerlei Erwähnung gefunden hat. In der That trägt das maxime vulgatum quingentorum (sc. annorum) spatium, um mich des Ausdruckes von Tacitus zu bedienen,[1] ein so unägyptisches Gepräge, dass mir das Fehlen einer Erwähnung desselben auf ägyptischen Denkmälern gar nicht auffallend erscheint. In der Sage vom Bennu liegt nichts, was uns eine lange Periode erwarten liesse; eine der täglichen Verwandlungen der Sonne und in Folge dessen der osirisgewordenen frommen Aegypter ist die in einen Bennu. Erst als die Vorliebe für Bildung grosser Perioden aufkam, übertrug man Vorgänge, die sich beim täglichen und jährlichen Laufe der Sonne vollzogen, auf lange Zeiträume. Zudem traten andere Elemente hinzu.

Die Angabe, dass die Dauer der Phönixperiode 500 Jahre betrage, geht bekanntlich auf Herodot[2] zurück. Wenn Tacitus von diesem Ansatze sagt, er sei maxime vulgatum, so will das gerade nicht viel sagen. Unter den Autoren, die Tacitus für diese Frage einsah, gab wohl die Mehrzahl die Zahl 500; es waren aber keine primären Quellen, sondern sie gingen, wie überhaupt der grössere Theil der von Tacitus gegebenen Nachrichten, auf Herodot zurück. Wie bedeutend der Einfluss Herodots auf die spätere Historiographie bei Darstellung ägyptischer Dinge war, ersehen wir daraus, dass Diodor, trotzdem ihm eine gute Quelle zur Verfügung stand,[3] von der Autorität Herodots sich nicht freimachen konnte und dessen Ansatz für die Zeit des Pyramidenbaues acceptirte.[4]

Die Fixirung der Phönixperiode auf 500 Jahre geht von dem Begriffe des Jahrtausends aus: der alte Phönix lebt 500 Jahre, ebensoviele der neue, also beide zusammen 1000 Jahre. Dass dieser Ansatz in der That so aufzufassen ist, dass wir in demselben keinen astronomischen Untergrund zu suchen haben, lehrt der Umstand, dass eine Reihe von Autoren,

---

[1] Ab exc. VI, 28. Cf. Die Composition und die Schicksale des Manethon. Geschichtswerkes, p. 222 (102).

[2] II, 73.

[3] Cf. Manetho und Diodor (Bd. XCVI dieser Sitzungsberichte), p. 256 (22) und 272 (38).

[4] I, 63.

Martialis, Claudianus, Lactantius, Nonnus, dem Phönix geradezu eine Lebensdauer von 1000 Jahren zuschreibt.[1] Zudem sei daran erinnert, dass man eine nur halbwegs befriedigende astronomische Erklärung der Phönixperiode bis jetzt zu geben nicht in der Lage war.

Weder der Begriff des Jahrtausends noch der des Jahrhunderts, des Säculum, war, so viel man sieht, den Aegyptern (ebensowenig als den Semiten) für chronologische Zwecke von Haus aus geläufig. Es scheint, dass ein Indogermane, Herodot, dieser Anschauung zuerst Ausdruck gegeben hat.[2] Bei Hamiten und Semiten finden wir vielmehr die Zahl 120 (die Hanperiode der Einen, der doppelte Sossos der Andern), bei den Aegyptern ausserdem die Zahl 110. Wie bei den Römern das juristische Säculum (von 100 Jahren) auf einer durch Beobachtung der durchschnittlich längsten Lebensdauer gefundenen und rechtlich ein- für allemal festgestellten Jahrzahl beruht,[3] so finden wir in Aegypten einen entsprechenden Zeitabschnitt von 110 Jahren. Unter den vielen Dingen, die der fromme Aegypter von Osiris erbittet, gehört auch die Gewährung einer Lebensdauer von 110 Jahren. Die Belege hiefür sind ungemein zahlreich; ich will hier nur auf einen aufmerksam machen, der noch nicht beachtet worden ist.

Der Papyrus Ebers ist in Seiten eingetheilt, 110 an der Zahl.[4] Bedenkt man, dass der Glaube, einzelnen Zahlen wohne eine eigenthümliche, bald gute bald schlechte Kraft inne, durch den Umstand, dass der Schreiber des Papyrus bei der Seitennumerirung die Zahlen 28 und 29 ausgelassen und von der 27. gleich auf die 30. übergesprungen ist,[5] gleichsam aus dem Papyrus selbst hervortritt, so liegt es nahe, in den 110 Seiten eine Beziehung zu der längsten Lebensdauer des Menschen zu erkennen. Diese Annahme wird zur Gewissheit erhoben durch

[1] Die Stellen bei Lepsius, Chronologie, p. 174.

[2] II, 142, 7 (Stein). Es ist hier nicht der Ort, dieser nicht unwichtigen Frage nachzugehen.

[3] Mommsen, Chronologie [2], p. 174. Ob ein Zusammenhang zwischen dem in augusteischer Zeit auftauchenden hundertzehnjährigen Säculum (Mommsen, l. l. p. 135, 158, 183) und der Lebensdauer von 110 Jahren nach ägyptischer Lehre besteht, müssen weitere Untersuchungen lehren.

[4] Einleitung von Georg Ebers, p. 2.

[5] p. 17.

eine Stelle der ersten Seite,[1] welche folgendermassen lautet: ‚So viele Seiten da sind (wie bemerkt sind es ihrer 110) von diesem meinem Kopfe, von diesem meinem Halse, von diesen meinen Armen, von diesem meinem Fleische, von diesen meinen Gliedern . . . . . so oft erbarmt sich Rā, welcher spricht: ich behüte ihn vor seinen Feinden.' Die Sache ist klar: 110mal bewahrt Rā den Besitzer der Rolle vor den Feinden, d. h. den Krankheiten, die persönlich gedacht werden, dann hat der Aegypter sein Ziel erreicht, seine Zeit ist gekommen.

Neben dem ‚maxime vulgatum spatium' verzeichnet Tacitus auch die Ansicht derjenigen, ‚qui adseverent mille quadringentos sexaginta unum[2] interici', die er allein unter den verschiedenen überlieferten Ansätzen (varia traduntur) einer Erwähnung für werth hält. Und mit Recht, denn wir haben hier, was bei dem ‚maxime vulgatum spatium' nicht der Fall war, ägyptischen Boden unter den Füssen. Es liegt uns hier vor, wie bei der grossen Periode der Inschrift von Edfu, die Uebertragung der Vorgänge, die sich im Laufe eines Jahres vollziehen, auf eine grosse Periode von 1461 Wandeljahren oder 365 Tetraëteriden fester, julianischer Jahre.

So fliesst der eine Ansatz der Phönixperiode bei Tacitus mit der grossen Periode von 1461 Wandeljahren zusammen,[3] die man je nach den verschiedenen Zeiten und Schriftstellern

---

[1] I, 4—8.

[2] Das sexaginta unum zeigt uns, wie genau Tacitus seiner Vorlage — die direct oder indirect wohl Manetho gewesen sein wird — folgt. (Er wird die Angabe dort gefunden haben, wo er auch die Darstellung der Einführung des Sarapis, Hist. IV, 83—84, fand. Cf. Tacitus und der Orient I, p. 9.) Römische Leser mussten die Angabe des Tacitus missverstehen, sie mussten die 1461 Jahre als julianische auffassen, während es ägyptische Wandeljahre waren. Tacitus, dem die mythologischen und chronologischen Kenntnisse fehlten, um die wahre Bedeutung der Dauer der Phönixperiode zu erfassen, wird wohl selbst das Missverständniss begangen haben, — er musste sonst 1460 Jahre schreiben, oder eine erläuternde Bemerkung hinzufügen. Anders standen die Dinge bei seiner Vorlage, wenn sie von einem Aegypter herrührte, und nur bei einem Aegypter, der sich durchgehends bei Datirungen des Wandeljahres bediente, war der Ansatz 1461 Jahre ohne jeden Zusatz möglich.

[3] Die Stellen bei Lepsius, Chronologie, p. 167 fl.

als annus ἡλιακός oder ὁ θεοῦ ἐνιαυτός,[1] später als Σωθιακὴ περίοδος[2] bezeichnet findet.

Bevor wir jedoch an dieselbe herantreten können, müssen wir eine Reihe von Fragen erörtern, die mit ihr in innigem Zusammenhange stehen. Wir begnügen uns vorläufig mit dem Ergebniss, dass, während die ägyptischen Denkmäler keinerlei Erwähnung, weder der Phönix- noch der Siriusperiode thun, ein Denkmal der Ptolemäerzeit an der Stelle, wo wir die genannten Perioden erwarten müssten, sie nicht anführt.

Die Sothisperiode ist, wie Mommsen[3] treffend sagt, eigentlich nichts als die Formel für das Verhältniss des schaltlosen Kalenders zu dem mit der sechsten Epagomene versehenen. Sie konnte naturgemäss erst in der Zeit aufgestellt werden, in der den Aegyptern die Bestimmung des Jahres auf 365 $^{1}/_{4}$ Tage gelungen war. Diese in der Geschichte der Chronologie epochemachende Entdeckung ist den Aegyptern in einer verhältnissmässig viel späteren Zeit gelungen, als man heutzutage anzunehmen geneigt ist.

Dass die Formel zwischen dem festen und dem Wandeljahre so spät auftritt, hat seinen Grund darin, dass die Aegypter in der ältesten Zeit ein Jahr von 360 Tagen hatten und erst später dasselbe durch Hinzufügung der 5 Epagomenen auf 365 Tage ansetzten.

Die Annahme eines 360tägigen Jahres hat die schwerwiegende Autorität Ideler's[4] gegen sich. ‚Ich nehme keinen Anstand . . . . zu erklären, dass mir die Existenz einer solchen Zeitrechnung, die ohne Rücksicht auf den Lauf des Mondes und der Sonne lediglich einfachen Zahlen zu Gefallen gebraucht sein soll, höchst zweifelhaft erscheint.‘

Die ägyptischen Monumente haben in diesem Punkte Ideler Unrecht gegeben. Ausdrücklich bezeugt die trilingue Inschrift von Tanis,[5] dass es erst ‚später üblich geworden ist, die 5 Epagomenen hinzuzufügen‘, dass sonach das Jahr

---

[1] Censorinus.

[2] Clemens Alexandrinus.

[3] Röm. Chronologie², p. 258. Ebenso Ideler, Chronologie, I, p. 132.

[4] Chronologie, I, p. 70.

[5] l. 22, 43 τῶν ὕστερον προσνομισθεισῶν ἐπάγεσθαι πέντε ἡμερῶν.

ursprünglich 360 Tage gezählt habe, die auf 12 Monate zu je 30 Tagen vertheilt waren.

Zu dem Zeugnisse der Inschrift von Tanis kommen andere bestätigende Momente hinzu. In den Cultgebräuchen, wo sich Ueberreste der Vorzeit am zähesten behaupten, finden sich mannigfache Spuren des altägyptischen Jahres von 360 Tagen.

Diodor, der in ägyptischen Dingen sich wohl unterrichtet zeigt, berichtet,[1] dass einige Aegypter der Ansicht waren, nicht in Memphis seien Isis und Osiris begraben, sondern in Philae. Als Denkzeichen hiefür wurde das Grab des Osiris angeführt, welches von allen ägyptischen Priestern verehrt werde. Um das Grab herum liegen 360 Opferschalen. Diese müssen die dazu bestellten Priester täglich mit Milch füllen und unter Klagen die Namen der Gottheiten anrufen.

Ferner berichtet[2] derselbe Autor, in der Stadt Acanthus, jenseits des Nils gegen Libyen, 120 Stadien von Memphis entfernt, sei ein durchlöchertes Fass, in welches 360 Priester jeden Tag Wasser aus dem Nil tragen.

Selbst zu einer Zeit, da die 5 Epagomenen schon eingeführt waren — sie werden in der Inschrift genannt — konnte die Inschrift von Siut[3] sagen: ‚Da ein Tempeltag der 360. Theil eines Jahres ist, so theilt alle Dinge, die in diesen Tempel kommen' u. s. w.

So sagt auch der Kalender von Medinet-Abu[4] bei Anführung der täglich zu entrichtenden Opfergegenstände: Gänse zwei (exempli gratia) [hieroglyphs] täglich, [hieroglyphs] macht im Jahr (mit den 5 Epagomenen) 730. Die Epagomenen werden als späterer Zusatz durch besondere Anführung gekennzeichnet. Sie bilden im Kalender der Kopten den 13. Monat, den ⲡⲁⲃⲟⲧⲛ̄ ⲕⲟⲩϫⲓ, den kleinen Monat.[5] Fragen wir nach der

---

[1] I, 22.

[2] I, 97.

[3] Cf. die vorzügliche Behandlung derselben durch Maspero in den Transactions of the society of biblical archeology, VII, p. 1 fl. Der von mir (Manethon. Geschichtswerk, p. 127 [7] A. 3) geäusserte Wunsch einer Behandlung der Inschrift ist sonach rascher als ich damals ahnen konnte in Erfüllung gegangen.

[4] Ed. Dümichen.

[5] Peyron s. v. ⲁⲃⲟⲧ nach La Croze.

Zeit der Einführung der Epagomenen, so können wir nur annähernde Zeitgrenzen feststellen. Wenn die Festlisten der Mastabas, die doch so ausführlich sind, die Epagomenen nicht bieten, Inschriften aus der Zeit der Amenemhās dagegen ihrer Erwähnung thun, so kann der Grund nur darin liegen, dass die Epagomenen erst in der zwischen diesen beiden Grenzen liegenden Zeit eingeführt worden sind, wahrscheinlich jedoch näher der oberen als der unteren Grenze. Wir werden später Gelegenheit haben, weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung der Zeit der Einführung zu gewinnen. Der Vollständigkeit halber sei daran erinnert, dass nach Censorinus[1] die 5 Epagomenen von einem Könige Arminon eingeführt wurden: Novissime Arminon ad tredecim menses (ganz genau, wie eben dargethan) et dies quinque perduxisse (ferunt annum). Lauth[2] vermuthet, dass unter Arminon der König Amenemhā I. zu verstehen sei, unter dem zuerst die Epagomenen sich finden. Da aber zwischen Nitokris und Amenemhā I. eine etwa halbtausendjährige denkmallose Zeit liegt, und der Name Arminon uns nicht im Geringsten auf Amenemhā führt, wird man diese Ansicht kaum theilen können.

Wir werden nach dem Gesagten die Erwähnung zweier Jahre in den Inschriften des Chnumhotep zu Benihassan zu würdigen im Stande sein. Wir finden in denselben das Fest des grossen Jahres[3] neben dem kleinen Jahre erwähnt. In dem ersten liegt uns das Jahr von 365, in dem letzteren das zur Zeit, als die Inschriften verfasst wurden, noch

[1] 19, 58.

[2] Manetho, p. 222.

[3] In dem Titel der Εὐδόξου τέχνη, auf die wir später zurückkommen, finden wir für das Jahr von 365 Tagen die Bezeichnung μέγας χρόνος, aber hier wohl im Gegensatze zu dem Mondjahre der Makedoner und Griechen. Diese Erklärung verdanken wir dem Scharfsinne Brunet de Presle, der die Verse (Notices et Extraits, XVIII, 2, p. 45)

Ὁ μὲν στίχος μεῖς ἐστὶ, γράμμα δ' ἡμέρα
Ὑμῖν ἀριθμὸν δ'ἶσον ἔχει τὰ γράμματα
Ταῖς ἡμέραισιν ἃς ἄγει μέγας χρόνος

durch die glückliche Beobachtung erklärte, dass von den zwölf Zeilen des Titels die ersten elf 30, die letzte 35 Buchstaben (30 Tage + 5 Epagomenen) enthält.

in Erinnerung stehende Jahr von 360 Tagen vor.[1] Man beachte die abweichenden Schreibungen für die beiden Jahre; für das eine ist das [hieroglyph], für das andere das [hieroglyph]-Zeichen üblich. Schon äusserlich treten sie uns als zwei verschiedene Grössen entgegen. Vorzüglich stimmt es mit der eben gegebenen Erklärung des [hieroglyph] (kleines Jahr), dass wir die Epagomenen in derselben Inschrift genannt finden: ||||| [hieroglyphs], die fünf zu dem kleinen Jahr. Epagomenen und kleines Jahr geben erst das grosse Jahr, das [hieroglyph], das Jahr von 365 Tagen.

Diese Erklärung ergibt sich ungezwungen aus den bisherigen Darlegungen. Lepsius hat zur Zeit, als die Inschrift von Tanis nicht vorlag, das kleine Jahr auf das Mondjahr bezogen,[2] freilich zugebend, dass dies nur das letzte Auskunftsmittel sei. Wir wissen jedoch, dass der Sonnencult bei den Aegyptern allein in Betracht kommt, dass der Mondcultus, für die älteste Zeit wenigstens, gar keine Bedeutung hat. Die siebentägige Woche war den Aegyptern gänzlich unbekannt. Alles, was man für dieselben vorbringen könnte, gehört der spätesten Zeit an. Die Todtenbuchstelle, die Lepsius heranzieht, beweist nichts, da sich in seine Uebersetzung ein Irrthum eingeschlichen hat.[3]

Man wird diesen Ausführungen die Worte Idelers[4] entgegenhalten: ‚Schuf auch irgendwo die Unwissenheit (ein Jahr von 360 Tagen), so musste es die Erfahrung schon nach einigen Jahren wieder verwerfen.' Man wird ferner daran erinnern, dass die Bezeichnungen der drei Tetramenien auf ein Zusammenstimmen mit den Jahreszeiten Aegyptens begründet sind. — Dem gegenüber muss Folgendes erwogen werden. Als die Aegypter auf einer niederen Stufe ihrer Entwicklung, die gänzlich aus dem Kreise unserer Erkenntniss gerückt ist, das

[1] In den späteren Texten findet sich weder eine Erwähnung der Feste des grossen und kleinen Jahres, noch irgend ein Unterschied in der Anwendung der beiden Zeichen.

[2] Lepsius, Chronologie, p. 156.

[3] Es heisst nicht (v. l. l.) in diesem Jahre (des) Mondes, sondern: in diesem Jahre, in diesem Monate.

[4] Chronologie I, p. 187.

Jahr auf 360 Tage normirten, glaubten sie in der That das richtige Naturjahr gefunden zu haben. Auch die Monate der Araber, welche das ursprüngliche Mondjahr der Semiten beibehalten haben, zeigen eine offenbare Beziehung auf die Jahreszeiten. Diese Bezeichnung, die bei der Wandelbarkeit der arabischen Monate befremdend ist, soll nach Dschewhari nur zufällig für das Jahr ihrer Einführung gegolten haben.[1]

Es ist zudem wahrscheinlich, dass das 360tägige Jahr sich schon aus der Zeit vor der Einwanderung ins Nilthal herschreibt, wo den Aegyptern der sichere Leitstern, die regelmässige Wiederkehr der Nilfluth abging. Dieses Ereigniss wird die Priester auf alle Fälle bald zur Ueberzeugung gebracht haben, dass das 360tägige Jahr keineswegs den Thatsachen entspreche Es ist jedoch Jedem, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, bekannt, wie lange es dauert, bis derartige Feststellungen in die praktische Wirklichkeit treten, zumal bei einem am Hergebrachten so streng festhaltenden Volke, wie es die Aegypter nun einmal waren.

Im Jahre 432 v. Chr. (Ol. 87, 1), um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, veröffentlichte Meton in Athen den nach ihm benannten 19jährigen, aus 12 Gemein- und 7 Schaltjahren mit zusammen 6940 Tagen bestehenden Cyklus. Erst Ol. 117, 1 (312 v. Chr.) führten die Athener (nach den Forschungen Useners)[2] den metonischen Cyklus ein. Und doch hatte zu der Zeit schon Kallippos[3] die Unzulänglichkeit der metonischen Enneakaidekaëteride dargethan und seine aus vier 19jährigen Perioden gebildete 76jährige Periode aufgestellt. Während der glänzendsten Zeiten ihrer Geschichte hatten die Athener sich mit der ganz unzulänglichen Octaëteris gequält.

Wie andere Völker in ähnlichen Lagen, so werden sich die Aegypter, um den Anfang ihres Jahres beim Beginne der

---

[1] Ideler, Chronologie II, p. 475.

[2] Rheinisches Museum, XXXIV, p. 388 fl. Cf. unten p. 895 und A. 5.

[3] Ideler, Chronologie I, p. 344 fl. Die Einführung der Kallippischen 76jährigen Periode gehört einer viel späteren Zeit an, obwohl sich dieselbe mit unseren jetzigen Mitteln nicht bestimmen lässt. J. Dürr macht in seiner Schrift ‚Die Reisen des Kaisers Hadrian', p. 90, es sehr wahrscheinlich, dass im zweiten Jahrhunderte nach Christo die Kallippische Periode in Athen in Uebung war.

Nilschwelle und Sonnenwende festzuhalten, mit Schaltung von Tagen und Monaten beholfen haben. Dass dies der Fall war, zeigt uns der bei Nigidius Figulus erhaltene Schwur, den die ägyptischen Könige im Tempel des Ptah zu Memphis zu leisten hatten. Leider lässt sich der Text der uns erhaltenen lateinischen Uebersetzung nicht genau herstellen.[1] Es lässt sich nur so viel mit Bestimmtheit erkennen, dass die Könige bei dem Regierungsantritte vor dem Priester der Isis sich eidlich verpflichteten, weder Tage noch Monate einzuschalten und an dem von den Antiqui eingerichteten Jahre von 365 Tagen festzuhalten. Unter den Antiqui sind die ἀρχαῖοι der griechischen Inschriften gemeint, die in den Hieroglyphen als , , uns entgegentreten.

Im Kalender von Esne finden wir neunter Tag (des Thoth), Panegyrie des Amon, Panegyrie des Rā, Fest des Neujahrs der Alten. Mit grösster Wahrscheinlichkeit hat Lauth das Neujahr der Alten auf das Wandeljahr bezogen.[2]

An diesem Jahre mit 365 Tagen festzuhalten wurde oberstes Gesetz für den König, und in der That haben die Pharaonen hinfort durch den ganzen Verlauf ägyptischer Geschichte an dem Wandeljahre festgehalten, trotzdem sie von der Unzulänglichkeit desselben schon längst überzeugt waren. Erst ein makedonischer König hat, wie wir noch sehen werden, den freilich fruchtlosen Versuch gemacht, das Wandeljahr zu verdrängen und ein festes Jahr an dessen Stelle zu setzen. Wir werden nach den bisherigen Darlegungen behaupten dürfen, dass die Formel zwischen dem festen und dem Wandeljahre, die Sothisperiode, auf keinen Fall in den ersten Zeitläuften ägyptischer Geschichte aufgestellt worden sein konnte, da in dieser frühen Zeit das Jahr nur 360 Tage zählte. Erst als die Epagomenen eingeführt waren und sich nach geraumer Zeit[3] die

[1] Mommsen, Chronologie, p. 258, A. 7.

[2] Aeg. Z. 1866, p. 97.

[3] Unger, Chronologie des Manetho, p. 43: ‚Dass dieses Wandeljahr von 365 runden Tagen bei seiner Einführung als eine vollkommene Jahresform angesehen wurde, ist möglich, aber länger als ein paar hundert Jahre konnte dieser Irrthum nicht andauern.‘

Unzulänglichkeit auch dieser Verbesserung herausgestellt, man durch sorgfältige Beobachtung die Länge des tropischen Jahres auf $365^1/_4$ Tage bestimmt hatte, konnte man zur Aufstellung der Formel schreiten. Wir werden später zu beobachten haben,[1] dass die hiezu nöthigen Grundlagen in der Zeit Amenemhā I., vorhanden waren, unter dem auch zuerst die Epagomenen erwähnt werden, was freilich für die Zeit der Anfügung derselben, wie schon bemerkt,[2] nicht beweisend ist.

Doch es ist an der Zeit, die Eintheilung des ägyptischen Jahres und die Anordnung der Feste kennen zu lernen.

Gleich in den ältesten Monumenten finden wir kalendarische Angaben; auf den Stelen der Mastabas, in denen der Todte um ein gutes Begräbniss von Seite des Anubis bittet, finden wir Verzeichnisse der Festtage, an denen Todtenopfer dargebracht werden sollen. Die gewöhnlichen Bezeichnungen der Jahreszeiten und ihrer Monate finden sich bereits auf Bausteinen der grössten Pyramide von Daschur.

Es war die Natur, der Nil, von dessen Regelung ja die Wohlfahrt des Landes abhing, der den Aegyptern die Einrichtung ihres Jahres um ein Bedeutendes erleichterte. Wie heutzutage, so begann auch vor Jahrtausenden die Nilschwelle regelmässig um die Zeit der Sommersonnenwende, deren Bedeutung für den Cult der alten Aegypter die vorhergehenden Ausführungen uns gezeigt haben.

Sonnenwende und Nilschwelle bildeten die Angelpunkte des altägyptischen Jahres. Nach der Natur ihrer neuen Heimat, des Nilthales, haben die alten Aegypter auch ihr Jahr eingerichtet. Wie sich Aegypten ihnen nach den Worten Amrus erst als Staubgefild, dann als süsses Meer, endlich als Blumenbeet darstellte, so haben sie auch ihr Jahr in drei Tetramenien eingetheilt, deren erste, mit dem Thoth beginnend, von der Wasserjahreszeit gebildet war.

So gleich ist sich das Phänomen der Nilschwelle geblieben, so streng haben die Kopten trotz der Annahme des Christenthums an dem Hergebrachten festgehalten, dass sich, wie Brugsch[3]

[1] Cf. p. 909.
[2] Cf. p. 850.
[3] Matériaux, p. 4 fl.

mit glücklichem Tacte erkannte und Rougé[1] weiter ausführte, in dem jetzigen Kalender der Kopten[2] die alte erste Tetramenie in den 120 Tagen von der Nacht des Tropfens (kopt. Kalender 11/12. Payni) bis zum Schlusse der Nilschwelle deutlich erkennen lässt. Nur auf diesem Wege sind sichere Ergebnisse zu erwarten. ‚C'est avec toute raison que Mr. Brugsch a commencé par étudier les fêtes du Nil dans le calendrier alexandrin et même dans le calendrier usuel des Coptes de nos jours. Il avait l'espoir bien fondé d'y trouver des souvenirs antiques que la persistance parfaite des phénomènes du Nil, par rapport aux phases solaires, aiderait à reporter par la pensée dans les anciens calendriers sacrés.'[3]

Bei dem Umstande, dass den alten Aegyptern Mythologie und Chronologie auf das Innigste mit einander in Zusammenhang standen, hat auch Riel erkannt, dass ohne genaue Untersuchung der Festlisten an eine abschliessende Lösung der Frage nach der Einrichtung des altägyptischen Jahres nicht zu denken sei. Er bezeichnet es wiederholt als überaus wünschenswerth, dass sowohl die Festlisten des alten Reiches wie die Festkalender aller späteren Jahrhunderte, bis herab auf die römische Zeit, mit Einschluss alles dessen, was im Todtenbuche hiemit in Verbindung steht, gesammelt, chronologisch geordnet und vollständig übersetzt und wenn in gleicher Weise auch die astronomischen Denkmäler und Sternkalender aller Zeiten zugänglich gemacht würden.[4]

Wenn aber irgendwo in der Wissenschaft, so gilt hier der Spruch: Divide et impera. Das vorliegende Material ist so riesig und

[1] Aeg. Z. 1866, p. 3 fl.

[2]
1. Nacht des Tropfens	11.	Payni . . .	4	Tage vor Sonnenwende.
2.	15.	„ . . .		Sommer-Sonnenwende.
3. Beginn der Nilfluth	18.	„ . . .	3	Tage nach Sonnenwende.
4. Versammlung am Nilometer .	25.	„ . .	10	„ „ „
5. Verkündigung der Fluth . .	26.	„ . .	11	„ „ „
6. Vermählung des Nils	18.	Mesori .	63	„ „ „
7. Der Nil hört auf zu steigen . .	16.	Thoth . .	96	„ „ „
8. Oeffnung der Dämme	17.	„ . .	97	„ „ „
9. Ende der grossen Fluth . .	7.	Paophi .	117	„ „ „

(Nach Rougé, Aeg. Z. 1866, 3 fl.)

[3] Rougé, Aeg. Z. 1866, p. 3.

[4] Thierkreis von Dendera, p. 29.

so zerstreut, die chronographische Unsicherheit auf ägyptischem Gebiete so gross, dass wir vor dem Zeitalter des Taraqa und Psametik I. kein Ereigniss oder Denkmal auch nur auf das Jahrzehnt näher zu fixiren im Stande sind; der Zeitraum ägyptischer Culturentwickelung ist so ungeheuer, dass es nicht auffallen darf, wenn grosse Veränderungen in der Auffassung der Symbole,[1] der Bedeutung der einzelnen Feste, ja der Bezeichnung der Jahreszeiten sich nachweisen lassen. Die Schlüsse, die man auf den Festkalender von Medinet-Abu baut, haben auf alle Fälle etwas Problematisches, da man kaum das Jahrhundert mit apodiktischer Gewissheit angeben kann, in welchem der Kalender in die Wände gemeisselt worden ist. Was fördert es uns, feste Angaben aus der Mastaba-Zeit zusammenzustellen mit den Festkalendern der Ptolemäerzeit und die einen durch die anderen zu erklären, wenn man bedenkt, dass dazwischen etwa drei Jahrtausende liegen?

Unter diesen Umständen müssen wir es als einen glücklichen Zufall preisen, dass uns in einer vorzüglichen Bearbeitung von Brugsch[2] zwei Kalender vorliegen, die wir auf feste Jahre beziehen können und mit wünschenswerthester Genauigkeit zu datiren im Stande sind. Bei dem einen derselben, dem Festkalender von Esne, ist dies allgemein anerkannt, bei dem andern, dem Kalender von Apollinopolis Magna, hoffen wir es durch unsere Untersuchungen festzustellen.

Wir werden zu diesem Behufe eine Erörterung der Festangaben nicht vermeiden können. Erst wenn das Gebiet der ägyptischen Mythologie nach allen Seiten behandelt sein wird, wird eine erfolgreiche Erklärung der Festlisten in Angriff genommen werden können. Schon äusserlich bieten uns dieselben die grössten Wunderlichkeiten dar, die sich bei näherer Erörterung nicht vermindern, sondern im Gegentheile vermehren. So finden wir, um nur ein Beispiel herauszugreifen, in Ueber-

---

[1] Belehrend ist es in dieser Hinsicht, den verschiedenen mythologischen Bedeutungen des Uza-Auges (cf. oben p. 838 und A. 2) nachzugehen. Eine Reihe derselben findet man besprochen bei Lefébure, ‚Yeux d'Horus', und Grébaut, ‚Des deux yeux du disque solaire' im Recueil (v. p. 4) I, p. 72 fl.

[2] Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna in Oberägypten, 1877. Ich weiche von der Uebersetzung von Brugsch nur dort ab, wo ich sie für unrichtig halte.

einstimmung mit anderweitig verbürgten Nachrichten den zweiten Schalttag im Kalender von Apollinopolis Magna als ‚Tag der Geburt des Horus' bezeichnet. Trotzdem lesen wir beim 4. Epiphi: ‚Empfängniss des Horus, des Sohnes des Osiris und der Isis. Er wird geboren im Monat Pharmuti am 28. Tage.' Schlagen wir nun im Monat Pharmuti nach, so finden wir nicht den 28., sondern den 2. als Tag der Geburt des Horus angegeben. Mit Recht bemerkt Riel[1] zu dieser Stelle: ‚Es ist dies eines der vielen mythologischen Räthsel, welche der Inhalt dieser Festkalender stellt'.

In einer ähnlichen Lage befand sich Parthey, als er bei Erwägung der auf die Isis bezüglichen Festangaben bei Plutarch bemerkte,[2] ‚es macht freilich in dem thatsächlichen Zusammenhange der drei Notizen der Mythus sein Recht geltend, indem Harpokrates noch nicht drei Monate nach der κύησις geboren und das Kindbettfest länger als drei Monate nach der Niederkunft gefeiert wird'. Wir hoffen, dass es uns gelingen wird, einzelne feste Punkte in diesem Chaos zu gewinnen.

Lauth[3] bereits hat dargethan, dass der Kalender von Esne auf das alexandrinische Jahr sich bezieht, wie wir denn ja schon durch die Entstehungszeit der Tempelanlagen von Esne in den Ausgang der Ptolemäerherrschaft und die römische Kaiserzeit gewiesen werden. Die Forschungen von Riel, Brugsch und Dümichen haben die Richtigkeit der Annahme Lauths erwiesen.

Anders steht es mit dem erst 1877 von Brugsch herausgegebenen Kalender von Apollinopolis Magna. Brugsch äussert sich in der Sache gar nicht, dagegen ist Riel der Ansicht, dass die Grundlage der Sphäre und des Festkalenders von Dendera auch die Grundlage des Festkalenders von Edfu bilde, dass sonach der Letztere auf ein Jahr zu beziehen sei, in dem der 1. Epiphi dem Beginne der Nilschwelle entsprach.

Die Gründe, welche Riel für seine Ansicht vorbringt, können wir jedoch nicht als stichhältig anerkennen. ‚Schon der Umstand, dass in allen diesen Festkalendern (von Edfu und Dendera)

[1] Thierkreis von Dendera, p. 58.

[2] p. 257 seiner Ausgabe von Plutarchs ‚De Iside ac Osiride'. Wir kommen auf die Feste bald zurück.

[3] ‚Drei Neujahrsfeste.' Aeg. Z. 1866, p. 96.

der 1. Epiphi als Tag des Beginns der Nilschwelle,
„ 1. Mesori „ „ „ Siriusaufganges
„ 5. Paophi „ „ „ höchsten Wasserstandes
bezeichnet sind, lässt hierüber keinen Zweifel‘ [1] (das heisst darüber, dass sie alle eine gemeinsame Grundlage haben).

Wenn die Inschriften von Edfu und Dendera die angeführten Angaben direct machen würden, so wäre ein Zweifel an der Richtigkeit der Beweisführung Riels unmöglich. Dies ist bei Weitem nicht der Fall. Sie geben uns meist nur mythologische Angaben, welche von Riel auf die genannten Ereignisse bezogen werden. Wie unsicher die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse sind, zeigt gerade der Festkalender von Edfu.

Riel [2] bezieht die Bemerkung beim 1. Epiphi ‚Verwundung des Set‘ auf den Beginn der Nilschwelle; wir finden jedoch schon zum 1. Pachons die Vertreibung und Tödtung von Feinden, Fremden und die Schlachtung des typhonischen Thieres, des Schweines, angemerkt. Riel [3] betont den 5. Paophi als Tag des höchsten Wasserstandes; über anderthalb Monate darnach, am 29. Athyr, finden wir jedoch die Vorschrift: ‚Zu gehen nach dem Pylon wegen der Ankunft des Nilwassers‘ (und doch musste, wenn die Ueberschwemmung im Epiphi begann, sie mit Ende Paophi abgeschlossen sein). Am 1. Mesori lesen wir von einem ‚*Feste Ihrer Majestät*‘, welches von Riel [4] auf den Siriusaufgang gedeutet wird; es ist jedoch daran zu erinnern, dass das Fest nicht am ersten Mesori, sondern schon am 27. Epiphi begann und 12 Tage dauerte. Selbst zugegeben, dass ‚Ihre Majestät‘ nothwendigerweise die Sothis sein müsse, [5] so wäre es schwer begreiflich, dass die Priester ein Ereigniss, welches auf den ersten Tag eines Monats fiel, was ihnen nur willkommen sein konnte, am 27. des vorhergehenden Monats zu feiern begonnen

---

[1] Thierkreis von Dendera, p. 46.

[2] l. l. p. 48.

[3] l. l. p. 55.

[4] l. l. p. 50.

[5] Es ist die Hathor gemeint. Am 27. Epiphi heisst es ‚*Procession der Hathor*‘, der letzte Epiphi ‚*fällt zusammen mit dem 4. Tage der Procession der Hathor*‘; der 1. Mesori ist dann das ‚*Fest Ihrer Majestät, welches zusammenfällt mit dem 5. Tage der Procession dieser Göttin*‘ (sc. Ihrer Majestät der Göttin Hathor).

hätten.[1] Der umgekehrte Fall ist, eben wegen der Vorliebe der Priester, bedeutende Feste an den ersten Tag eines Monats zu knüpfen, eher denkbar und in der That auch nachzuweisen.

Wir sehen, mit der Annahme Riels betreten wir einen Boden, der bei jedem Schritte nachgiebt, und wir werden uns hüten, ihm auf denselben zu folgen, umsomehr, als seine Annahme den einzigen festen Punkt in dieser Frage ausser Acht lässt. Der Herausgeber der Inschriften, Brugsch, bemerkt,[2] dass sie aus den späteren Zeiten der Ptolemäer herrühren. ‚Mit Rücksicht auf ihren Platz in den Tempelräumen des Heiligthums von Edfu müssen wir sie in die Epoche Ptolemaios X. Soter II. (117—81 v. Chr. Geb.) versetzen.‘ Ist dies richtig, so folgt daraus, dass, falls im Kalender von Edfu ein festes Jahr uns vorliegt, dieses doch nur das feste Jahr von Tanis sein kann, welches, wie ein von Dümichen aufgefundenes Datum aus dem 25. Jahre Ptolemäus XIII. darthut, noch im Jahre 57 v. Ch., wenn auch in sehr beschränktem Maasse, im Gebrauche war[3] und nicht schon wenige Jahre nach seiner Einrichtung, wie Lepsius[4] früher annahm, ganz ausser Uebung gekommen war. Wenn unsere Annahme als richtig sich erweisen soll, so müssen sich im Festkalender von Edfu Erwähnungen finden der zahlreichen Feste, welche im Monate Payni statthatten, in dem der Siriusaufgang stattfand und in dem, nach dem Decrete von Tanis,[5] καὶ τὰ μικρὰ Βουβάστια καὶ τὰ μεγάλα Βουβάστια ἄγεται καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν καρπῶν καὶ ἡ τοῦ ποταμοῦ ἀνάβασις γίνεται.

In der That führt der Kalender von Edfu nicht nur den ganzen Monat Payni als Festmonat an, sondern er nennt ausdrücklich das Fest der Hathor, des Sonnenauges, des Auges des Horus, des Auges des Tum, in . . ? . . und Bubastus von Unterägypten. Die ausdrückliche Bemerkung ‚in Unterägypten‘ war nöthig, um es von Bubastus in Oberägypten, nach Dümichens Darlegung[6] eines weiteren Namens für Dendera, zu

[1] Ueber dieses Fest cf. p. 870.
[2] l. l. p. IV.
[3] Dümichen, Die erste sichere Angabe u. s. w., S. 29.
[4] In der Einleitung zu seiner Edition des Decrets von Canopus
[5] l. 37, 38.
[6] Baurkunde der Tempelanlagen von Dendera, p. 25.

unterscheiden. Wir können daher Riel[1] nicht beistimmen, wenn er ausführt, ‚es kann dieses Fest nicht das im Decret von Canopus erwähnte Fest der Bubastien sein, da diese auf den Aufgang des Sirius folgten, der 1. Payni des Festkalenders von Edfu aber zwei Monate vor demselben lag', weil nach unserer Annahme der Kalender von Edfu sich gerade auf das Jahr von Tanis bezieht, in dem auf den Siriusaufgang am 1. Payni die Bubastien folgten, wie dies in der angeführten Stelle des Festkalenders von Edfu der Fall ist.

Der Kalender von Edfu hat ferner, was uns wichtiger erscheint, zum 1. Epiphi die Vorschrift der Darbringung der Prachtstücke ( ) unter den im Payni eingesammelten Früchten, nach den Befehlen des Königs Amenemhā, womit zu vergleichen ist aus der oben angeführten Stelle des Decretes von Tanis: καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν καρπῶν . . . γίνεται.

Wenn am 1. Payni sich der Siriusaufgang ereignete, so fiel der Beginn der Nilschwelle auf den 1. Pachons und dem entsprechend auch die Sommer-Sonnenwende auf einen der ersten Tage des Pachons (cf. p. 882). Damit stimmen auf das Beste die Feste, die am 1. und 6. des Pachons in Edfu gefeiert wurden.

Bekanntlich ist die von Champollion gegebene Deutung der Jahreszeiten und Monatzeichen von Brugsch[2] bekämpft und ihr eine andere entgegengestellt worden, die jetzt unter den Forschern allgemeine Geltung gefunden hat. Es hat hier etwas stattgefunden, was sich sehr häufig im Verlaufe der ägyptischen Geschichte wiederholt, die Zeichen haben ihre Bedeutung geändert. Bei dem Umstande, dass das Wandeljahr während 1461 Jahren einen grossen Kreislauf durch die Jahreszeiten beschreibt, ist es natürlich, dass die Zeichen für die Tetramenien im Verlaufe der Jahrtausende ihre Bedeutung geändert haben. Während der Thoth in den Texten der Thutmosiden und Ramessiden der erste Monat der Wasserjahreszeit war, tritt uns in der Ptolemäerzeit, und in dieselbe haben wir den Kalender von Edfu zu setzen, als erster Monat der Wasserjahreszeit der Pachons entgegen. Während die Erklärung von Brugsch für die Ramessiden-

---

[1] Thierkreis von Dendera, p. 51.

[2] In den Nouvelles recherches und den Matériaux, p. 34 ff.

zeit giltig ist, ist sie es nicht für die Ptolemäerzeit, für welche vielmehr Champollions Ansicht zutrifft.

Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn der Pachons, der eben durch das Decret von Tanis an die Stelle des alten Thoth trat, eine bevorzugte Rolle in den Festkalendern der Ptolemäer- und der ersten Kaiserzeit überhaupt, ganz besonders aber in dem auf das tanitische Jahr sich beziehenden Festkalender von Edfu spielt. Die fünf ersten Tage des Pachons sind in unserem Kalender der Feier der Niederwerfung der Feinde durch Horus geweiht; man erinnert sich gleich an den von uns schon oben betrachteten mythologisch-kalendarischen Text von Edfu,[1] der das Herankommen der Nilfluth schilderte. Am 6. Pachons[2] — man erinnere sich an die hohe Wichtigkeit der Sexta in den Ptolemäertexten[3] — wird dann die Sonnenwende gefeiert. Es wird das Uza-Auge gefüllt, welche mythische Handlung wir an einer anderen Stelle[4] auf die Feier der Sonnenwenden bezogen haben, und ‚*es wird Alles vollzogen, was vorgeschrieben*‘ ist in dem Buche ‚von der göttlichen Geburt‘.

Die Bedeutung der Bezeichnungen der Tetramenien ist in der Ptolemäerzeit eine andere als etwa in der Ramessidenzeit; dasselbe gilt aber auch von den Symbolen der Jahrpunkte.

In der bekannten Darstellung im Ramesseum finden wir unter den Monatsabtheilungen Mechir und Phamenot zwei nach entgegengesetzten Richtungen blickende Schakale, von denen der eine (unter Mechir) als , grosser Brand, der andere als , kleiner Brand, bezeichnet wird. Sie werden von Riel[5] mit Recht für die Zeit der Ramessiden als

[1] Cf. p. 839.

[2] So ist zu lesen, nicht wie Brugsch übersetzt: ‚Am 15. Tage des Festes dieses Monates (wann) der Mond voll (sein sollte).‘ Die Uebersetzung von Brugsch hängt mit einer ihm eigenthümlichen Auffassung des Uza zusammen, die er schon bei Erörterung der bekannten Mondesfinsterniss-Stele dargelegt hat. Das Material für diese Frage findet sich bei Chabas, Melanges égyptologiques II, p. 72; Goodwin in der Aeg. Z. 1868, p. 25; Brugsch, l. l. 1868, p. 29 fl.

[3] Von Brugsch immer gebührend hervorgehoben.

[4] ‚Etudes chronologiques‘ im Recueil (cf. p. 838 A. 2) II, p. 66—70.

[5] Sonnen- und Siriusjahr, p. 51.

Symbole der Sonnenwenden, speciell der Winterwende aufgefasst. Brugsch war dagegen in seinen Reiseberichten anderer Ansicht; er bezeichnet die Schakale als Symbole der Aequinoctien. Für die Darstellungen aus der Ptolemäerzeit, bei denen überhaupt die ägyptologische Forschung auf diesem Gebiete eingesetzt hat, trifft in der That die Deutung von Brugsch zu.

‚Irren wir nicht, so hat zu derselben die von Champollion gegebene und bis in die neueste Zeit allgemein angenommene Deutung der Monatsbezeichnungen und Jahreszeiten, nach welcher der Pachons der erste Monat der Wasserjahreszeit ist, Veranlassung gegeben; denn alsdann fällt die Sonnenwende in den Anfang des Pachons, die Frühlingsgleiche also in den Anfang des Mechir, so dass der Schakal im Mechir als Symbol der Frühlingsgleiche angesehen werden konnte.‘ [1] In der That ist dies im Festkalender von Edfu, welcher nach den vorgebrachten Argumenten, als deren schwerwiegendstes dieses letzte uns erscheint, auf das tanitische Jahr sich bezieht, der Fall. Wir lesen in demselben zum 9. Mechir [2] Feier des Festes des grossen Brandes, eine Angabe, welche, wie dies kaum anders sein kann, dem Festkalender von Edfu ganz eigenthümlich ist.

Die Thatsache, dass die zwei grossen, vollständig erhaltenen Festkalender von Edfu und Esne auf die einzigen uns durch monumentale Nachrichten verbürgten festen Jahre von Tanis und Alexandria, deren Einrichtung etwas über zwei Jahrhunderte von einander absteht, sich beziehen, ist für die Erforschung der kalendarisch-chronologischen Einrichtungen der alten Aegypter von unschätzbarem Werthe.

Die Feste, die in unseren Festkalendern vorkommen, lassen sich mit Leichtigkeit in zwei Gruppen zusammenfassen. Es sind einerseits Feste blos localer Natur, anderseits Feste,

[1] Riel, l. l. p. 52.

[2] Man darf bei den Ansätzen der ägyptischen Priester nur an eine annähernde astronomische Genauigkeit denken. Für sie waren in erster Linie mythologisch-sacrale Momente ausschlaggebend. Fiel in die Nähe des betreffenden Tages irgend ein althergebrachtes Fest, so wurde auf diesen, nicht auf den astronomisch richtigen Tag das Fest der Jahrpunkte verlegt.

welche im ganzen Lande gefeiert wurden. Die Feste localer Natur bilden in unseren Festkalendern die überwiegende Mehrzahl. Die ursprünglichen religiösen Anschauungen der Aegypter wurden in den einzelnen Nomen verschieden ausgebildet. Hand in Hand mit der Differenzirung des ursprünglichen Götterbestandes ging eine den einzelnen Nomen eigenartige Anordnung der Feste. Oft mag man an dem ursprünglichen Datum festgehalten haben, so dass man etwa gleichzeitig in dem einen Nomos die Hauptgottheit als Neith, in dem andern als Hathor gefasst feierte. Daneben finden wir Feste localer Art, die einen andern Untergrund haben. Wir erinnern uns aus unseren einleitenden Bemerkungen an die Schlachten, welche zwischen Rā-Harmachis und Sutech in verschiedenen Nomen Aegyptens geschlagen wurden. Man dachte sich dieselben als an verschiedenen Tagen geschehen und feierte in den einzelnen Nomen die Erinnerung an diese Vorgänge dem entsprechend an verschiedenen Tagen. Und ähnlich bei anderen mythologischen Ereignissen.

Die Feste, die im ganzen Lande gefeiert wurden, werden im griechischen Theil des Decrets von Tanis ἑορταὶ δημοτελεῖς,[1] im ägyptischen oder πανηγύρεις δημοτελεῖς und kurz genannt.[2] Sie selbst sind wieder zweifacher Art: es sind entweder Feste, welche, wenn auch auf gleiche Vorgänge sich beziehend, auf verschiedene Daten angesetzt und dem einen oder andern Kalender

[1] In der Εὐδόξου τέχνη (cf. unten p. 893 und A. 1) finden wir dafür πανδημικὰς ἑορτάς.

[2] Der Sprachgebrauch der Inschrift von Tanis ist nicht ganz consequent. Für finden wir im griechischen Texte vorwiegend ἑορταί (l. 16/33, 17/34, 22/44, 28/56 zweimal, 33/66, 34/69) dem l. 21. (das zweite Mal abgekürzt) entspricht l. 41 τινὰς τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν. Für l. 34 findet sich πανηγύρεις l. 69, für l. 17 und l. 17 πανηγύρεις δημοτελεῖς l. 34 und 35. Doch finden wir ausnahmsweise l. 19, 20, 30 durch πανήγυρις l. 39, 60 und l. 30 durch ἐξοδεῖαι wiedergegeben.

eigenthümlich sind, oder solche, welche in beiden Kalendern an demselben Datum haften.

Bei den folgenden Untersuchungen darf man die wichtige Thatsache nicht übersehen, dass der 1. Thot des festen Jahres von Tanis, welches uns im Festkalender von Apollinopolis Magna entgegentritt, dem 22. October entspricht, während der 1. Thot des alexandrinischen Jahres, welches uns im Festkalender von Esne vorliegt, mit dem 29. August sich deckte. Wenn also ein und dasselbe Fest etwa auf den 1. Paophi in beiden Festkalendern angesetzt ist, so entspricht dieser 1. Paophi in dem einen dem 21. November, in dem andern dem 28. September julianisch.

Von den Festen, welche dem Festkalender von Edfu eigenthümlich sind, haben wir eine Reihe schon beim Nachweise, dass dieser Kalender auf das feste Jahr von Tanis sich bezieht,[1] kennen gelernt.

Hieher gehört in erster Linie das Fest der Sommer-Sonnenwende, welche im Festkalender von Edfu auf den 6., während der Beginn der Nilfluth auf den 1. Pachons angesetzt ist. Im Festkalender von Esne finden wir die erwähnten Feste ganz richtig auf den 26. Payni (20. Juni) und den 1. Epiphi (25. Juni) angesetzt. Es heisst in demselben:

26. Payni. *Neujahrsfest. Fest der Offenbarung im Tempel des Kahi.*[2] *Zu bekleiden die Krokodile, gleichwie im Monat Mechir, Tag 8.*

1. Epiphi. *Zu vollziehen die Vorschrift des Buches ‚Von der zweiten göttlichen Geburt' für das Kind Kahi.*

Eigenthümlich ist dem Festkalender von Esne die Erwähnung des Festes des Neujahrs der Vorfahren zum 9. Thot,[3] dem Festkalender von Edfu, Nr. I der Publication von Brugsch, das Fest *der Darbringung der Prachtstücke der eingesammelten Früchte, nach der ‚Vorschrift des Königs Amenemhā'* am 1. Epiphi[4] und *‚die Feier des Festes des grossen Brandes'* am 9. Mechir.[5]

[1] Cf. oben p. 859.

[2] Kahi nach Dümichen, Geschichte Aegyptens, p. 57, der treffend an das koptische ⲕⲁϩⲓ terra erinnert.

[3] Cf. p. 857 und 882.

[4] Cf. oben p. 860.

[5] Cf. oben p. 862.

Bemerkenswerth ist ferner im Festkalender Nr. II die Anführung des so merkwürdigen Setfestes, das zweimal, einmal in den ersten Tagen des Thoth, das zweite Mal, wie es scheint, im Pachons begangen wurde. Die erste Erwähnung des Festes findet sich bekanntlich unter dem alten Pharao Pepi Merenrā.[1] Ueber die Natur des, wie man sieht, zweimal im Jahre begangenen Festes, welches, wie die Bezeichnung lehrt, mit der schon besprochenen Periode von 30 Jahren[2] zusammenhängt, wage ich nichts Bestimmtes auszusagen; auffallend bleibt es nur, dass es in den Monaten Thot und Pachons gefeiert wurde, in deren Beginn im Normaljahre (Thoth) und im festen Jahre von Tanis (Pachons) die Sommer-Sonnenwende fiel.

Viel wichtiger als die eben besprochenen Feste sind die, welche in beiden Kalendern dasselbe Datum tragen, da sie uns einen sicheren Einblick in das innere Gefüge der Festkalender gestatten. Wir bezeichnen den von Brugsch mit I bezeichneten ausführlichen Festkalender von Apollinopolis Magna mit A I, den zweiten mit A II und den Kalender von Esne mit Es.

1. Thoth. Zum 1. Thoth, den der Kalender von Esne feiert als das ‚*zweimal schöne Neujahr*', an dem *die Holztafel ‚Vom Empfangen eines glücklichen Jahres*' abzulesen war, verzeichnen auch die Festkalender von Edfu zahlreiche Festlichkeiten, die leider uns nur fragmentarisch erhalten sind. Richtig äussert sich der Festkalender von Dendera,[3] welchen wir hier ausnahmsweise auch heranziehen, über den ersten Thoth, den er als ‚*Tag des Festes des Rā*' bezeichnet.

6. Paophi. *Fest der grossen Isis, als der Anfang* (aller übrigen), *welche ihr zugeschrieben sind von ihrer Mutter Tafnut und desgleichen von ihrem Bruder Schu von Isiopolis* (A I).

Fest der Isis. ‚Anfang (aller) *Feste' wird es geheissen* (Es). Auf dieses Fest geht die Angabe bei Plutarch 56, b (ed. Parthey): διὸ καὶ λέγεσθαι τὴν Ἶσιν αἰσθομένην ὅτι κύει περιάψασθαι φυλακτήριον

[1] Brugsch, Matériaux, p. 69 fl. Man vergleiche übrigens die Ausführungen von Rougé, Aeg. Z. 1865, p. 83 fl.

[2] Cf. oben p. 842 fl.

[3] Uebersetzt von Brugsch in der oben p. 856 A. 2 genannten Schrift.

ἕκτῃ μηνὸς ἱσταμένου Φαωφί. Schon Parthey (p. 169 seiner Ausgabe) meint: ‚Betrachtet man alle diese Angaben Plutarchs im Ganzen, so bleibt es immer das Wahrscheinlichste, dass er das alexandrinische Jahr im Sinne hatte, das zu seiner Zeit schon über ein Jahrhundert in Aegypten eingeführt war.' Schärfer fasste Brugsch (Matériaux, p. 7) die Sache: ‚La connaissance de la plupart de ces fêtes est due à Plutarque qui dans son livre intitulé: Sur Isis et Osiris, les a mentionnées en se servant, pour déterminer leur place, du calendrier alexandrin.' Wenn auch im vorliegenden Falle, wie in den meisten anderen, die Entscheidung der Frage irrelevant ist, da, wie wir sehen, sowohl das alexandrinische als das tanitische Jahr das Fest auf dasselbe Monatsdatum verlegen, so werden uns andere Momente darauf führen, dass Plutarch in der That den Angaben eines Festkalenders folgte, welchem das feste Jahr von Alexandria zu Grunde liegt.

26. Choiak. Alles Gebräuchliche an dem Fest des Sokar zu vollbringen (A II). *Fest des Gottes Sokar, welcher in Pisāhrā ruht. Alles Gebräuchliche zu vollziehen daselbst* (Es).

An diesem Feste können wir eine wichtige Eigenthümlichkeit der Anordnung der Festlisten kennen lernen. Das Sokarfest vom 26. Choiak findet sich schon in Kalenderinschriften der Ramessidenzeit, im Festkalender von Medinet-Abu.[1] Im festen Jahre von Tanis entspricht es dem 14. Februar, im alexandrinischen dem 22. December, dem Tage der Winterwende. Das Fest vom 26. Choiak hatte ursprünglich, wie wir später darthun werden,[2] keinerlei Beziehung zur Winterwende, ebensowenig als im festen Jahre von Tanis, da in demselben die Winterwende Anfang Athyr gefeiert wurde. Da bei der Einführung des alexandrinischen Jahres es sich so fügte, dass das Sokarfest auf den Tag der Winterwende zu fallen kam, so wurden die Feierlichkeiten dieses Tages so eingerichtet, dass er den Charakter eines Winterwendefestes er-

---

[1] Ed. Dümichen. Den Anfang einer vorzüglichen Reconstruirung des genannten Kalenders gibt der genannte Forscher in dem vor Kurzem erschienenen ersten Theile seiner Schrift ‚Die kalendarischen Opferlisten im Tempel von Medinet-Habu, 1881'.

[2] p. 875.

hielt. Darum heisst es im Papyrus Rhind,[1] dessen Festangaben sich auf das alexandrinische Jahr beziehen:[2] ‚Du erscheinst um anzubeten die kleine Sonne in ihrer Scheibe auf dem Ocean am 26. Choiak.‘ Man erinnert sich hiebei an die von uns schon angeführte Stelle des Macrobius,[3] wonach die Aegypter die Sonne um die Winterwende als kleines Kind bezeichneten. Hieher gehört ferner Plutarch, de Iside ac Osir. 65 b: τίκτεσθαι (sc. τὴν Ἶσιν) δὲ τὸν Ἁρποκράτην περὶ τροπὰς χειμερινὰς ἀτελῆ καὶ νεαρόν, woraus wir ersehen, dass Plutarch das alexandrinische Jahr vor sich hatte.

1. Tybi. *Feier des Festes der Eröffnung des Jahres des Horus, Sohnes* (des Osiris) *und der Isis. Das Krönungsfest des Horus von Hud, des Sohnes des Rā, des Freundes der Menschen. Alles Gebräuchliche zu verrichten, gleichwie am 1. Thoth, dem Feste des Neujahrstages* (A I, ähnlich A II).

In Esne finden wir statt dessen ein *Fest der Sonnentochter Tafnut.* Dieser Tag, dessen Bedeutung wir später kennen lernen werden, diente zugleich als Krönungstag der Pharaonen, da nach mythologischer Lehre an diesem Tage die Krönung des Horus vollzogen worden war. So lesen wir im Kalender von Medinet-Abu zum 1. Tybi: *‚Das Krönungsfest des Horus gilt auch für den König Ramses III.‘* Dies ist wieder ein Zeugniss dafür, wie genau das ganze irdische Thun und Treiben der Pharaonen dem nachgebildet war, was ihre Väter und Brüder, die Götter im Himmel thaten.[4]

21. Mechir. *Feier des Starken im ganzen Lande. Zu vollziehen, was Brauch ist an diesem Tage, gerade so wie am 19. Thoth* (A I). *Fest des Starken. Alles zu vollziehen, was Brauch ist am Feste des Starken* (Es).

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir, dass der Festkalender von Dendera auch für den 21. Mechir vorschreibt: *‚Alles am Feste des Starken Gebräuchliche zu vollbringen.‘* Es ist zu vermuthen, dass dieses Fest einen astronomischen Untergrund hat. Brugsch[5] macht darauf aufmerksam, dass an mehreren ägyptischen

[1] Ed. Brugsch, VI, p. 6 fl.

[2] Cf. Brugsch, Études géographiques in der Revue égyptologique I, p. 32 fl.

[3] Cf. oben p. 837.

[4] Siehe oben p. 838.

[5] Drei Festkalender, p. V.

Tempeln der Ptolemäerzeit steinerne Regengossen in der Gestalt von liegenden Löwen angebracht waren, deren Inschriften das Thierkreiszeichen des Löwen, den sie in dieser Auffassung als den Starken bezeichnen, als Bringer der Ueberschwemmung preisen. Auf den himmlischen Löwen, den wir auf den astronomischen Darstellungen der Ramessidenzeit schon vorfinden, wird sich wohl das Fest am 21. Mechir beziehen, ohne dass wir nach dem bisher vorliegenden Materiale auch nur eine Vermuthung über die nähere Bedeutung dieser Feier auszusprechen im Stande wären.

1. Phamenot. *Fest des Aufhängens des Himmels durch Ptah, an der Seite des Gottes Harschaf's, des Herrn von Heracleopolis Magna* (A I). *Fest des Ptah. Fest des Aufhängens des Himmels* (Es).

Zum 1. Phamenot verzeichnet Plutarch, de Iside ac Osir. c. 43 b, die ἔμβασις Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην. Es sind dies Feste, die mit der Feier der Winterwende und der Anfüllung des Uza-Auges am 30. Mechir zusammenhängen.[1] Vielleicht begann das alte Jahr, welches die Aegypter bei ihrer Einwanderung in das Nilthal brachten und das nur 360 Tage zählte, mit der Winterwende.[2] Dann hätten wir im *Feste des Aufhängens des Himmels* durch den uralten, als Weltschöpfer verehrten Gott Ptah ein Ueberbleibsel aus der Zeit, wo die Winterwende, um welche die junge Sonne nach dem Zeugnisse des Macrobius[3] ihre jährliche Wanderung antrat, den Beginn des Jahres und zugleich der Weltschöpfung andeutete. Doch dies bleibt Alles bei dem jetzigen Materiale nur Hypothese.

2. Pharmuti. *Es ward geboren Horus, der Sohn der Isis und des Osiris. Festgestellt ist die Gottesgeburt* (so Brugsch) *der Göttin Isis von diesem Tage an bis zum 21. Tage* (A I).

. . . Geboren ist Horus, der Sohn der Isis und der Sohn des Osiris, an demselben (A II).

Es werde ausgeführt (was vorgeschrieben ist im Buche) *‚Von der göttlichen Geburt des Horus'* (Es).

28. Pharmuti. *Fest des Horus-Sop* (A I).

Fest des Horus, Sohnes der Isis (Es).

---

[1] Cf. p. 838, A. 2, p. 852 und 861.

[2] Cf. p. 848.

[3] Cf. p. 837.

Wir haben schon [1] auf die Schwierigkeiten, die bei diesen Angaben, verglichen mit der Notiz: ***4. Epiphi,*** *Empfängniss des Horus, des Sohnes der Isis. Er wird geboren am 18. Pharmuti* (A I), womit auch der oben [2] angeführte Text von Edfu übereinstimmt, entstehen, aufmerksam gemacht. Wir sind weit entfernt, die Schwierigkeit lösen zu können, wir machen jedoch auf zwei Punkte aufmerksam. Das Datum 28. ist mit Ziffern, das Datum 2. dagegen durch die eponyme Bezeichnung des zweiten Monatstages ausgedrückt. Darin Gleichsetzungen mit Mondmonaten nach Brugsch [3] anzunehmen, scheint mir jedoch, nach dem vorliegenden Materiale zu schliessen, zum Mindesten noch zu verfrüht. Ferner erinnere ich an die Stelle bei Plutarch, de Iside ac Osir. c. 65, b: τὰς δὲ λοχείας ἡμέρας ἑορτάζειν μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν. Da die Frühlingsgleiche im alexandrinischen Jahre auf den 26. Phamenot fiel, so sieht man, dass die Angabe Plutarchs gut mit der Angabe übereinstimmt, dass Isis den Horus am 2. Pharmuti gebar. Der 2. Pharmuti fällt aber nur im alexandrinischen Jahre einige Tage nach der Frühlingsnachtgleiche, im tanitischen Jahre fällt er in den Monat Mai, wohl wieder zum Zeugniss dafür, dass Plutarch bei seinen Festangaben das alexandrinische Jahr vor sich hat. Dem entsprechend wird man die Stelle: (A I, Taf. II, l. 14) also wiedergeben müssen: *Festgestellt sind die λοχεῖαι ἡμέραι der Göttin Isis von diesem Tage bis zum 21. Tage,* an dem dann der Ausgang der Göttin stattfand: ***21. Pharmuti.*** *Diese Göttin durchwandert ihre Stadt.*

1. Pachons. Beide Kalender geben vieltägige Feste für diesen Monat; man vergesse nicht, dass dieser Monat in der

---

[1] Cf. p. 857.

[2] Cf. p. 839. Wir finden in demselben die Notiz, Horus, Sohn der Isis, sei am 28. Pharmuti geboren (pl. XXII der Edition von Naville).

[3] Cf. die Uebersetzungen der betreffenden Stellen in seinen ‚Drei Festkalender'. Brugsch ist überhaupt geneigt, von Mondmonaten, Mondjahren, Mondesfinsternissen einen gar zu häufigen Gebrauch zu machen. Seine Auffassung der Doppeldatirungen auf Ptolemäerdenkmalen, von denen die eine sich auf ein Mondjahr beziehen sollte (Aeg. Z. 1872, p. 13—16), scheint mir nach den Ausführungen von Riel und Dümichen, die sie auf das feste Jahr von Tanis und das Wandeljahr beziehen, nicht haltbar. Cf. die p. 859 A. 3 angeführte Schrift von Dümichen.

Ptolemäerzeit (Edfu) und ersten Kaiserzeit (Esne) als erster Monat der Wasserjahreszeit, mit der das alte Normaljahr begonnen hatte, galt.

16. Payni. *Fest der Bast* (Es).

Diesem Feste entsprechen die Bubastien im Festkalender von Edfu, von denen wir schon gesprochen haben. Riel [1] bemerkt zu diesem Feste: ‚Lepsius will dieselben mit den Festen der Bast am 16. (und 30. Payni) des Festkalenders von Esne identificiren. Dies dürfte aber nur dann zutreffen, wenn diese Feste an bestimmten Monatstagen gehaftet hätten und deshalb in dem späteren Festkalender von Esne an denselben Monatstagen vermerkt wären, nicht aber dann, wenn sie Nilfeste waren; denn der Payni des Festkalenders von Esne deckt sich nicht mit dem Payni des festen Jahres von Canopus, ist nicht wie dieser der zweite Wassermonat, sondern der Monat, welcher dem Beginne der Nilschwelle vorhergeht.‘ Wir werden auf die Einwendungen Riels gegen Lepsius gleich zurückkommen, bemerken aber schon jetzt, dass nach den bisherigen Beobachtungen an der Identität der Feste zu Ehren des Bast im Kalender von Edfu und Esne nicht zu zweifeln ist; nur haben die Bubastien im Festkalender von Edfu, dem Umstande entsprechend, dass im tanitischen Jahre der Siriusaufgang am 1. Payni und im Monate Payni selbst das raschere Anschwellen des Nils stattfand, einen grösseren Umfang und eine höhere Bedeutung als etwa im Kalender von Esne, wo dies Alles nicht der Fall war, die Bubastien vielmehr in die traurige Zeit des niedrigsten Wasserstandes fielen.

27. Epiphi. *Procession der Hathor, der Herrin von Dendera.*

30. Epiphi, *welcher sich deckt mit dem 4. Tage der Procession der Hathor, der Herrin von Tentyra.*

1. Mesori. *Fest Ihrer Majestät, welches zusammenfällt mit dem 5. Tage der Procession dieser Göttin,* und so fort bis zum

8. Mesori, *welcher zusammenfällt mit dem 12. Tage.*

Wir haben in diesen Angaben des Festkalenders von Edfu ein zwölftägiges Fest vor uns, welches vom 27. Epiphi bis

[1] Thierkreis von Dendera, p. 51.

8. Mesori reichte und sich auf die Hathor bezog.[1] Die ursprüngliche Grundlage des Festes sind wir weit entfernt, bestimmen zu wollen; es genügt für unseren Zweck, zu constatiren, dass dieses Fest im tanitischen Jahre von der Wiederholung des Wefa-en-Nil (Fülle des Nils) bis etwa zur Herbstgleiche, nach der der Nil zu steigen aufhört, entspricht.[2] Anders steht es mit dem Hathorfeste des Kalenders von Esne.

29. Epiphi. *Fest der Götter an dem Feste Ihrer Majestät. Auszuführen das für sie Vorgeschriebene. Ist der dritte Tag erfüllt.*

1. Mesori. *Fest des Chnumrā, des Herrn von Esne.*

In Alexandria, nach dem das alexandrinische Jahr seinen Namen hatte, war nach Theons Angabe[3] der 29. Epiphi Siriustag. Brugsch hat sonach Recht, wenn er im Kalender von Esne zum ‚Feste Ihrer Majestät' anmerkt: ‚das ist der Isis-Sothis'. Mit einem Worte, das Fest der Hathor, welches am Ende des Epiphi haftete, hatte seine Bedeutung verändert, wie wir dies schon bei dem Sokarfeste am 26. Choiak beobachtet haben. Während es im tanitischen Jahre den Feierlichkeiten entsprach, welche sich an die Wiederholung des Wefa-en-Nil anschlossen, war es im Alexandrinischen Jahre zum Siriusfeste geworden.

Die **Epagomenen** waren dem Osiriskreise in beiden Kalendern geweiht; an denselben wurde die Geburt des Osiris, des Horus, der Isis und Nephtys, mit Uebergehung des dritten Tages, dem Geburtstage des bösen Sutech, gefeiert.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so zeigt sich, dass trotz des Umstandes, dass der 1. Thoth des Kalenders von Edfu dem 22. October, und der des Kalenders von Esne dem 29. August entsprach, die besprochenen Feste an bestimmten Monatstagen hafteten.

Dieses Ergebniss ist so auffallend, dass sich uns unwillkürlich die Frage aufdrängt, ob wir uns nicht vielleicht auf einem Irrwege befinden, ob denn unsere Darlegungen, im Festkalender von Edfu liege das tanitische Jahr vor, richtig seien, und ob nicht vielmehr Riels[4] Ansicht zu acceptiren sei,

---

[1] Cf. oben p. 858 und A. 5.

[2] Cf. die Uebersicht der Niltage auf p. 855 A. 2.

[3] Und Ptolemäus nach Unger, Chronologie des Manetho, p. 51.

[4] Cf. oben p. 857 fl.

wonach im Kalender von Edfu ein dem alexandrinischen fast identisches Jahr vorliege. Die Anzahl der Feste, die an bestimmten Monatstagen hafteten, könnten wir leicht vermehren, da wir nur die belehrendsten oder auch in anderen Festkalendern sich recht häufig wiederholenden Feste herausgegriffen haben. Und doch lässt sich leicht constatiren, dass diese Erscheinung nicht blos bei der Vergleichung der Kalender von Edfu und Esne, sondern überhaupt nachzuweisen ist.

Sowohl Dümichen als Rougé sind auf diese merkwürdige Thatsache im Allgemeinen aufmerksam geworden. Der erstgenannte Forscher gibt in der Aegyptischen Zeitschrift [1] eine Anzahl beweiskräftiger Fälle. Der Kalender von Medinet-Abu, der der Ramessidenzeit angehört, setzt das zweitägige Uagafest auf den 17. und 18. Thoth. Ein Kalender aus Theben, welcher einem unter König Horus verstorbenen Neferhotep angehörte und daher etwa um ein Jahrhundert älter ist als der Kalender von Medinet-Abu [2], gibt als Datum des Uagafestes den 17. Thoth. Auch die Inschrift von Siut, die einer viel früheren Zeit angehört, obwohl sie wegen Mangel an Königscartouchen sich nicht näher fixiren lässt, gibt für das Uagafest den 17. Thoth. [3]

Bei Plutarch [4] und im Kalender von Esne, welche beide sich auf das alexandrinische Jahr beziehen, finden wir am 19. Thoth ein Hermesfest verzeichnet, ebenso in Medinet-Abu. Am 1. Tybi fand nach dem Kalender von Medinet-Abu das Krönungsfest des Horus statt, dasselbe Datum finden wir in dem Festkalender von Edfu aus der Ptolemäerzeit. Das Sokarfest am 26. Choiak, welches wir sowohl im Festkalender von Edfu, als in dem von Esne gefunden haben, ist auch im Kalender von Medinet-Abu verzeichnet.

Recht belehrend ist die Appanegyrie für Amon, an welche Rougé [5] einige Betrachtungen geknüpft hat. Dieses 24tägige Fest begann am 19. Paophi, sowohl nach dem Kalender von Medinet-Abu, als auch nach der Pianchistele und dem Kalender

[1] 1867, p. 8.

[2] Ueber die Entstehungszeit des Kalenders, cf. p. 873.

[3] Cf. p. 849 A. 3.

[4] De Iside ac Osiride, c. 68.

[5] Aeg. Z. 1866, p. 92.

von Esne. Der erstgenannte Kalender wird von einigen Forschern auf ein festes Jahr bezogen. Die Daten der Pianchistele beziehen sich, woran Niemand zweifelt, auf das Wandeljahr, der letztgenannte Kalender geht zweifelsohne auf ein festes — das alexandrinische Jahr.

Die neueste Publication Dümichens auf diesem Gebiete [1] hat gezeigt, dass der Kalender von Medinet-Abu aus der Zeit Ramses III. nur eine Copie eines Kalenders aus der Zeit Ramses II. ist. Trotzdem beide Regenten durch etwa 120 Jahre (nach Dümichen) von einander getrennt sind, finden wir die im Laufe des Jahres zu feiernden Feste auf dieselben Tage angesetzt.

Ich denke, die angeführten Beispiele sprechen klar und deutlich; sie zeigen uns, dass der überwiegende Theil der Feste an bestimmten Monatstagen haftete und darum an denselben Monatstagen in allen Festkalendern — und im Wandeljahre vermerkt und gefeiert wurde. Wie der 1. Thoth des Wandeljahres in einem Zeitraume von 1461 Jahren durch alle Jahreszeiten wanderte, so wanderten die Feste, welche an bestimmten Monatstagen hafteten, mit demselben; so kam es, dass Feste, die ursprünglich im Winter gefeiert wurden, später im Sommer gefeiert wurden, und umgekehrt.[2] Dass es bei den festen Jahren nicht anders war, dass da in dem einen der 1. Thoth dem 22. October, in dem andern dem 29. August entsprach, die Feste um fast zwei Monate von einander verschoben gefeiert wurden, haben wir festgestellt; im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir auch den Grund dieser Erscheinung kennen lernen.

Mit dem Beobachteten steht in vollem Einklange, was Geminos, der zuverlässige Chronolog aus Sullas Zeit,[3] berichtet. Er sagt: ‚Sie (sc. die Aegypter) wollen nämlich, dass die Opfer den Göttern nicht immer zu derselben Zeit des Jahres dargebracht werden, sondern alle Jahreszeiten durchwandern sollen, so dass das Fest des Sommers ein Fest des Herbstes, Winters und Frühlings werde. Zu diesem Ende haben sie ein Jahr von 365 Tagen oder von zwölf dreissigtägigen Monaten und fünf überzähligen Tagen; den Vierteltag schalten sie aus dem

[1] Cf. p. 866 A. 1.

[2] Ueber die Stelle der Inschrift von Tanis, l. 20/40 cf. p. 899.

[3] Nach Boeckh, der hier Petavius folgt, Vierjährige Sonnenkreise der Alten, p. 8 fl.

gedachten Grunde nicht ein, nämlich damit die Feste ihre Stelle ändern mögen.‘ [1]

Erinnern wir uns des Weges, den wir schon zurückgelegt haben. Wir haben darauf hingewiesen, dass die Aegypter ursprünglich ein Jahr ohne Epagomenen hatten, dass sie erst später die fünf Zusatztage einführten und damit die richtige Dauer des Sonnenjahres erfasst zu haben vermeinten. [2] Zu dieser Zeit richteten sie ihren Festkalender neu ein. Die Epagomenen selbst gestatten es uns, wenn nicht absolut, so doch relativ die Zeit, in der dies geschehen, festzustellen. Sie sind, wie bemerkt, den Gottheiten des Osiriskreises [3] geweiht, welche allmälig die allgemeine Bedeutung erlangt haben, die sie in späterer Zeit hatten. Ich erinnere hier nur an Herodot, II, 42: θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος . . . τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται. Die ältesten Inschriften kennen den Osiris und die Isis überhaupt nicht; die alten Mastabas nennen uns in der Formel statt des Osiris den Anubis. Erst später wurde dieser von jenem verdrängt und musste sich mit einer untergeordneten Rolle neben Osiris begnügen.

Mächtig gefördert wurde das Aufkommen des Cultes des Osiris durch sein Zusammenfliessen mit dem Rāculte, welcher Process als vollendete Thatsache uns in dem am Beginne unserer Untersuchungen erörterten Texte von Edfu entgegengetreten ist. [4] An einer anderen Stelle habe ich auf den innigen Zusammenhang zwischen dem Osirisculte und dem Nil [5] aufmerksam gemacht; in der ursprünglichen Anordnung des Festkalenders, in dem die Gleichung Osiris = Nil vorherrscht, tritt uns dieses Verhältniss recht klar entgegen.

Wir wissen ja aus unseren früheren Darlegungen, [6] dass in den 120 Tagen, die seit der Nacht des Tropfens bis zum

---

[1] Cf. Ideler, Chronologie I, p. 95. Eine Ausnahme bildeten natürlich die Nilfeste und Jahrpunkte, worauf wir p. 877 und 892 fl. zurückkommen.

[2] Cf. p. 852.

[3] Cf. p. 871.

[4] Cf. oben, p. 840 und A. 2.

[5] Tacitus und der Orient I, p. 50.

[6] p. 855.

gänzlichen Abschlusse der Nilfluth verfliessen, die erste altägyptische Tetramenie vorgezeichnet war, dass auch die anderen Tetramenien durch die Natur des Landes bedingt waren. Wir werden daher nicht irre gehen, wenn wir die Feste, welche in den verschiedenen Kalendern an gleichen Tagen hafteten, auf das Naturjahr beziehen, mit welchem sie, nach der Ansicht der Aegypter, nach Zufügung der Epagomenen fortan in Uebereinstimmung bleiben sollten.

Am Ende der ersten Tetramenie, in den letzten Tagen des Choiak trat der Schluss der Nilschwelle ein; in den letzten Tagen des Choiak feiert man Trauerfeste um den todten Osiris. Ein von Brugsch[1] herausgegebener Kalender aus Dendera sagt: . ‚Es sind die sieben Tage allein diesem Gotte (sc. dem Osiris) geweiht, nachdem seine Gestalt nicht mehr ist (verschwunden ist), angefangen vom 24. Choiak bis zum letzten.‘[2] Es ist dies das Fest, dessen Haupttag, den 26. Choiak, wir schon oben kennen gelernt haben, der durch den Umstand, dass der 1. Thoth des alexandrinischen Jahres dem 29. August entsprach, als 22. December zum Tage der Winterwende, mit der er, wie wir sehen, ursprünglich Nichts gemein hatte, geworden war. Fällt das Ende des Osiris in das Ende des Monats Choiak, so begreift man leicht, dass am 1. Tybi das *‚Fest der Eröffnung des Jahres des Horus, des Sohnes des Osiris und der Isis‘*, sowie das *‚Krönungsfest des Horus‘* gefeiert wurde. Das Fest der Winterwende feierte man am 1. Phamenot, ‚am Tage des Aufhängens des Himmels durch Ptah‘, nachdem man am Tage vorher (30. Mechir) das eine Uza-Auge gefüllt hatte.[3] Auf den vollendeten Anfang der Fluth bezog sich das grosse Schifffahrtsfest Uaga am 17. Thoth.[4]

---

[1] Matériaux, Tafel IX.

[2] Lauth, Die siebentägige Trauer um Osiris. Aeg. Z. 1866, p. 64.

[3] p. 868.

[4] Brugsch, Hieroglyphen-Lexikon, s. v. Cf. Dümichen, Kalendarische Inschriften, pl. 35—38, behandelt von Maspero im Journal asiatique, 1880. Auch das Fest vom 4. Paophi, welches wir oben p. 840 A. 2 besprochen haben, wird hieher zu ziehen sein.

Hieher sind auch die bekannten, auf den Nil bezüglichen Inschriften zu Silsilis zu ziehen, die von Ramses II., Meneptah II. und Ramses III. herrühren. Sie geben uns zwei Nilfesttage, den 15. Thoth und den 15. Epiphi. Es kann nach den Ausführungen von Rougé[1] kein Zweifel darüber bestehen, dass dies die richtige Reihenfolge der Feste sei, und dass sich das erste vom 15. Thoth auf die Ankunft der Nilfluth in Silsilis, das zweite auf die Zeit des tiefsten Wasserstandes, auf den Beginn der 50 Tage bezieht, die von den Arabern Chamsin (50) nach dem während derselben wehenden heissen Winde genannt werden.

Als man sich von der Unzulänglichkeit des Jahres von 365 Tagen in den wissenschaftlichen Kreisen des alten Aegypten überzeugt hatte, da hatte das Wandeljahr in sacralen und socialen Dingen schon so feste Wurzeln gefasst, dass an eine Verbesserung desselben nicht mehr zu denken war. Anfangs mag man wieder in die Unsitte der willkürlichen Schaltungen verfallen sein; nachdem der uns bei Nigidius Figulus erhaltene Schwur obligatorisch geworden war,[2] hörte dies auch auf. So liess man ruhig die Feste mit dem Wandeljahre sich verschieben.

---

[1] Aeg. Z. 1866, p. 5. Diese Feste gaben Rougé Anlass zu einer sehr belehrenden Beobachtung. Da Ramses II. und Ramses III. durch etwa 120 Jahre von einander getrennt waren und die Feste dennoch auf dieselben Kalendertage angesetzt sind, so müsste man dieselben entweder auf ein festes Jahr beziehen, oder aber annehmen, dass sie mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmten. Dass dies Letztere der Fall war, wird sogar durch eine Stelle der Inschriften selbst angedeutet. Dieselbe lautet: [Hieroglyphen] u. s. w. ‚Ich weiss (so spricht der König), was in dem Depôt der Schriften steht, welche sind im Hause der Bücher. Der Nil kommt hervor aus den Quelllöchern, um die Fülle der Lebensmittel den Göttern zu geben, u. s. w.' Mit Recht merkt Rougé (l. l.) an: ‚Le langage singulier que tient le pharaon dédicateur pourrait même faire soupçonner *qu'il ne s'agit pas de la venue effective de l'eau sainte du Nil à l'une des deux dates précitées.*' Ueber die Bedeutung und Entstehungszeit der Rollen des ‚Hauses der Bücher', cf. unten p. 883.

[2] p. 853.

Die wahre Bedeutung der einzelnen Feste wird sich ohnedies früh in dem Bewusstsein der Massen und eines grossen Theiles der Priester selbst verloren haben. Einzelne Tage hatten jedoch ein allgemeines Interesse; es sind dies die, welche an den Beginn der Nilschwelle geknüpft waren. Diese mussten eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bilden. Es war dem Volke gleichgiltig, ob das Fest des Aufhängens des Himmels, bei dem es in späterer Zeit an die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr dachte, zur rechten Zeit gefeiert wurde oder nicht; anders stand es dagegen mit dem Beginne der Nilschwelle. Seine ganze Existenz hing davon ab, zur rechten Zeit die nöthigen Massregeln anlässlich des Herankommens der Nilfluth zu treffen, es erwartete demgemäss von seinen Priestern und Weisen im Voraus das richtige Datum des Beginnes der Nilschwelle. Das richtige Datum eines Festkalenders, eines festen Jahres? Was förderte ihn dieses Wissen, ihn, der nur das Wandeljahr kannte, dem andere Jahresformen nicht geläufig waren und unverständlich bleiben mussten!

Ebensowenig war es thunlich, das Fest des Siriusaufganges alle vier Jahre um einen Tag im Wandeljahre sich verschieben zu lassen. Bevor wir auf die Art und Weise des Vorganges der Priester eingehen, müssen wir die Benennung und Bedeutung des Siriusaufganges in Aegypten ins Klare stellen.

Neben der Sonnenwende und dem Beginne der Nilschwelle gab es ein Ereigniss am Himmel, welches zu auffällig war, um die allgemeine Aufmerksamkeit der ägyptischen Priester nicht zu erregen. Zudem wissen wir jetzt durch die neuentdeckten Inschriften aus dem alten Reiche,[1] dass man schon zur Zeit der Pyramidenerbauer die Aufgänge des Orion und Sirius mit Aufmerksamkeit verfolgte und auch mythologisch verwerthete.

Nach den Rechnungen Biot's ging der Sirius im Jahre 3285 v. Chr. genau am Tage der Sonnenwende auf oder sechs Jahrhunderte früher am Tage des Beginnes der Nilschwelle. Wir können daher sagen, dass während des vierten Jahrtausends v. Chr. der heliakische Aufgang des Sirius mit dem Beginne des ägyptischen Naturjahres Hand in Hand ging.[2]

---

[1] Cf. den vorläufigen Bericht von Brugsch in der Aeg. Z. 1881, p. 1 fl.
[2] Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 4.

Denn ist es, da der Beginn der Nilschwelle und die Sonnenwende um fünf Tage von einander abstehen, zweifelhaft, welchem der beiden Ereignisse die Aegypter den Vorzug gaben, ja ob sie gleich vom Anfange an die Grösse der Differenz richtig bestimmten und kalendarisch praktisch verwertheten, und nicht vielmehr auf einer frühen Stufe der Beobachtung beide Ereignisse als zusammenfallend ansahen, so ist auf der andern Seite wohl zu erwägen, dass die Unsicherheit der wirklichen Beobachtung des Siriusaufganges sehr gross ist, dass sie selbst an einem und demselben Orte fünf bis sechs Tage erreichen kann. Biot bemerkt daher mit vollem Rechte: ‚L'incertitude de ce genre de phénomène est si grande que, même dans un lieu donné, personne ne pourrait se flatter de la déterminer à plusieurs jours près par l'observation réelle; et cela serait surtout difficile en Egypte, si, comme le rapporte Nouet, l'astronome de l'expédition française, on n'y aperçoit jamais à leur lever les étoiles de 2ᵉ et de 3ᵉ grandeur même dans les plus belles nuits, à cause d'une bande constante de vapeurs qui borde l'horizon.‘ [1]

Das vierte Jahrtausend ist die Zeit, in die wir die Regierungen von Snefru bis auf Nitokris approximativ zu verlegen haben. Darauf führt uns eine Reihe von Erwägungen, unter denen für mich ausschlaggebend die werthvolle, wohl auf Manetho zurückgehende Angabe Diodors [2] ist, nach welcher seit dem Baue der grössten Pyramide bis auf Diodors Zeit 3400 Jahre verflossen waren. Das vierte Jahrtausend ist sonach die Zeit, in welcher der Kalender in Aegypten im Allgemeinen so eingerichtet wurde, wie wir ihn später wiederfinden.

Es wäre doch sehr merkwürdig, wenn die Aegypter den Siriusaufgang, der gar zu auffällig mit dem Beginne ihres Jahres zusammenfiel, für ihren Festkalender nicht verwerthet hätten.

Sie haben dies in der That gethan, sie haben den 1. Thoth, wie uns der Kalender von Medinet-Abu zeigt, genannt [Hieroglyphen], Fest des Siriusaufganges.

Brugsch hat darauf aufmerksam gemacht, dass nicht nur die einzelnen Monate des Jahres bestimmte sacrale Benen-

[1] Recherches sur l'année vague, p. 560.

[2] Cf. die p. 845 A. 3 genannte Schrift, p. 280 [46].

nungen hatten, sondern auch gewisse, besonders ausgezeichnete Tage des Jahres eigene Namen führten, etwa wie wir statt 31. Dezember Sylvesterabend sagen. Zu diesen speciellen Eponymien gehörte nach ihm auch die für den ersten Thoth, ‚Fest des Siriusaufganges'. In dem Kalender von Medinet-Abu ist das Monatsdatum bei Thoth nicht angegeben, sondern durch ‚Fest des Siriusaufganges' ersetzt.[1] Wenn Brugsch dazu bemerkt: ‚Il ne s'agit donc point d'un lever de Sirius au 1er Thoth, comme le veut Mr. de Rougé et comme cette date a été calculée par Mr. de Biot, mais de l'eponymie pour indiquer nominalement la date du 1er Thoth', so können wir uns mit dem nicht einverstanden erklären.

Drei Hypothesen hat Rougé[2] als allein möglich angeführt: zwei derselben gibt er selbst als unhaltbar auf und wir müssen uns seiner Annahme anschliessen, die dritte ist nach ihm die einzig richtige: ‚Reste une dernière supposition: les dates sont indiquées dans l'année vague, mais au jour vrai du phénomène et de la fête qui lui était consacrée.' Ein Kalender, welcher nach diesen Grundsätzen eingerichtet wäre, müsste, wenn er einer früheren oder späteren Zeit angehörte als der Kalender von Medinet-Abu, andere Daten für die Feste tragen. Die Nothwendigkeit dieser Folgerung erkannte Rougé sofort, denn er fügt den angeführten Worten gleich hinzu: ‚Dans ce dernier cas les dates varieront suivant l'ancienneté des calendriers.' Und nun zeigt sich nach den neuesten Untersuchungen von Dümichen, dass der Kalender von Medinet-Abu nur eine Copie des unter Ramses II. etwa 120 Jahre früher verfassten Originals ist. Wir sehen, auch die letzte der von Rougé angenommenen Hypothesen muss nach den neuesten Funden aufgegeben werden.

Aber auch zu Ramses II. Zeiten entstand nicht das wahre Original des Kalenders von Medinet-Abu. Es ist jedem Aegyptologen bekannt, wie wenig wahrhaft Originelles die Ramessidenzeit hervorgebracht hat, wie sehr man sich gerade in dieser Zeit auf die Reproduction des von früheren Generationen Ueberlieferten beschränkte. Im Kalender von Medinet-Abu

---

[1] Matériaux, p. 84.

[2] Aeg. Z., p. 82 fl.

liegt uns nicht etwa ein unter Ramses II. eingerichtetes festes Jahr vor, sondern es liegt uns in demselben das Normaljahr der Vorzeit vor, das Wandeljahr, wie es, um mich der oben angeführten Worte Dschewharis[1] zu bedienen, im ersten Jahre seiner Einrichtung galt, das Jahr, wie es galt, als die Aegypter zwei unliebsame Beobachtungen noch nicht gemacht hatten: Einmal, dass das Jahr von 365 Tagen der Wirklichkeit nicht entspreche, sondern sich alle vier Jahre um einen Tag gegen die Jahreszeiten verschiebe, und dann, wozu sie freilich eine viel längere Zeit gebraucht haben, dass der Tag des Siriusaufganges nicht mehr mit dem Beginne der Nilschwelle zusammenfalle.

Zu demselben Ergebnisse führt uns die Betrachtung der Feste, die im Kalender von Medinet-Abu verzeichnet sind. Es sind fast ausnahmslos die Feste,[2] welche wir in unserer früheren Untersuchung der Kalender von Edfu und Esne als an denselben Tagen haftend kennen gelernt haben. Wir kennen bereits das Uagafest vom 17. und 18. Thoth,[3] das Fest des Hermes vom 19. Thoth[4], das grosse Amonfest, welches mit dem 19. Paophi begann,[5] die Osirisfeste der letzten Dekade des Choiak,[6] das Krönungsfest des Horus vom 1. Tybi.[7]

Feste, die irgendwie aus dem Rahmen des Althergebrachten, allgemein Ueblichen herausträten, kennt der Kalender von Medinet-Abu nicht, und gerade solche Feste haben es uns gestattet, in den Festkalendern von Edfu und Esne feste Jahre nachzuweisen.

Ebensowenig als wir in der Lage sind, als die Grundlage des Kalenders von Medinet-Abu ein festes Jahr zu erkennen,

---

[1] Cf. oben p. 852.

[2] Das Fest vom 22. Thoth ist wohl nicht mit Brugsch, Geschichte Aegyptens, p. 607, mit ‚*Fest der grossen Erscheinung*' (des Osiris) zu übersetzen, sondern mit Rücksicht auf Tanisstele l. 24 l. 49 οἱ μέγα πένθος ... εὐθέως συνετέλεσαν als ‚*Fest der grossen Trauer*' zu fassen. Das Fest findet sich schon in dem alten Reiche erwähnt. Cf. Brugsch, Matériaux, pl. II.

[3] Cf. oben p. 872, 875.

[4] Cf. oben p. 872.

[5] l. l.

[6] Cf. oben p. 875.

[7] Cf. oben p. 867.

ebensowenig glauben wir für einen derartigen Zweck die mythologisch-astronomischen Darstellungen und Inschriften der Gräber der Ramessidenzeit verwerthen zu können.[1] In denselben wird das astronomisch-kalendarische Element vom mythologischen ganz überwuchert. Der tägliche und jährliche Lauf der Sonne war nicht blos für den ägyptischen Astronomen ein Ereigniss von der höchsten Wichtigkeit, auch der Priester hatte in seinen heiligen Büchern über den Gott Rā manche mythologische Nachricht, der man in diesen Darstellungen gerecht werden musste. Die mythologischen Vorstellungen stammten aus der ältesten Periode ägyptischer Geschichte; man wird sonach zur Erklärung derselben nicht im 13. oder 14. Jahrhunderte v. Chr. zu verweilen haben, sondern in frühere Jahrhunderte hinaufsteigen müssen; ich denke etwa in die Mitte des vierten Jahrtausends v. Chr., also etwa in die Zeit, in der auch das wahre Original des Kalenders von Medinet-Abu entstanden ist. Man darf bei den mythologisch-astronomischen Darstellungen ferner nicht übersehen, dass mathematische Genauigkeit von ihnen nicht zu erwarten ist, dass im Gegentheile, wenn es darauf ankommt, nur mit grösster Vorsicht zu Werke gegangen werden muss. Wir wissen jetzt, wie ungenau die Darstellungen, Texte der Gräber waren, besonders dort, wo der ägyptische Künstler annehmen konnte, dass kein sterbliches Auge seine Arbeit prüfen werde; wir wissen auch, wie oft Darstellungen wegen Raummangel abbrechen, und wie sehr der Inhalt der Symmetrie zu Liebe verstümmelt wurde.

Bezöge sich der Kalender von Medinet-Abu auf ein festes Jahr, welches nach Dümichens neuesten Feststellungen dann etwa zu Ramses II. Zeiten eingerichtet sein musste, so müsste er als Siriustag nicht eponymisch den 1. Thoth, sondern den 15. Thoth zeigen. Denn zu der Zeit, als der Kalender in die Wände des Tempels von Medinet-Abu eingemeisselt wurde, waren die beiden wichtigen Tage des Jahres, der Beginn der Nilschwelle und der Siriusaufgang, um so viel Tage auseinandergegangen. Die Erscheinung, welche wir die Präcession der Tag- und Nachtgleichen nennen, spielt in der ägyptischen

[1] Man findet die nothwendigsten bequem beisammen in Lepsius, Wandgemälde², XXXI fl.

Chronologie, die einen etwa viertausendjährigen Zeitraum vor sich hat, eine grosse Rolle. Bald nach Beginn des vierten Jahrtausends v. Chr. ging, wie oben[1] bemerkt, der Sirius fünf Tage vor der Sommer-Sonnenwende, also am Tage des Beginnes der Fluth heliakisch auf. In der Zeit dagegen, als die festen Jahre von Tanis und Alexandria eingerichtet wurden, ging der Sirius etwa einen Monat nach dem Beginne der Nilschwelle auf, während er zur Zeit der Thutmosiden etwa 15 Tage nach dem Beginne der Nilfluth aufgegangen war.

Wir sehen, wenn die Aegypter zur Zeit, als sie ihren Kalender einrichteten, den Vortheil hatten, dass Siriusaufgang und Beginn der Nilschwelle zusammenfielen, welcher Umstand sie bei der Bestimmung der Länge des wahren Sonnenjahres sehr förderte, so war dies in der Zeit der Thutmosiden, geschweige denn in der Ptolemäerzeit, nicht mehr der Fall.[2] So trat an sie die gewiss schwere Frage heran, wie sie einerseits der Ueberlieferung, anderseits den Thatsachen, die sich inzwischen kosmisch vollzogen hatten, gerecht werden sollten.

Die Monumente müssen uns Aufschluss darüber geben, wie sie vorgingen, welchem der beiden Ereignisse sie den Vorzug gaben, als Angelpunkt des Jahres zu dienen. Mit Recht bemerkt Lepsius in seiner Vorrede zum Decrete von Canopus,[3] ‚dass der Tag des Sothisaufganges nicht, wie vielfältig geglaubt worden ist, schon früher und von altersher ein allgemeines Fest gewesen war, sondern nur von den Priestern gefeiert wurde‘. Dem tritt bestätigend zur Seite der Kalender von Esne.

Lauth hat zuerst darauf aufmerksam gemacht,[4] dass wir im Kalender von Esne das alexandrinische Jahr vor uns haben, er hat zugleich auch die Bedeutung der drei in demselben erwähnten Neujahrsfeste erörtert. Das eine derselben, das vom 9. Thoth, gehört dem Wandeljahre an, wie die hinzugefügte Bestimmung ‚Jahr der Vorfahren‘ lehrt;[5] das andere, das vom 1. Thoth, ist

---

[1] p. 877 fl.
[2] Riel, Thierkreis von Dendera, p. 10 fl.
[3] p. 13.
[4] In dem oben p. 857 A. 3 angeführten Aufsatze.
[5] Cf. p. 853.

das Neujahr des alexandrinischen Kalenders, 29. August. Dann entspricht das dritte Neujahr vom 26. Payni dem 20. Juni, dem Beginne der Nilschwelle. Der Tag des Siriusaufganges wird, wie bemerkt,[1] erwähnt und gefeiert, es ist dies der 29. Epiphi, aber nicht als Neujahr bezeichnet. Wiewohl wir uns an Mangel an Neujahren dem Kalender von Esne gegenüber nicht zu beklagen haben, so finden wir doch das beim Tage des Siriusaufganges nicht angemerkt.

Wir werden sonach behaupten dürfen, dass das den Beginn des Naturjahres, der auf den Anfang der Nilschwelle gesetzt war, bezeichnete, ein Ergebniss, welches Niemandem überraschend erscheinen wird, der die hohe Bedeutung des Tages für Aegypten würdigt, während der Siriusfrühaufgang nur für die Priester für astronomisch-chronologische Zwecke von grosser Bedeutung war.

Diesen Ausführungen widerspricht nicht eine Stelle der Inschrift von Tanis, sondern bestätigt sie vielmehr. Es heisst daselbst l. 36: τῇ ἡμέρα ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἴσιος ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι, oder hieroglyphisch l. 18 ,am Tage des Aufganges der göttlichen Sothis, welcher genannt wird Neujahr mit seinem Namen in den Schriften des Hauses des Lebens'. Man bedenke nur, wie diese ,Schriften des Hauses des Lebens' beschaffen waren. In einem Bücherverzeichnisse des Tempels von Edfu[2] finden wir neben einer Reihe von rein religiösen Schriften auch ,Die Kenntniss der periodischen Wiederkehr der Doppelgestirne Sonne und Mond', ,Gesetz von der periodischen Wiederkehr der Sterne'. Dass in derartigen Schriften der Tag des Siriusaufganges, das als bezeichnet war, kann bei dem Umstande gar nicht auffallen, dass das in diesen Schriften niedergelegte

[1] p. 871.

[2] Brugsch in der Aeg. Z. 1871, p. 43—45.

Wissen aus der ältesten Zeit des ägyptischen Reiches sich herschrieb, in welche von den Priestern die Entstehung aller ihrer heiligen Rollen mit Recht oder Unrecht [1] verlegt wurde. In der ersten Periode der ägyptischen Geschichte war das in der That der Tag des Siriusfrühaufganges, aber auch des Beginnes der Schwelle.

Aber gerade in der eben angeführten Beschaffenheit der ‚Schriften des Hauses des Lebens‘ [2] liegt die Erklärung für mannigfaltige Ungenauigkeiten in der Anwendung des Zeichens [3] und daraus hervorspringende Missverständnisse der griechischen Autoren. Denn da in den Schriften des Hauses des Lebens der Tag des Siriusaufganges als bezeichnet war, so lag es den Priestern nahe, auch bei Abfassung neuerer religiöser Texte darauf Bezug zu nehmen. [4]

Durch einen anderen Umstand hat der Sirius-Frühaufgang eine erhöhte Bedeutung in der letzten Periode ägyptischer Geschichte erlangt, er konnte als Angelpunkt bei Einführung eines festen Jahres in unserem Sinne dienen. ‚Admirabiliter contigit‘, bemerkt schon Petavius dazu, ‚dass der heliakische Aufgang des Sirius durch über 3000 Jahre, durch den ganzen Verlauf

---

[1] Cf. Manethon. Geschichtswerk, p. 130 [10].

[2] Cf. oben p. 876 A. 1.

[3] Dass der 1. Thoth (und der 9. Thoth) ebenfalls als im Kalender von Esne bezeichnet werden, zeigt deutlich, dass das einst mit dem 1. Thoth zusammengefallen war und nur in Folge des Umstandes, dass das Wandeljahr um einen Vierteltag zu kurz war, sich von demselben verschob. Neben dem des Rā (1. Thoth) gab es auch ein des Horus vom 1. Tybi, wovon wir schon gehandelt haben, und nach dem Decrete von Tanis l. 18 auch ein welche hieroglyphische Bezeichnung dem griechischen τὰ μικρὰ Βουβάστια (l. 37) entspricht. Sowohl der griechische als der demotische Text zeigen, dass Lepsius' Uebersetzung (‚in welchem gefeiert wird die Panegyrie des Neujahrs und die der Bubastis‘) nicht correct ist. Es muss vielmehr heissen, in welchem (sc. Monate) gefeiert wird das Fest der Bast (= ‚la panegyrie dans l'edifice (?) de Bast‘ des demotischen Textes nach Revillout).

[4] Siehe unten p. 890 ein hieher gehöriges Beispiel aus der Zeit Ramses II.

ägyptischer Geschichte bis auf eine verschwindende Kleinigkeit mit dem julianischen Jahre vollkommen Schritt hielt. Die damalige Stellung des Sirius zum Sommersolstitialpunkt war zufällig so beschaffen, dass seine zunehmende Länge mit dem Ueberschusse des julianischen Jahres über das bürgerliche Jahr sich gerade ausglich, so dass während der angegebenen Zeit von 3000 Jahren der Frühaufgang des Sirius auf denselben Tag des julianischen Kalenders fiel und sich um ebensoviele Tage vom Sommersolstitialpunkte entfernte, wie das julianische vom wahren Jahre.‘[1] Es ist daher gar nicht auffallend, wenn Eudoxus, der Erste, der nachweisbar auf Grundlage ägyptischer Beobachtungen ein festes Jahr in unserem Sinne einrichtete, mit dem Tage des Sirius-Frühaufganges dasselbe begann. Ebenso war für die ägyptischen Priester bei Einrichtung ihres festen Jahres von Tanis der heliakische Aufgang des Sirius der Leitstern, wie die Bestimmungen des Decretes selbst es uns zeigen:[2] ‚Dass jährlich eine öffentliche Panegyrie sowohl in den Tempeln als im ganzen Lande dem Könige Ptolemäus und der Königin Berenike, den Göttern Euergeten gefeiert werde an dem *Tage, an welchem der Stern der Isis aufgeht*, welcher in den heiligen Schriften als Neujahr angesehen, jetzt aber im neunten Jahre am 1. Payni gefeiert wird, in welchem auch die kleinen Bubastia und die grossen Bubastia gefeiert werden und die Einbringung der Früchte und das Steigen des Flusses geschieht; dass aber, *auch wenn der Aufgang des Sterns auf einen andern Tag im Verlauf von vier Jahren übergehen würde*, die Panegyrie nicht verlegt, sondern am 1. Payni gefeiert werde, an welchem sie vom Anfang an im neunten Jahre gefeiert wurde....; dass aber, damit die Jahreszeiten fortwährend nach der jetzigen Ordnung der Welt ihre Schuldigkeit thun und es nicht vorkomme, dass einige der öffentlichen Feste, welche im Winter gefeiert werden, einstmals im Sommer gefeiert werden, *indem der Stern um einen Tag alle vier Jahre weiter schreitet*, andere aber, die im Sommer gefeiert werden, in späteren Zeiten im Winter gefeiert werden, wie dies sowohl früher geschah als

---

[1] Lepsius, Chronologie, p. 165. Auch Ideler und Biot erkennen die Richtigkeit der Beobachtung des Petavius.

[2] l. 35 fl. des griechischen Textes.

auch jetzt wieder geschehen würde, wenn die Zusammensetzung des Jahres aus den 360 Tagen und den 5 Tagen, welche später noch hinzuzufügen gebräuchlich wurde, so fortdauert, von jetzt an ein Tag als Fest der Götter Euergeten alle vier Jahre gefeiert werde hinter den fünf Epagomenen (und) vor dem neuen Jahre, damit Jedermann wisse, dass das, was früher in Bezug auf die Jahreszeiten und das Jahr und des hinsichtlich der ganzen Himmelsordnung Angenommenen fehlte, durch die Götter Euergeten glücklich berichtigt und ergänzt worden ist.'

Es bleibt noch eine wichtige Frage zu erledigen, die Frage nach dem Normaltage des Siriusaufganges.

Den heliakischen Aufgang des Sirius beobachtete man in Aegypten während der zweiten Hälfte des Juli, bei der Längenausdehnung über etwa sieben Breitengrade, welche Aegypten einnimmt, an verschiedenen Orten verschieden:[1] am frühesten an der Südgrenze in Syene, am spätesten an der Nordküste in Alexandria, dort am 16., hier am 23. Juli. Wir haben sonach einen Spielraum von sieben Tagen vor uns; wenn daher auf irgend einer Inschrift ein Kalendertag als Tag des Siriusaufganges angegeben wird, so entsteht sofort die Frage, ob wir an den Siriustag von Heliopolis, Memphis, Theben, Syene u. s. w. zu denken haben.

Bei dem Umstande, dass die einzelnen grossen Tempel von einander ganz unabhängig waren, ihre eigenen Festordnungen besassen — selbst unter dem strammen Regimente der Ptolemäer wurden bei der Einführung des festen Jahres nur die δημοτελεῖς πανηγύρεις, die Feste, die im ganzen Lande gefeiert wurden, ins Auge gefasst, die Localfeste dem Belieben der einzelnen Priesterschaften überlassen — scheint uns die Annahme, sie hätten auch ihre eigenen, den thatsächlichen Verhältnissen entsprechenden Siriustage gehabt, zu verdienen zum Mindesten ernstlich erwogen zu werden. Denn da es sich zeigt, dass sogar das Herankommen der Nilfluth in den verschiedenen Nomen verschieden gefeiert wurde,[2] so wird man wohl auch in Philae nicht auf den Siriustag von Heliopolis gewartet haben, umsomehr, als der heliakische Aufgang des Sirius hauptsächlich von den Priestern gefeiert wurde.

[1] Unger, Chronologie, p. 45.

[2] Cf. den oben angeführten Text von Edfu, p. 839.

Wir können schon aus diesen Erwägungen die allgemein herrschende Annahme, die Aegypter hätten unter den sieben zur Verfügung stehenden Tagen einen herausgesucht und im ganzen Lande als Festtag gefeiert, nicht acceptiren. Nicht anders stellt sich das Resultat, wenn wir die Grundlagen dieser Ansicht ins Auge fassen. Sie geht einzig und allein auf die Stelle des Censorinus zurück: ‚ante diem XII (l. XIII.) Cal. August. quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum'.[1] Die wahre Bedeutung dieser Stelle werden wir später kennen lernen: hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass sie die einzige ist, welche für den 20. Juli spricht, während eine Reihe gewichtiger Zeugnisse, und unter ihnen ausschlaggebend die Monumente selbst, die Inschrift von Tanis und der Kalender von Esne, entgegenstehen.

In dem Parapegma, welches als sechzehntes Capitel der Isagoge des Geminus beigefügt ist und etwa ein Jahrhundert älter ist als Geminus, der Zeitgenosse Sullas, finden wir die Bemerkung:

Krebs 23, 19. Juli, Δοσιθέῳ ἐν Αἰγύπτῳ κύων ἐκφανὴς γίνεται.

Für Eudoxus, dessen Sternwarte in Heliopolis gezeigt wurde,[2] wird uns dagegen angegeben:

Krebs 27, 23. Juli, Εὐδόξῳ κύων ἑῷος ἐπιτέλλει.[3]

Eine Reihe anderer Zeugnisse gibt, wie Dositheus, den 19. Juli als Tag des heliakischen Aufganges des Sirius. So Hephaestion von Theben,[4] der zur Zeit Constantin des Grossen schrieb, dann Palladius, Aëtios und die von Salmasius angeführten ‚Excerpta Georgica Graecorum sub nomine Zoroastris.'[5] Solinus gibt uns einen dreitägigen Spielraum: ‚Quod tempus (Aufgang des Sirius) sacerdotes natalem mundi judicarunt, id est inter tertium decimum Kalendas Augustas et undecimum.'[6]

---

[1] C. 21.

[2] Strabo XVII, p. 803.

[3] Boeckh, Vierjährige Sonnenkreise, p. 58.

[4] Unger, Chronologie des Manetho, p. 46, gegen Boeckh, l. l. p. 310 fl.

[5] Die Stellen finden sich bei Boeckh, l. l. p. 310.

[6] c. 32. Salm. Der 19. Juli, für den die meisten Zeugnisse sprechen, ist, wie Unger l. l. p. 59 ausführt, der Siriustag des Nomos Thinites. Der

Alle diese Angaben rühren zudem aus der Zeit, als das ganze wissenschaftliche Leben Aegyptens im Nildelta und Memphis sich concentrirt hatte; sie würden noch mannigfaltiger sein, wenn uns Nachrichten vorlägen, die auch Oberägypten, hier vor Allem die in alter Zeit so bedeutende Reichshauptstadt Theben, berücksichtigen würden.

Hätte der 20. Juli = 26. Epiphi alexandrinisch als der Normaltag in dem Sinne der neueren Chronologen gegolten, so müssten wir ihn im Kalender von Esne verzeichnet finden. Mit Recht schreibt daher Riel:[1] ‚Als das nächste Fest sollten wir dann am 26. Epiphi, am Siriustage des alexandrinischen Jahres (sollte genauer heissen: an dem Tage des alexandrinischen Jahres, welcher dem 20. Juli jul. entspricht) das Fest der Erscheinung des Sothis erwarten; aber erst am 29. Epiphi finden wir es . . . vermerkt. Dass dieses Fest kein anderes ist als das Fest der Isis-Sothis, hatte der Verfasser schon früher hervorgehoben und den späten Ansatz dadurch zu erklären *versucht*, dass für diesen *vielleicht* der Siriustag von Alexandrien massgebend gewesen sei, den Theon auf den 29. Epiphi setzt. Für Oberägypten wurde der Sirius *zwar* schon einige Tage früher sichtbar, bei der *Unsicherheit der wirklichen Beobachtung* war die Ansetzung des ‚Festes ihrer Majestät‘ auf den 29. Epiphi *immerhin zulässig.*‘ Die durch den Druck hervorgehobenen Worte zeigen uns deutlich, dass Riel recht wohl fühlte, dass dieser Ansatz des Kalenders von Esne mit der allgemein üblichen Annahme eines für ganz Aegypten giltigen Normaltages sich nicht vereinbaren lässt.

Nicht besser steht es mit der Inschrift von Tanis.[2] Durch die Auffindung dieser trilinguen Inschrift ist auf alle die Chrono-

---

Umstand, dass in den manethonischen Τόμοι Menes und seine unmittelbaren Nachfolger als Thiniten bezeichnet waren, wird wohl am meisten dazu beigetragen haben, den 19. Juli als Siriustag zu empfehlen.

[1] Thierkreis von Dendera, p. 93.

[2] Aufgefunden 1866. Den hieroglyphischen und griechischen Theil findet man in ‚Die zweisprachige Inschrift von Tanis. Zum ersten Male herausgegeben von S. Leo Reinisch und E. Robert Rösler, 1866. — R. Lepsius, Das bilingue Decret von Canopus, I. Theil.‘ Leider hat Lepsius den II. Theil, der den Commentar und das Glossar enthalten sollte, nicht herausgegeben. Der demotische Theil wurde zuerst von Revillout, Chrestomathie

logie der Aegypter betreffenden Fragen ein neues Licht gefallen und unsere Kenntniss der Verhältnisse unter den Ptolemäern wesentlich vermehrt worden. Wir erfahren aus der Inschrift zuerst in authentischer Weise, da die griechischen Autoren, weil von ihnen fremden Dingen berichtend, fortwährenden Missverständnissen ausgesetzt waren, wie die Priester bei der Einrichtung eines festen Jahres vorgingen und wann zuerst ein solches eingerichtet worden ist. Fassen wir zuerst die Datirung der Inschrift ins Auge. Das Decret ist datirt vom 17. Tybi des 9. Regierungsjahres Ptolemäus III., der nach dem astronomischen Kanon im Jahre 502 Nabon. = 247—246 v. Chr. den Thron bestieg. Das 9. Jahr seiner Regierung begann daher mit dem 22. October 239, der folgende 17. Tybi entsprach dem 7. März des Jahres 238 v. Chr. Im 9. Jahre Ptolemäus III. fiel dem Wortlaute der Inschrift zufolge der heliakische Aufgang des Sirius zum ersten Male auf den 1. Payni, also auf den 19. Juli jul. Es liegt hier eine kleine Schwierigkeit vor. Nach der angeführten Stelle des Censorinus ‚idem dies fuerit ante diem XII (l. XIII) Cal. Aug. quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum‘ müsste man den 2., nicht den 1. Payni in unserem Decrete erwarten.

Riel [1] hat für diese Thatsache eine ingeniöse Erklärung gegeben. Er nimmt an, dass die Priester den Anfang des 1. Payni des Wandeljahres vom Morgen auf den Abend verlegten und denselben in solcher Gestalt zum 1. Payni des neugebildeten festen Jahres machten. Da nun die Nacht des 1. Payni des festen Jahres, an deren Ende der Siriusaufgang stattfand, sich noch mit der Nacht des 1. Payni des Wandeljahres deckte, konnten sie mit Bezug auf beide Jahre sagen, dass der Sirius in diesem Jahre am 1. Payni aufgehe, wenn auch mit seinem Aufgange am Morgen des 20. Juli der 1. Payni des Wandeljahres endete und der 2. Payni begann.

---

démotique, p. 125, mit einer Interlinearübersetzung herausgegeben. Ueber die Entdeckung des Decretes von Tanis sagt Revillout (l. l. p. LXXXVII): ‚La France est le seul pays d'Europe, je pourrais même dire des deux mondes, qui ne possède pas de plâtre de ce monument (sc. der Inschrift von Tanis) *qu'un illustre Français a découvert.*‘

[1] Sonnen- und Siriusjahr, p. 57.

Von den drei[1] bezeugten Tagesanfängen der Aegypter lassen sich nur zwei monumental nachweisen: einmal die Uebung, den Tag mit dem Abend, und dann die, den (bürgerlichen) Tag mit dem Morgen zu beginnen. Die erstere wird von Isidor, Servius und Lydos bezeugt, wenn auch von Ideler[2] angezweifelt, die letztere von Ptolemäus angewendet. Für die erstere sprechen die Sterntafeln.[3] Wir lesen in denselben .... , Thoth, Anfang der Nacht, erste Stunde, Anfang des Jahres.‘

Für die letztere eine Inschrift aus der Zeit Ramses II.,[4] in der gesagt wird: ‚Du gehst auf wie Isis-Sothis am Morgen des Neujahrs‘, ,[5] zusammengehalten mit der Stelle des Theon: ἡ τοῦ κυνὸς ἐπιτολὴ κατὰ ἑνδεκάτην ὥραν φαίνεται, καὶ ταύτην ἀρχὴν ἔτους τίθενται.

Dennoch scheint mir, da die Inschrift, die doch klar und deutlich Alles bestimmt, nichts davon erwähnt, am natürlichsten zu sein, anzunehmen, dass die Priester bei Abfassung des Decrets von Canopus den von den Chronologen unserer Tage statuirten Normaltag des Siriusaufganges, den 20. Juli, ebensowenig beachteten und sich vielmehr an den 19. Juli hielten, als es die Priester bei der Abfassung des Kalenders von Esne thaten, welche als Siriustag gar den 23. Juli statuirten, den Siriustag von Alexandria, was bei einem Kalender, dessen Grundlage das alexandrinische Jahr war, freilich sehr natürlich ist.

Einen andern Weg als die übrigen Erklärer der Inschrift von Tanis hat v. Gutschmid[6] bei der Datirung eingeschlagen. Nach ihm ist die Inschrift von Tanis nicht vom 9. März 238 datirt. Nach dem Königskanon und dem Wandeljahre ist dieses Datum richtig angegeben; eine Reihe von Erwägungen führte ihn jedoch dazu, anzunehmen, dass in der Ueberschrift des Decrets nach dem Z. 36 erwähnten heiligen Jahre, das am

---

[1] Ideler, Chronologie I, p. 100.

[2] l. l.

[3] Brugsch, Matériaux, p. 103.

[4] l. l. p. 100.

[5] Cf. oben p. 884 A. 4.

[6] Im Literarischen Centralblatte 1867, p. 540 fl. Cf. auch Lepsius in der Aeg. Z. 1868, p. 36. Von den Arbeiten Vincent's kann man absehen.

19. Juli begann, datirt worden ist. Danach wäre das wahre Datum der Inschrift der 2. December 238.

Die Begründung dieser Behauptung hat v. Gutschmid nicht gegeben, er deutete nur an, dass das makedonische Monatsdatum (7. Apellaios) ihn hauptsächlich zu dieser Annahme bestimmte. Wir sind zwar nicht in der Lage, aus dem Wirrsale der makedonisch-ägyptischen Doppeldaten, auch nach den umfassenden Untersuchungen von Robiou,[1] irgendwo einen rettenden Ausweg zu erspähen, wir glauben jedoch, dass vom Standpunkte der Siriusjahrtheorie v. Gutschmids Annahme ganz consequent und richtig ist, und wir können uns nur wundern, dass die Anhänger der Theorie diese Auffassung nicht theilen. Das Decret will das Wandeljahr durch ein festes Jahr ersetzen. Ist es nun richtig, dass das seit altersher übliche feste Siriusjahr der Aegypter so eingerichtet war, dass der heliakische Frühaufgang des Sirius auf den 1. Thoth dieses heiligen oder Siriusjahres gesetzt war, und dies ist doch die allgemeine Annahme, so ist nichts natürlicher, als dass die Priester den 1. Thoth des neuen festen Jahres dem 1. Payni des Wandeljahres (denn auf den 1. Payni fiel, nach dem Wortlaute des Decrets, der Siriusaufgang) gleichsetzten.

Die inzwischen gefundenen Doppeldatirungen[2] zeigen jedoch mit Evidenz, dass die ägyptischen Priester nicht so vorgegangen sind, dass sie vielmehr einfach das Wandeljahr in seiner damaligen Stellung zum festen Jahre durch die zuerst im Jahre 238 eingetretene und alle vier Jahre sich erneuernde Schaltung einer sechsten Epagomene erhoben haben.

So hätte man nach der allgemein herrschenden Annahme gleichzeitig drei Jahre, darunter zwei feste, in Aegypten gehabt. Es wird zwar viel auf Kosten des geheimnissvollen Treibens der ägyptischen Priester gesündigt, wir glauben jedoch, dass die Zumuthung, drei neben einander bestehende Jahre anzunehmen, stark ist. Von diesen drei Jahren, von denen, es sei dies ausdrücklich gesagt, nur zwei für die ältere Zeit überhaupt nachzuweisen sind, war nur Eines, das Wandeljahr, in

---

[1] Recherches sur le calendrier macédonien en Égypte et sur la chronologie des Lagides (in den Mémoires présentés par divers savants à l'acad. des inscriptions et belles lettres, t. IX/1, p. 1 fl.).

[2] Vgl. über dieselbe oben p. 869 A. 3.

Anwendung, das andere verlor, wie es scheint, gleich nach der Einführung alle Bedeutung, wurde wahrscheinlich von den Aegyptern überhaupt nie acceptirt. Und wir glauben mit vollem Rechte.

Nach der für den Fortgang unserer Untersuchung nothwendigen Digression über den Tag des Siriusaufganges können wir unsere Erörterungen wieder aufnehmen, die wir bei der Frage, wie die ägyptischen Priester verfuhren, als sie die Wahrnehmung machten, dass das 365tägige Jahr seine Pflicht, mit den Jahreszeiten gleichen Schritt zu halten, nicht mehr erfülle, unterbrochen haben. Sie bemerkten, dass der 1. Thoth des Wandeljahres weder an dem Beginne der Nilschwelle, noch an dem Tage des Frühaufganges des Sirius haften blieb. Als sie festgesetzt hatten, dass dies alle vier Jahre um einen Tag geschehe, mussten sie irgendwie auf Abhülfe bedacht sein, sie mussten dem Aegypter die Möglichkeit verschaffen, den Tag des Beginnes der Nilschwelle im Voraus zu kennen, und zwar nach dem Wandeljahre, da er kein anderes Jahr kannte. Das genügte ihm vollkommen.

Nach den bisherigen Beobachtungen über die Festlisten wird es nicht mehr auffallend erscheinen, wenn wir die Ansicht aussprechen, dass die ägyptischen Priester bei Anordnung ihrer Festlisten sich des Wandeljahres bedienten, dass mit einem Worte ein festes Jahr im alten Aegypten gar nicht im Gebrauche war, wiewohl die Priester schon längst die Unzulänglichkeit des 365tägigen Jahres erkannt hatten. Sie haben Jahr für Jahr im Voraus bestimmt, auf welchen Tag des Wandeljahres der Beginn der Nilschwelle fallen werde; war derselbe bekannt, so liessen sich die anderen wichtigen Niltage leicht bestimmen. Die Regel, die sie zu befolgen hatten, war einfach genug, wenn auch ihre genaue Präcisirung jahrhundertlange Beobachtungen erfordert haben wird. Da das Gestirn Sothis, um mich der eigenen Worte der Priester zu bedienen, um einen Tag innerhalb vier Jahren vorrückt, so rückten die wenigen πανηγύρεις δημοτελεῖς, welche nicht an bestimmten Monatstagen hafteten, um einen Tag alle vier Jahre vor. Dass dies der Fall war, und dass gerade diesem Missstande durch die Einrichtung des Decretes von Tanis ein Ende gemacht werden sollte, sagt recht deutlich das Decret selbst: l. 38 ἐὰν δὲ καὶ συμβαίνῃ τὴν ἐπιτολὴν τοῦ ἄστρου μεταβαίνειν εἰς ἑτέραν ἡμέραν διὰ τεσσάρων

ἐτῶν, μὴ μετατίθεσθαι τὴν πανήγυριν, ἀλλ' ἄγεσθαι τῇ νουμηνίᾳ τοῦ Παυνὶ, ἐν ᾗ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἤχθη ἐν τῷ ἔτει. Also ohne Decret von Tanis hätte man die πανήγυρις des Siriusaufganges nach vier Jahren am 2. Payni, nach acht am 3. Payni u. s. f. gefeiert.

Mit dem Gesagten scheint mir übereinzustimmen eine Stelle der sogenannten Εὐδόξου τέχνη, die Brunet de Presle als vor dem Jahre 165 v. Chr. entstanden nachweist.[1] Wir finden in derselben auch andere Astronomen benützt; deren jüngster ist Kallippos, Hipparch wird dagegen nicht erwähnt. Boeckh vermuthet in ihr ein Schulheft aus Vorträgen über die Eudoxische Astronomie; sicher ist, dass sie ‚bedeutende Missverständnisse, Fehler und Nachlässigkeiten enthält'.[2] Dreierlei

---

[1] Noch genauer glaubte Boeckh die Entstehungszeit der Schrift fixiren zu können. Er macht auf die Stelle Εὐδόξῳ, Δημοκρίτῳ χειμεριναὶ τροπαὶ Ἀθὺρ ὅτε μὲν κ, ὅτε δὲ ιθ̅ aufmerksam (Sonnenkreise der Alten, p. 197 fl.) und bezieht die Angabe auf das bewegliche Jahr. Darnach ist die Schrift 193—190 v. Chr. verfasst, in welcher Tetraëtie der 1. Thoth des Wandeljahres auf den 10. October und folglich der 20. Athyr auf den 28. December (Tag der Winterwende nach Eudoxus) fiel. Der 19. Athyr wird dann dadurch erklärt, dass der Lehrer gesagt hätte: ‚In diesem Jahre fällt nach Demokrit und Eudoxus die Winterwende auf Athyr 20; zunächst vor der laufenden Tetraëtie fiel sie auf Athyr 19' (l. l. p. 200). Diese Erklärung scheint mir jedoch sehr gezwungen zu sein. Der Papyrus kennt das Sonnenjahr von $365^1/_4$ Tagen und es erscheint daher die Annahme von Letronne (l. l. p. 198): ‚nach einer festen Jahresrechnung der Aegypter . . . sei in der Zeit der Abfassung der Papyrusschrift der 20. und beziehungsweise 19. Athyr auf den 28. December gefallen', recht ansprechend. Wenn Boeckh dagegen (p. 199) einwendet, darnach müsste ‚Thoth 1 der 10. und 11. October gewesen sein; was weder mit dem festen alexandrinischen Kalender, noch mit einer festen Jahresrechnung nach der Hundssternperiode stimmt: eine dritte feste Jahresrechnung anzunehmen, muss man Bedenken tragen', so zeigt die Inschrift von Tanis, dass dies ganz gut möglich ist. Es ist daher die Annahme nicht ohneweiters abzuweisen, dass die Priester zu Ehren des Epiphanes durch Festlegung des Wandeljahres 191/190 (cf. p. 903) ein festes Jahr mit 10. October als 1. Thoth eingerichtet haben, wie sie es zu Ehren des dritten Ptolemäers und des Augustus erweislich gethan haben. Dann würde die von Boeckh (l. l. p. 8 fl., 200 fl.) viel erörterte und nach Petavius Vorgang richtig gedeutete Stelle des Geminus (Isag. 6, cf. oben p. 842 A. 2) ihre rechte Bedeutung erhalten. Da vorläufig monumentale Beweise fehlen, bleibt dies Alles nur Hypothese, an der wir so lange festhalten werden, bis uns eine bessere Erklärung der fraglichen Stelle geboten wird.

[2] l. l. p. 197.

Feste werden in derselben angeführt, die nicht gefeiert werden ὡς ἐνομίσθη;[1] ich denke, dass unter diesem Ausdrucke die Feste gemeint sind, die nicht an bestimmten Monatstagen hafteten, nämlich die Katachyterien, der Hundsternaufgang und die Mondfeste,[2] wozu noch kommen die Feste der Jahrpunkte.

Die beiden erstgenannten haben wir schon ausführlich besprochen; über die Σεληναῖα lässt sich nach unseren gegenwärtigen Kenntnissen dieser Dinge etwa Folgendes sagen: Wir wissen, dass die Aegypter der ältesten Zeit vom Rācultus ausgegangen sind, während der Mondcultus bei ihnen ursprünglich keine Bedeutung hatte.[3] Allmälig änderte sich dies wohl unter semitischer Einwirkung und wir finden in Texten der späteren Zeit dem Sonnengotte Rā Osiris als Mondgott gegenübergestellt und das Jahr selbst in zwei Hälften geschieden, von denen die eine dem Rā (Sonne), die andere dem Osiris (Monde) gehörte.[4] So wird man es als ein besonders günstiges Ereigniss angesehen haben, wenn ein Neumond auf den Tag des Beginnes der Nilschwelle fiel. Dass dies nicht regelmässig der Fall sein konnte, ist selbstverständlich. Die Stellen bei Plinius ‚Incipit crescere luna nova, quaecumque post solstitium est', und ‚Nilus . . . . evagari incipit ut diximus solstitio et nova luna' sind daher nicht ganz correct.[5]

Wie die Priester verfuhren, um die Σεληναῖα richtig anzusetzen, ist nicht überliefert. Ob sie den neunzehnjährigen sogenannten metonischen Cyklus kannten, lässt sich mit Sicher-

---

[1] Man denke an das ἣ νομίζεται, διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων der Inschrift von Tanis, l. 36.

[2]
. . . Οἱ δὲ ἀστρολό
γοι καὶ οἱ ἱερογραμματεῖς . . .
. . . . . .
. . . ἄγουσι πανδημικὰς ἑορτάς
τινὰς μὲν ὡς ἐνομίσθη, τὰ δὲ κατα-
χυτήρια καὶ κυνὸς ἀνατολὴν καὶ
σεληνεῖα κατὰ θεῖον ἀναλεγόμενοι
τὰς ἡμέρας ἐκ τῶν Αἰγυπτίων.

Die Behandlung dieses Papyrus durch einen sachverständigen Philologen wäre sehr zu wünschen.

[3] p. 837 fl. und 851.

[4] Hieher ist die ἔμβασις Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην vom 1. Phamenot zu ziehen. Plutarch, de Iside ac Osir., c. 43. Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 41.

[5] Hist. Nat. V, 10, 57 und XVIII, 18, 47.

heit vorläufig nicht sagen; immerhin ist es beachtenswerth, dass die mittlere Götterreihe der bekannten Darstellung im Ramesseum 19 Gottheiten zählt, welche, wie Lepsius und Brugsch bereits bemerkten,[1] Schutzgötter einzelner Tage waren.[2] Ebenso ist es gewiss nicht ohne Bedeutung, dass in derselben Darstellung unter dem Horus, welcher sich in der mittleren Gruppe, auf welche die erwähnten Schutzgötter zuschreiten, findet, neunzehn rundliche Scheiben, Symbole der Tage,[3] gezeichnet sind.[4] Man wird sonach auch für Aegypten die Kenntniss des neunzehnjährigen Cyklus als wahrscheinlich anzunehmen haben, während sie für Babylon durch die Egibi-Täfelchen[5] ausser allem Zweifel steht.

Jetzt wird uns die ganze Bedeutung des tanitischen Jahres erst recht klar. Es ist in der That der Versuch, ein festes Jahr in unserem Sinne in Aegypten einzuführen. Bis dahin bediente man sich in ganz Aegypten, gleichgiltig ob Schriftgelehrter oder Landmann, des Wandeljahres von 365 Tagen, in dem

---

[1] Lepsius, Chronologie, p. 105 und Brugsch, Reiseberichte, p. 295.

[2] Riel, Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, p. 88 fl. Die Beobachtung ist ganz richtig. So entspricht (die 6. Gottheit nach der Doppelgruppe) der Eponymie des 30. Monatstages (cf. Tafel IV bei Brugsch, Matériaux) (7. Figur) dem 16., (8. Figur) dem 13., (9. Figur) dem 15., dann die so wohlbekannten Begleiter des Anubis (10. Figur), (11. Figur), (12. Figur), (13. Figur) dem 4., 5., 6., 7., endlich (14. Figur), (15. Figur), (16. Figur) dem 8., 9., 10. Monatstage.

[3] Man denke an die fünf Scheiben, Symbole der Epagomenen, die in derselben Darstellung über dem genannten Stier sich finden.

[4] Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 221.

[5] ed. Boscawen in den Transactions (cf. p. 849 A. 3) VI, p. 1 fl. Die Babylonier hatten in der späteren Zeit ein gebundenes Mondjahr (und nicht ein solares, wie Usener in dem oben p. 852 A. 2 angeführten Aufsatze sagt) und kannten nachweislich seit Darius I. den neunzehnjährigen Mondcyclus.

der Beginn der Nilschwelle und der Siriusaufgang alle vier Jahre um einen Tag fortrückten. So hatten die Aegypter ein Jahr, welches gerade das Gegentheil von dem darbietet, was wir von unserem Jahre verlangen. Unser Jahr soll die Jahrpunkte und die Nilschwelle wieder zu demselben Kalenderdatum zurückführen, im ägyptischen Jahre fielen die Jahrpunkte und Niltage alle vier Jahre auf ein späteres Monatsdatum. Während sie dem richtigen Datum des Naturjahres entsprachen, wanderten die anderen Feste, eben weil sie an einem bestimmten Monatstage haften blieben, mit dem Wandeljahre durch die Jahreszeiten.

Das Jahr der Aegypter ist sonach das Product zweier Factoren, einerseits des Bestrebens, an dem Ueberlieferten festzuhalten, selbst als man sich von dessen Unzulänglichkeit überzeugt hatte, anderseits der allgemeinen Nothwendigkeit, die Niltage im Voraus zu kennen. Es zeigt sich auch hier wieder, wie genau Herodot seine Gewährsmänner wiedergibt selbst da, wo er sie nicht verstand: Αἰγύπτιοι δὲ τριηκοντημέρους ἄγοντες τοὺς δυώδεκα μῆνας ἐπάγουσι ἀνὰ πᾶν ἔτος πέντε ἡμέρας πάρεξ τοῦ ἀριθμοῦ, καί σφι ὁ κύκλος τῶν ὡρέων ἐς τὠυτὸ περιιὼν παραγίνεται.[1] Trotzdem das Jahr nur 365 Tage hatte, that es seine Schuldigkeit nach der Auffassung der Aegypter. Dass uns ihre Auskunft so sonderbar erscheint, zeigt, wie fest in unserem Denken das Jahr, dessen praktische Einführung zuerst durch Ptolemäus III. Euergetes I. versucht wurde, wurzelt. Während wir uns alle vier Jahre daran erinnern müssen, dass auf den 28. Februar ein 29. folgt, hatten die Aegypter im Auge zu behalten, dass alle vier (Wandel-) Jahre der Beginn der Nilschwelle auf einen späteren Kalendertag fiel. Wie unserem Gedächtnisse Kalender zu Hilfe kommen, so werden wohl auch, wahrscheinlich am Anfange des Jahres, von den Priestern die Niltage verkündet worden sein.

Das Decret von Tanis verlangte von den Aegyptern nichts weniger als den Bruch mit der Vergangenheit. Sie sollten ihr Wandeljahr aufgeben, alle vier Jahre eine sechste Epagomene zählen; die Feste sollten fortan die einen stets im Sommer, die anderen stets im Winter gefeiert werden, dagegen sollten

---

[1] II, p. 4.

die Tage des Siriusaufganges und der Katachyterien nicht mehr wandern um einen Tag alle vier Jahre, sondern stets an demselben Kalendertage gefeiert werden, also gerade das Umgekehrte von dem, was früher geschehen war.

Wer unbefangen das Decret prüft, muss sich sagen, er habe in demselben die Einführung einer ganz neuen Einrichtung vor sich und muss den Gedanken von der Hand weisen, es liege hier blos die Mittheilung eines lange gehüteten Geheimnisses vor. Wenn Lepsius in seiner Einleitung[1] bemerkt: ‚Jedenfalls gewährt uns aber der Text die höchst werthvolle Gewissheit, dass die Aegypter sich damals und von altersher im gemeinen Leben wirklich des Wandeljahres von 365 Tagen bedienten', so glauben wir noch etwas weiter gehen und sagen zu dürfen, dass dies nicht blos im gemeinen Leben, sondern auch bei der Feier der Feste, welche, wie oben ausgeführt, an bestimmten Monatstagen hafteten, der Fall war; denn ausdrücklich wird es uns durch das Decret von Tanis bezeugt, dass die Feste sich mit dem Wandeljahre verschoben.

Nach diesen Ausführungen wird man wohl zugeben, dass der Festkalender von Medinet-Abu auf ein festes Jahr sich nicht beziehen kann, da danach kein Bedürfniss bestand, auch für die Priester nicht. Ich glaube, man wird Lepsius' Satz[2] vollinhaltlich acceptiren müssen: ‚Es scheint vielmehr, dass bis jetzt noch kein Datum nachgewiesen ist, welches vom festen (Sothis-) Jahre zu verstehen wäre. Es würden auch verschiedene Kalender äusserlich in der Bezeichnung auseinandergehalten oder der jedesmalige Gebrauch des einen oder anderen deutlich ausgesprochen sein müssen, und davon hat sich bis jetzt noch Nichts gefunden.' Denn man bedenke wohl, dass schon Ideler[3] vom Jahre von $365\frac{1}{4}$ Tagen ‚dessen frühzeitige Kenntniss

---

[1] p. 14.

[2] l. l. p. 15.

[3] Chronologie I, p. 173 fl. Die Stellen findet man l. l. p. 172 fl. und Lepsius, Chronologie, p. 151, der dieselben mit den Worten einleitet: ‚*Dass nun der Frühaufgang des Sirius wirklich der Anfang eines festen Jahres bei den Aegyptern war*, wird von den Schriftstellern ausdrücklich berichtet, namentlich in den von Ideler (I, p. 171) angeführten Stellen'. Diese Ansicht hat Lepsius, wie aus den oben (p. 882 und 836) angeführten Stellen hervorgeht, nach der Auffindung des Decrets von Tanis aufgegeben.

kein Unbefangener den Aegyptern streitig machen wird‘, sagt, dass sich aus den beigebrachten Zeugnissen eines Vettius Valens, Porphyrius und Horapollo nicht mit Sicherheit folgern lässt, ‚dass schon vor August ein Jahr von 365 Tagen 6 Stunden mit einer regelmässigen Einschaltung bei den Aegyptern im bürgerlichen Gebrauch gewesen sei‘. Wir können nur hinzufügen vor Ptolemäus III. Euergetes I., obwohl kein einziger griechischer oder römischer Schriftsteller auch nur ein Wort über das tanitische Jahr sagt, zum deutlichen Zeichen dafür, dass ohne Monumente in ägyptischer Chronologie sich nicht viel anfangen lässt. Dass die ägyptischen Priester lange vorher das ‚Geheimniss‘ von der richtigen Länge des Jahres kannten, haben wir aus ihrem Munde durch das Decret von Tanis erfahren.[1] In die Wirklichkeit ist ihre Beobachtung erst auf Drängen des makedonischen Herrn und seiner griechischen wissenschaftlichen Umgebung durch das Decret von Tanis getreten.

Ganz anderer Ansicht ist Riel.[2] Wir glauben am besten zu verfahren, wenn wir an der Hand der Anhaltspunkte, welche er aus dem Decrete selbst für seine Annahme beibringt, die oben entwickelten Gesichtspunkte ausführen. Riel bekämpft zuerst die Ansicht derjenigen, welche annahmen, dass bis zum Decret von Tanis die Feste nur nach dem Wandeljahr datirt worden seien und dass das neueingerichtete Jahr nicht blos für den Festkalender, sondern auch für den Civilkalender bestimmt gewesen sei. Ganz abgesehen davon, dass Riel die Verschiebung, die in der Stelle des Decrets, ‚damit nicht Feste des Sommers in den Winter fallen und umgekehrt, wie dies früher geschehen und auch jetzt wieder geschehen würde u. s. w.‘ erwähnt wird, auf das geringste zulässige Minimum reducirt, sieht er zu einer der unwahrscheinlichsten Hypothesen sich genöthigt. Er muss annehmen, dass die Priester wegen einer kleinen Differenz von etwa fünf Tagen, welche ihr festes Jahr gegen das Naturjahr aufwies, das feste Jahr, dessen sie sich nach Riels Annahme durch über sieben Jahrhunderte bedient hatten, nach dem Jahre 1000 v. Chr. aufgegeben und zu dem Wandeljahre

---

[1] l. 45 ὅπως πάντες εἴδωσιν.

[2] Thierkreis von Dendera, p. 66; Sonnen- und Siriusjahr, p. 323 fl.

zurückgegriffen hätten. Erst nach etwa sieben Jahrhunderten wären sie dann zu einer Reform ihres alten festen Jahres geschritten.

Glücklicher ist Riel in der Erklärung der Motivirung, ‚dass nicht einige Feste des Sommers u. s. w.‘, doch glauben wir, dass erst nach Erwägung der oben gegebenen Vergleichung der Festkalender von Edfu und Esne sich ein rechtes Verständniss der Stelle gewinnen lässt. Man darf hiebei nicht vom griechischen Texte ausgehen, da die Ausdrücke χειμών und θέρος geeignet sind, Missverständnisse herbeizuführen. Es wird nur von öffentlichen Festen gesprochen, die früher in der Zeit gefeiert wurden und nun in der Zeit gefeiert werden und umgekehrt, und ausdrücklich hervorgehoben, dass dies nicht von allen öffentlichen Festen gelte, denn Tanis l. 41 heisst es: τινὰς τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν. Ganz dieselbe Scheidung gibt auch die Εὐδόξου τέχνη. Welche der beiden Kategorien der δημοτελεῖς ἑορταί hat die Inschrift im Auge? Die grössere Mehrzahl derselben haftete an bestimmten Monatstagen; das Krönungsfest des Horus am 1. Tybi wurde in allen Kalendern, ob sie auf das Wandeljahr oder auf feste Jahre gingen, stets am 1. Tybi, also in der Zeit und nie in der Zeit gefeiert. Also auf diese Feste kann sich die fragliche Stelle der Tanisstele nicht beziehen, sie geht vielmehr auf die καταχυτήρια, auf die κυνὸς ἀνατολή, die Jahrpunkte und die Σεληναῖα. Denn von ihnen galt es, dass sie durch die Monate des Wandeljahres wanderten, und vor nicht langer Zeit war der heliakische Aufgang des Sirius, der bei Einrichtung des festen Jahres von Tanis auf den 1. Payni (Zeit) fiel, in den letzten Monat der Zeit gefallen (Pharmuti). Sie wurden nun festgelegt nach der ‚jetzigen‘ Ordnung der Welt.[1]

Dass die Ersetzung des Wandeljahres durch ein festes Jahr beabsichtigt war, zeigt auch die Schonung, mit der man

---

[1] l. 20 , wie der Plan ist, auf dem der Himmel ruht, heutzutage. In dem zweiten Theil dieser Studien kommen wir auf diese schwierige Frage ausführlich zurück.

bei Einrichtung des festen Jahres vorging. Das Wandeljahr wurde in der Stellung, die es 239/38 hatte, durch Einlegung eines Schalttages vor dem 1. Thoth des Jahres 238 (ein Vorgang, der sich alle vier Jahre wiederholen sollte) zum festen Jahre in unserem Sinne erhoben. Erst am 1. Thoth des Wandeljahres 238 — nach dem Decrete sollte wohl das Wandeljahr verschwinden, aber es behauptete sich doch — trat ein Unterschied ein, indem das feste Jahr noch nicht den 1. Thoth, sondern eben die sechste Epagomene zählte. Alle vier Jahre wuchs dann der Unterschied um einen Tag. Gelinder liess sich eine Kalenderreform nicht ins Werk setzen. Ausserdem wollte es ein günstiger Zufall, dass der Anfang der Nilschwelle, der im alten Normaljahre auf den 1. Thoth gefallen war, nun auf den ersten Monat einer andern Tetramenie, den Pachons fiel. So wurde in der Ptolemäerzeit die zur Wasserjahreszeit.[1]

Die Feste verblieben in der Lage, die sie zur Zeit der Einrichtung des festen Jahres hatten. Erst nach dem 1. Thoth des Jahres 238 trat eine Verschiebung um einen Tag ein, die kaum bemerkbar war, da die Feste fast immer mehrtägig waren. Als die Verschiebung grösser wurde und sich auf mehrere Tage belief, da wurden die Schwierigkeiten ernster. Wir können zugleich auch hierin die Unmöglichkeit der Annahme zweier neben einander im Gebrauche stehender Jahre beobachten. Man wird gegen den letzten Satz die Einführung des festen Jahres von Tanis nicht anführen, denn dieses sollte nicht neben dem Wandeljahre bestehen, sondern dasselbe verdrängen und allein herrschen.

Nehmen wir die Existenz eines festen Jahres an, gleichgiltig ob dasselbe mit dem Siriusaufgange oder dem Beginne der Nilschwelle anfing, so ist klar, dass dieses Jahr, da das Wandeljahr im täglichen Verkehre allein massgebend war, für die Priester reservirt bleiben musste, und ferner, dass dieses Jahr, mochte sein 1. Thoth auch mit dem 1. Thoth des Wandeljahres ursprünglich zusammengefallen sein, in der kürzesten Zeit (in 120 Jahren um einen Monat) vom Wandeljahre bedeutend differirte. Nun erinnern wir uns, dass die Appanegyrie von Pianchi

---

[1] p. 860.

am 19. Paophi des Wandeljahres gefeiert wurde,[1] dass aber auch im festen Jahre (dies zeigt uns der Kalender von Esne)[2] die Panegyrie am 19. Paophi gefeiert wurde, so wäre der Schluss unvermeidlich, dass dieselbe Panegyrie zweimal im Jahre, einmal am 19. Paophi des Wandeljahres und einmal am 19. Paophi des festen Jahres gefeiert worden wäre. Je weiter man den Consequenzen derartiger Annahmen nachdenkt, desto ungeheuerlicher erscheinen sie.

Ich denke, wir werden uns dabei beruhigen müssen, dass sowohl die Priester bei ihren Festen als auch der gemeine Mann bei seinen täglichen Verrichtungen das Wandeljahr benützten, die Jahrpunkte (Sonnenwenden und Aequinoctien), Nilfeste und Mondwechsel, auf Grundlage der Erkenntniss, dass der Sirius alle vier Jahre um einen Tag im Wandeljahre fortrücke und einer Art metonischen Cyklus im Voraus berechnet haben, etwa wie wir es beim Osterfeste und den davon abhängigen Festen Jahr für Jahr thun.

Dass sich unter solchen Verhältnissen das tanitische Jahr nicht behaupten konnte, ist leicht begreiflich. Es war nicht im Stande, das Wandeljahr im Gebrauche der Aegypter zu verdrängen, denn zu sehr waren diese davon überzeugt, dass ein Jahr 360 Tage und 5 Epagomenen habe.[3] Es mochte unter Euergetes in Regierungsacten in Gebrauch sein, vielleicht hat man sich auch in Alexandria unter der griechisch-makedonischen Bevölkerung des tanitischen Jahres bedient, welches bequemer war als das makedonische gebundene Mondjahr; im täglichen Verkehr der Aegypter ist das Wandeljahr herrschend geblieben. Zuletzt finden wir das tanitische Jahr unter anderen Spielereien, an denen die Tempelinschriften dieser Zeit reich sind, bei Doppeldatirungen im Jahre 57 v. Chr. verwendet.[4]

Was Ptolemäus III. begonnen, hörte jedoch mit ihm nicht auf. Mochte man in Aegypten starr festhalten an den durch tausendjähriges Herkommen geheiligten Einrichtungen und sich

[1] p. 872.
[2] l. l.
[3] Dies zeigen recht oft die Contracte.
[4] Cf. oben p. 859.

trotz der besseren Erkenntniss gegen die Einführung eines festen Jahres sträuben, für die griechisch-makedonische Bevölkerung galten diese Rücksichten nicht. In Rom hatte Julius Cäsar ein Jahr eingeführt, welches seinen Zusammenhang mit dem tanitischen nicht verläugnen kann;[1] unter Augustus kam ein neues Jahr, das alexandrinische, zu Stande, welches ganz dem tanitischen nachgebildet ist.

Wenn Mommsen über das alexandrinische Jahr bemerkte: ‚Chronologisch knüpfen sich an diese Einführung des Kaiser- oder alexandrinischen Jahres sehr schwierige und noch keineswegs genügend beantwortete Fragen', [2] so zeigen die ägyptischen Monumente, dass Mommsens neue Aufstellungen richtig waren. Seitdem man Datirungen nach dem alexandrinischen Jahre in ägyptischen Papyrus gefunden hat, ja nachdem man festgestellt, dass der grosse Festkalender von Esne auf das alexandrinische Jahr sich bezieht, ist die ganze Frage in ein neues Stadium getreten. Die bilinguen (hieratischen und demotischen) Papyrus Rhind aus dem 21. Regierungsjahre des Augustus (nach ägyptischer Zählweise) geben uns Daten des alexandrinischen Jahres.[3] Eine Doppeldatirung nach dem Wandeljahre und dem alexandrinischen Jahre findet sich im demotischen Theile einer von Brugsch[4] 1872 herausgegebenen bilinguen Inschrift aus dem 17. Jahre des Tiberius.

---

[1] Man erwäge nur die von Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 126—168 vorgebrachten Momente.

[2] Chronologie, p. 262.

[3] Cf. oben p. 867. Ausschlaggebend ist für mich die Stelle I, p. 10 des ersten Papyrus: Monat Epiphi, Tag 10, welcher entspricht (ausfüllt) dem 16. Tage der Hebstep-Panegyrie, verglichen mit Esne, 26. Payni (Beginn der Schwelle) Fest der *Bekleidung* ( ). Ob die Differenz von einem Tage auf einen Irrthum des Papyrus Rhind zurückgeht oder andere Gründe hat, kann ich nicht sagen.

[4] Aeg. Z. 1872, p. 27—29. Die Inschrift ist in der Nekropole von Abydos gefunden und auch von Mariette später in seinem ‚Abydos' veröffentlicht worden. Diese Stelle und die Daten des Papyrus Rhind sind nachzutragen bei Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, p. 778, und die A. 1. ‚Dass dasselbe (sc. das alexandrinische Jahr) im Jahre 69 n. Chr. im

Die Analogie zwischen dem festen Jahre von Tanis und dem von Alexandria zeigt sich bei näherer Erwägung. Es kann heutzutage als ausgemacht gelten,[1] dass im alexandrinischen Jahre zum ersten Male im Jahre 22 v. Chr. geschaltet worden ist, in dem Jahre, in dem eine neue Wanderung des Sterns stattfand.[2] Der Zusammenhang zwischen dem alexandrinischen und tanitischen Jahre wird uns recht klar werden, wenn wir die ägyptischen Wandeljahre, die seit dem Beginne des 9. Regierungsjahres des Euergetes, also dem 22. October 239 verflossen waren, zu Tetraëteriden zusammenfassen.

Die nebenstehende Zusammenstellung bedarf keines Commentars.

Im Jahre 239/38 v. Chr. haben die ägyptischen Priester Euergetes I. zu Ehren durch Festlegung des Wandeljahres ein festes Jahr gebildet, das tanitische. Die Schaltung wurde gleich im ersten Jahre der Tetraëteris vorgenommen. Im Jahre 23/22 v. Chr. erneuert[3] sich der

1 Thoth	Siriustag nach der Tanisstele 19. Juli	Siriustag nach Censorinus 20. Juli	
1. Tetr., 22. Oct. 239 v. Chr.,	1. Payni 238	2. Payni 238	Tanitisches Jahr
2. Tetr., 21. Oct. 235 v. Chr.,	2. Payni 234	3. Payni 234	
3. Tetr., 20. Oct. 231 v. Chr.,	3. Payni 230	4. Payni 230	
13. Tetr., 10. Oct. 191 v. Chr.,	13. Payni 190	14. Payni 190 (cf. p. 059 A. 1)	
49. Tetr., 4. Sept. 47 v. Chr.,	19. Epiphi 46	20. Epiphi 46	
55. Tetr., 29. Aug. 23 v. Chr.,	25. Epiphi 22	26. Epiphi 22	Alexandrinisches Jahr
95. Tetr., 20. Juli 138 n. Chr.,	5. Epag. 139	1. Thoth 139	Siriusjahr

Gebrauche war, ist gewiss; dass bereits Augustus es eingeführt hat, *wahrscheinlich*' dem entsprechend zu modificiren.

[1] Mommsen, Chronologie, p. 267; Martin, Sur la date historique d'un renouvellement de la période sothiaque (Mémoires présentés par divers savants à l'acad. des inscriptions et belles lettres), t. VIII, p. 242 fl.

[2] Tanis, l. 21

[3] Cf. Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 332.

Vorgang. Das Wandeljahr wird festgelegt; so kommt es, dass der 29. August zum 1. Thoth wird, denn damals hatte das Wandeljahr diese Stellung zum julianischen Jahre; gleich im ersten Jahre der Tetraëteris wird auch geschaltet.

In beiden Jahren tritt im Schaltjahre zu den fünf Epagomenen noch eine sechste hinzu. Von den beiden Möglichkeiten,[1] den Anfang der festen ägyptischen Aera anzusetzen, entweder bei anticipirender Intercalation auf den 29. August 731 (23 v. Chr.) oder bei postnumerirender auf den 30. August 728 (26 v. Chr.), welche letztere Theon[2] vorzog, erweist sich nun die erstere als die richtige, und wir sehen auch hier wie beim julianischen Jahre das Princip der anticipirenden Intercalation, für welches Mommsen stets mit grosser Wärme eingetreten ist, befolgt.[3]

Fassen wir nun nach den gewonnenen Ergebnissen die Festkalender von Edfu und Esne nochmals ins Auge. Sie zeigen, trotzdem sie auf feste Jahre sich beziehen, in gar keiner Weise eine andere Einrichtung als wie die Kalender, welche nach dem Wandeljahre in früheren Zeiten etwa entworfen wurden. Es sind ja eben nur festgelegte Wandeljahre, von denen eines bald unterging, das andere, das alexandrinische, das Wandeljahr 23/22, sich Dank günstiger Umstände recht lange behauptete, wenn auch nicht bei den eingebornen Aegyptern.

Die Festkalender von Edfu und Esne können uns daher zeigen, wie etwa zwei Wandeljahre, die über zwei Jahrhunderte von einander abstanden, eingerichtet waren.

Wir finden hier die von uns festgestellten Eigenthümlichkeiten der ägyptischen Wandeljahre; die Jahrpunkte,[4] Siriusaufgang, Niltage am richtigen Tage des natürlichen Jahres und darum an verschiedenen Kalendertagen, die übrigen δημοτελεῖς ἑορταί dagegen an demselben Monatsdatum haftend und

---

[1] Mommsen, Chronologie², p. 267.

[2] In der unten p. 910 noch mitzutheilenden Stelle.

[3] Chronologie², p. 294. ‚Niemand hat geleugnet und Niemand kann leugnen, dass die pränumerirende Schaltung theoretisch und praktisch der postnumerirenden an sich gleich steht.'

[4] In der Tafel auf p. 905 haben wir nur diejenigen Jahrpunkte aufgenommen, welche uns in unseren Untersuchungen Anlass zu Erörterungen gegeben haben.

	Edfu (tanitisches Jahr)	Esne (alexandrinisches Jahr)
1. Thoth, Fest des Neujahrs .	22. October	29. August.
6. Paophi, Fest der Isis . . .	26. November	3. October.
26. Choiak, Sokarfest	14. Februar	22. December (*Winterwende*).
1. Tybi, Krönungsfest des Horus .	19. Februar	27. December.
8. Mechir	*Fest der Frühlingsgleiche*	2. Februar.
1. Phamenot, Fest des Aufhängens des Himmels	20. April	25. Februar.
21. Phamenot	15. Mai	22. März (*Frühlingsgleiche*).
2. Pharmuti, Geburt des Horus .	21. Mai	28. März.
28. Pharmuti, Fest des Horus-Sop .	16. Juni	23. April.
1. Pachons	*Beginn der Nilschwelle* (*19. Juni*)	26. April.
6. Pachons	*Sommerwende* (*24. Juni*)	1. Mai.
1. Payni	*Aufgang d. Sirius* (*19. Juli*)	26. Mai.
26. Payni	13. August	*Beginn der Schwelle* (*20. Juni*).
1. Epiphi	18. August	*Sommerwende* (*25. Juni*).
29. Epiphi	15. September	*Aufgang d. Sirius* (*23. Juli*).
5 Epagomenen	17.—21. October	24. – 28. August.

darum einen grossen Kreislauf im natürlichen Jahre vollendend.

Noch von einem anderen Wandeljahre ist uns ein belehrendes Datum erhalten; ich meine den Kalenderstein von Elephantine[1] [hieroglyphs] Monat Epiphi, 28. Tag, Fest des Siriusaufganges. Die Erörterung dieses Datums gibt uns zugleich Gelegenheit, eine Annahme von Riel zu berichtigen.

Riel bemerkt nämlich zu dieser Angabe: ‚Da wir . . . nachgewiesen haben, dass dem Festkalender von Esne das alexandrinische Jahr zum Grunde liegt, trotzdem aber das Fest der Sothis in demselben nicht auf den 26./25. Epiphi, sondern auf den 29. Epiphi, d. h. auf den Siriustag von Alexandria gesetzt ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass sich der Festkalender von Elephantine gleichfalls auf das alexandrinische Jahr bezieht, nur dass hier statt des 29. der 28. Epiphi, d. h. der Siriustag von Heliopolis als Hauptfesttag des fünftägigen Sothisfestes angesetzt ist. Dann würde der Festkalender von Elephantine also der römischen Zeit angehören.‘[2]

Diese Annahme ist schlechterdings unmöglich; der Styl der Hieroglyphen und die Umgebung, in der der Stein gefunden wurde, sprechen auf das Entschiedenste gegen dieselbe. Derselbe gehört vielmehr nach Brugsch der Zeit des dritten Thutmes an.[3] Für uns hat diese unläugbare Thatsache nichts Befremdendes, denn wir haben uns bemüht darzuthun, dass der Tag des Siriusaufganges einer der wenigen Festtage war, welche die ägyptischen Priester in dem Wandeljahre nicht an demselben Monatstage haften, sondern um einen Tag alle vier Jahre vorrücken liessen. Dass der heliakische Frühaufgang

---

[1] Brugsch, Matériaux, p. 32.

[2] Sonnen- und Siriusjahr, p. 350.

[3] Drei Festkalender, VI: ‚Dies ist die unbestreitbare Bestimmung seiner Epoche, nach meinen neuesten Untersuchungen an Ort und Stelle.‘ Doch muss man nach den früheren Erörterungen in den Mélanges von Chabas die Möglichkeit noch immer in Erwägung ziehen, ob der Stein nicht in die Zeit Amenophis III. gehört.

des Sirius bei dieser Wanderung auch auf den 28. Epiphi zu fallen kam, ist ganz in der Ordnung, und zwar zu einer Zeit, welcher die jetzt allgemein üblichen chronographischen Ansätze der 54jährigen Regierung Thutmes III. nicht widersprechen.

Als einen merkwürdigen Zufall muss man es ansehen, dass gerade der Ansatz aus einem Jahre uns erhalten ist, welches fast um eine Periode von 1460 Jahren vom alexandrinischen Jahre abstand.

Es war eine bedeutende Concession, welche die Priester durch das Decret von Tanis dem Könige Ptolemäus III. machten, und wohl auch seiner gelehrten griechischen Umgebung. Diese Concession wird auch gebührend motivirt; sie gehört zu den übrigen Ehrenbezeugungen, die dem Könige zu Theil wurden. Dass der König dieses zu würdigen wusste, zeigt die Thatsache, dass im darauffolgenden Jahre der Bau des Tempels von Edfu beginnt,[1] dem es Ptolemäus III. bezeichnend genug verdankt, wenn wir heutzutage, nach über zwei Jahrtausenden, das Werk, das er begonnen, zu würdigen und zu erkennen im Stande sind.

Als besondere Ehrenbezeugung für Augustus haben die ägyptischen Priester die Einführung des alexandrinischen Jahres angesehen und, bezeichnend genug, auch Augustus hat mächtig beim Baue des Denderatempels eingegriffen,[2] wie denn auch die viel erörterte Sphäre von Dendera, nach der Planetenstellung zu schliessen, auf das Jahr 23/22 v. Chr., das erste Schaltjahr und zu gleicher Zeit das Jahr der Einführung des alexandrinischen Jahres, sich bezieht.[3]

Dieser Vorgang der Priester ist nicht neu in der ägyptischen Geschichte. Zu allen Zeiten haben es dieselben verstanden, die Pharaonen durch Ehrenbezeugungen aller Art für ihre Absichten zu gewinnen. Die Auswahl von Ehren war sehr gross; bald war es irgend ein ehrender Beiname, bald ein besonderes Ehrenfest,

[1] Am 7. Epiphi des 10. Regierungsjahres Ptolemäus III. fand die Ceremonie des Schnurspannens statt, Dümichen, Aeg. Z. 1872 p. 41.

[2] Dümichen, Baugeschichte des Denderatempels.

[3] Lepsius, Chronologie. p. 102.

bald, wie wir hier sehen, eine kalendarische Einrichtung, bald auch ein Phönix,[1] der in der letzten Periode der ägyptischen Geschichte gar zu häufig ausgenützt wurde.

So war es auch, als Antoninus Pius nach dem am 10. Juli 138 verstorbenen Hadrian den Thron bestieg. Die Nachricht von seiner Thronbesteigung kam erst nach dem 20. Juli (1. Thoth) nach Aegypten, so dass nicht mit dem 20. Juli 138 sein zweites Jahr begann, wie dies allgemein üblich war, sondern erst mit dem 20. Juli 139, welcher sonach als der erste in seine Regierung fallende Thoth angesehen wurde.[2]

Da fiel es den Hofastrologen ein, dass der 20. Juli 139 ein gar bedeutsamer Tag sei. Der erste Thoth fiel jetzt auf den 20. Juli, einen der in Aegypten üblichen Siriustage, wahrscheinlich des Siriustages von Memphis; man erinnerte sich daran, dass vom Tage ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἴσιος, galt, dass er νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι;[3] man brachte heraus, dass, wenn auch damals nicht mehr der Fall, am Beginne ägyptischer Geschichte der Sirius mit dem Beginne der Nilschwelle zusammengefallen war und das Jahr eröffnet hatte.[4] Es war kein Zweifel, der 20. Juli 139 war eine der wichtigsten Epochen, es war an ihm eine ἀποκατάστασις eingetreten.

Wir haben schon oben nach Mommsen bemerkt,[5] dass die Siriusperiode an sich nichts ist als das Verhältniss zwischen dem schaltlosen und dem mit dem Schalttage versehenen Jahre. Fragt man darnach, wann die Siriusperiode in Aegypten entstehen konnte, so liegt die Antwort auf der Hand: zu einer Zeit, als man die Wahrnehmung gemacht hatte, dass der Beginn der Nilschwelle nicht an dem 1. Thoth des Wandeljahres haften bleibe, sondern von ihm um einen Tag alle vier Jahre sich entferne, was die Aegypter dazu geführt hat, die beiden wichtigen Momente, den Anfang ihres bürgerlichen und

---

[1] Cf. unten p. 909 A. 3, über den zu Ehren Ptolemäus I. wegen der siegreichen Schlacht von Gaza erschienenen Phönix.

[2] Ich bringe an einer anderen Stelle hiefür die Belege.

[3] p. 883.

[4] p. 877.

[5] Cf. p. 848.

ihres natürlichen Jahres durch verschiedene Bezeichnungen auseinanderzuhalten. Sie nannten den ersteren , den letzteren . Schon als die Gräber von Benihassan mit Inschriften ausgeschmückt wurden, war ihnen diese Scheidung gelungen. Es ist natürlich, dass diese wichtige wissenschaftliche Entdeckung erst geraume Zeit nach Einführung der Epagomenen gemacht werden konnte und wir werden daher die Ergänzung des Jahres auf 365 Tage etwa in die Zeit der Fürsten von Abydos, Pepi, Merenrā zu verlegen haben. Die Einführung von zwei Neujahren, die in demselben Wandeljahre gefeiert wurden, eines am 1. Thoth, das andere an einem von den Priestern im Voraus verkündeten, überdies leicht zu berechnenden Tage, gehört vielleicht den Amenemhās selbst an, die um die Regulirung der Nilschwelle sich überhaupt grosse Verdienste erworben haben.

Die erste Anwendung der Periode von 1460 beziehungsweise 1461 Jahren findet sich in der bekannten Stelle bei Herodot II, 142; doch wird uns hier die Zahl 1460 nicht genannt.[2] Geminus im ersten Jahrhundert v. Chr. erwähnt zuerst die 1460 Jahre, dann Tacitus. Denn dass die Stelle in Plinius[3] (trotz Hincks und Lepsius) nicht auf die Sothisperiode zu beziehen ist, scheint mir evident zu sein. Wenn man unter sechs Varianten eine aussucht, die durch gar nichts gestützt ist, während die allgemein geltende durch die Autorität des Solinus getragen wird und dann CCXV in MCCXXV ändert, wird man leicht in der Lage sein, Erwähnungen der Sothisperiode überall zu finden.

---

[1] p. 850.

[2] Die richtige Erklärung dieser Stelle gibt Riel, Sonnen- und Siriusjahr, p. 184 fl.

[3] Hist. Nat. X, 2. Nach Manilius, dem Zeitgenossen des Sulla, dem Plinius die Angabe entnimmt, war ein Phönix 215 Jahre vor 97 v. Chr., also 312 v. Chr. erschienen. Wenn Lepsius, Chronologie, p. 170 die Zahlen ändert, so thut er es, weil sich astronomisch mit dem Phönix von 312 nichts anfangen lässt. Ich denke, der Grund der Erscheinung des Phönix liegt anderswo, in der Schlacht von Gaza, in der Ptolemäus über Demetrios den Sieg davongetragen hat und Seleukos zu Babylon wieder verholfen hat. Wie die Aera der Seleukiden mit 312 v. Chr. begann, so liessen die ägyptischen Priester zu Ehren des Ptolemäus Lagi in Erinnerung an die Schlacht von Gaza in demselben Jahre einen Phönix erscheinen.

Wir sehen, die Periode ist gegeben, es handelt sich nur um die Epoche. An sich war es gleichgiltig, wo man einsetzte. Eine Stelle des Theon gibt dafür ein merkwürdiges Beispiel ab; es ist die Stelle, die für die Bestimmung der Zeit der Einführung des alexandrinischen Jahres von Wichtigkeit ist: Er sagt:[1] ‚Da das Jahr der Griechen oder Alexandriner 365¼ Tage enthält, das der Aegypter aber blos 365, so eilt letzteres dem ersteren alle vier Jahre um einen Tag und in 1460 Jahren um 365 Tage, d. h. um ein ganzes ägyptisches Jahr vor. Dann fangen die Alexandriner und Aegypter ihr Jahr wieder zugleich an. Diese Rückkehr — ἀποκατάστασις — des beweglichen Thoth zum festen fand im fünften Regierungsjahre des Augustus statt, so dass von dieser Zeit an die Aegypter wieder jährlich einen Vierteltag anticipirt haben.‘ Unger scheint mir das Richtige getroffen zu haben, wenn er zu dieser Stelle anmerkt:[2] ‚Er (sc. Theon) hielt . . . . das Anfangsjahr der festen alexandrinischen Zeitrechnung . . für die Sothisepoche‘ und ebenso wird man ihm Recht geben, wenn er darthut, dass dieses auch für den jüngeren Zeitgenossen des Theon, Panodor galt, der gar das Sothisbuch auf der Annahme aufbaute, dass im Jahre der Einführung des alexandrinischen Jahres eine Epoche der 1460jährigen Periode zu suchen sei.[3]

Wie man das Jahr der Einführung des alexandrinischen Jahres als Epoche annahm, in ihm eine ἀποκατάστασις zu Ehren des Augustus verzeichnete, so konnte man es auch beim tanitischen Jahre halten, so hat man es im Jahre 139 n. Chr. gethan, dort zu Ehren des Ptolemäus Euergetes, hier zu Ehren des Antoninus.

Das war die Zeit, in der die sogenannte Siriusperiode und damit im Zusammenhange die Theorie vom festen Jahre mit Sirius-Frühaufgang am 1. Thoth, eine Theorie, die Wahres und Falsches mit einander verquickte, entstand. Erhob man das Wandeljahr in der Stellung, die es zu Beginn der

---

[1] Cf. Ideler, Chronologie I, p. 158.

[2] Chronologie des Manetho, p. 35.

[3] l. l.

Regierung des Antoninus Pius einnahm, zum festen Jahre, wie man es zu Ehren Ptolemäus III. 239/38 v. Chr. oder zu Ehren des Augustus 23/22 v. Chr. gethan hatte, so hatte man in der That ein festes Jahr mit Sirius-Frühaufgang am 1. Thoth. Wahrscheinlich, obwohl monumental nicht zu belegen, hat man dies auch gethan, und vielleicht wird man einst einen Festkalender finden, dessen Daten auf dieses Jahr sich beziehen, also ein Seitenstück zu den Festkalendern von Edfu und Esne.

Auf dieses feste Jahr mit Sirius-Frühaufgang am 1. Thoth, welches nach unseren Untersuchungen nicht vor Beginn der Regierung des Antoninus Pius entstanden sein kann, beziehen sich die Nachrichten der Autoren, von denen Lepsius sagt: ‚Dass nun . . . . der Frühaufgang des Sirius wirklich der Aufgang eines festen Jahres bei den Aegyptern war, wird von den Aegyptern ausdrücklich berichtet.‘ [1]

Vorzüglich stimmt es mit den bisherigen Ausführungen, dass der Erste, der die 1460jährige Periode mit dem Siriusaufgange in Verbindung bringt, Clemens von Alexandria, der an der dortigen Katechetenschule lehrte, um die Wende des zweiten Jahrhunderts gelebt hat. Wir werden es nicht mehr auffallend finden, dass erst Clemens von einer Σωθιακή περίοδος spricht, [2] im Gegentheile finden wir auch hier, dass bald nach der fast als sicher anzunehmenden Einrichtung eines festen Siriusjahres und der Fixirung der Epoche der Siriusperiode auf den 20. Juli 139 n. Chr. in den Autoren davon die Rede ist.

Ausgehend vom 20. Juli 139 ergaben sich von selbst die anderen Epochen 1322, 2782, 4242, 5702 u. s. f. Eine derselben, die von 1322, ist uns durch denselben Clemens Alexandrinus bekannt, der nach ihr — Theon nennt sie die Epoche ἀπὸ Μενόφρεως — den Auszug der Juden bestimmt.

Für die Chronographen — des Schülers und Nachfolgers des Clemens an der Katechetenschule in Alexandria, des Kirchen-

[1] Chronologie, p. 151.

[2] Strom. I, p. 145.

schriftstellers Origenes Zeitgenosse war ja Julius Africanus, in dessen Werken die älteste Epitome aus Manetho sich findet — war die Sothisperiode mit ihren Epochen ein brauchbares Mittel, um die langen Zeitläufte ägyptischer Geschichte zu periodisiren; sie griffen mit grosser Begierde nach der neuen Erfindung. Werden wir ihnen auf diesem Wege folgen?

Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften.

Von

Anton Schönbach.

Viertes Stück.

Benedictinerregeln.

I.

Codex germanicus Nr. 90 der königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München enthält 44 Blätter Pergament (16 Cm. hoch, 11 Cm. breit) in 4 Lagen, die beiden ersten zu je 10, die beiden letzten zu je 12 Blättern. Die beigehefteten Decken sind bis auf schmale Streifen weggeschnitten. Die Seiten der 1. Lage haben 16, der 2. bis 18, der 3. und 4. bis 21 Zeilen, welche auf Tintenlinien stehen, die von verticalen eingerahmt sind. Meistens wird die oberste Linie freigelassen, gelegentlich auch unter die unterste noch eine Zeile gesetzt. Die Schrift, dem XIII. Jahrhundert angehörig, ist wohl im ganzen Codex dieselbe, nur anfangs gross, dann kleiner, anfangs langsam, dann rascher und flüchtiger. Die grossen Initialen, sowie die Capitelüberschriften sind roth und von derselben Hand wie alles Uebrige. Die Anfangsbuchstaben der Sätze, Majuskel, sind roth durchzogen. Unter die letzte Zeile der Handschrift hat ein später Schreiber die Signatur *Y. VIII. 11* gesetzt. Der Einband, Holzdeckel mit gepresstem Leder überzogen, ist alt; wenn er, was ich kaum glaube, schon ursprünglich zu der Handschrift gehörte, so ist er wenigstens nachträglich durch eingeklebtes Papier neu befestigt worden. Bei dieser Gelegenheit wurden auch die Blattränder zugestutzt, der Schnitt blau tingiert. Auf der Innenseite des hinteren Holzdeckels befinden sich die rothen Buchstaben CLB. [1]

---

[1] (Cave Lector Benevole?)

Die Handschrift enthält eine Interlinearversion der Benedictinerregel. Sie ist zunächst durch ihre Lautbezeichnung interessant, welche einer genaueren Darstellung nicht unwerth erscheint.

Vocale: 536 *î* blieben bewahrt, darunter 27 circumflectiert. Dagegen stehen 425 *ei* für *î*, darunter 116 mit dem Circumflex auf dem *i*. Es herrschen nicht gleiche Verhältnisse im ganzen Denkmal: bis Cap. XLIV incl. finden sich 384 *î* (darunter 21 circumflectiert) gegen 257 *ei* (darunter 93 mit Circumflex); von da ab 152 *î* (6 mit Circumflex) gegen 168 *ei* (23 *eî*), der Diphthong entwickelt sich also erst. Andererseits enthält das ganze Denkmal 606 *ai* für *ei* (darunter 64 *âi*), denen nur 3 alte *ei* gegenüberstehen: hier ist also von Anfang an schon der neue Diphthong fest. Neben diesen Hauptzügen ist nur weniges Irreguläre bemerkbar. 10 Mal *i* für *ei*, allein in *hilig*. Dawider *geirischait* XXXI, wie in der Erinnerung Heinrichs v. Melk. LXXI steht *í* für *î*, XLIV *e* für *î*, das letztere sicherlich nur Schreibfehler. XLVII *aintweder*. *a* für *ai* LII, LXIII, LXXII, ein *ai* aus *ege*.

Die Wahrnehmung, dass *ei* : *ai* früher durchgedrungen und fest geworden ist als *î* : *ei*, steht keineswegs vereinzelt da und auf unser Stück beschränkt. Ich citiere auf die St. Lambrechter Breviarien, in Bezug auf Lautbezeichnung wichtige Denkmäler der Uebergangszeit. Dort ist in den bedeutendsten Nummern, Zs. f. d. A. 20, 137, 144, 145, 157, 159, 173, 184, dasselbe Verhältniss zu beobachten; nur einmal, und zwar in einer Partie, welche wegen ihrer Winzigkeit nicht wohl in Betracht kommen kann, s. 168, ist die Sache umgekehrt.

Nicht anders verhält es sich in der Vorauer Hs. (Diemer p. IV), in der Grazer Hs. der Litanei, in der berühmten Wiener Hs., welche unter anderen Heinrich v. Melks Werke enthält, in den alten Greiff'schen Bruchstücken von Wernhers Marienliedern. Ich müsste wohl so ziemlich alle bairischen Hss. von 1150—1250 aufzählen, wollte ich vollständig sein; irre ich nicht, so haben sie alle *ei* : *ai* dem *î* : *ei* vorausgehen lassen. Ausserhalb des bairischen Sprachgebietes herrscht in den Hss. derselbe Gebrauch, wie schon Jakob Grimm bemerkt hat (Gr. I³, 202).

Welche Gründe für die herkömmliche und, wie es scheint, allgemein angenommene Meinung vorgebracht werden können, zuerst sei *î* diphthongiert worden, das habe dann *ei* : *ai* nachgezogen, weiss ich nicht, da ich sie nirgends gelesen habe. Es mag dem angeführten Thatbestande nach erlaubt sein, den entgegengesetzten Weg für den wahrscheinlichen zu halten, umsomehr, als es vielleicht möglich ist, diesen, vorläufig nur durch eine Vermuthung, zu erklären.

Es ist bekannt, dass der Umlaut der langen Vocale spät und mühsam, auch unvollständig, zur Geltung gelangte. Insgemein wird das Melker Marienlied als das Denkmal angesehen, dessen Schreiber der neuen Laute sicher genug zu sein glaubte, um ihre Bezeichnung zu fixieren (MSD[2] S. 435, Gr. I[3], 173). Allein, wenn auch diese Zeichen endlich siegten, das Schwanken dauerte während des ganzen XII. Jahrhunderts und darüber hinaus. Das ist in beiden möglichen Momenten erkennbar: in den mannigfaltigen Zeichen (14 in St. Ulrich) für *æ* und in den vielfachen Functionen des *æ*, das für eine ganze kleine Scala von Lauten, z. B. auch in unserer BR. eintritt. Am wichtigsten scheinen mir aus der ersten Gruppe die *ai* für *æ* (Weinh. BG. §. 66) und *æi*, *ei* für *æ* (§. 80, Gr. I[3], 185). Die dort angegebenen Beispiele lassen sich aus den angeführten Denkmälern der Uebergangszeit und anderen recht vermehren, auch XXVIII der BR. steht *baîunge*. Wenn ich nach Scherers Erklärung des Umlautes die einzelnen Stadien desselben mir vorstelle, erhalte ich folgende Reihe: *â-ni*, *â-nj*, *â-ñ*, *â-jn*, *âin*, *æin*, *æ̣n*, *æn*. Ich meine nun, dass die hervorgehobene Schreibung die letzten Stadien des Ueberganges zum reinen *æ* bezeichne und dass diese Stadien bis in das letzte Drittel des XII. Jahrhunderts und weiter nicht vollkommen überwunden waren. Ist dies der Fall und galt *æi* eine Zeit lang als berechtigter Vertreter des Umlautes von *â*, so entstand eine Collision mit dem alten *ei* (gerne auf dem ersten Vocal der Accent oder Circumflex, Weinh. §. 76), welche Differenzierung nöthig machte; die geforderte trat ein durch Verschiebung des *ei* zu *ai*. Während diese sich vollzog, hatte aber der Umlautungsprocess des *â* in *æ* seine definitive Endgestalt gewonnen, das *ei* war wieder frei und *î* setzte sich in Bewegung, den leeren Platz einzunehmen. Die Art zu erkennen, wie das sich vollzog, scheint mir eben-

falls unser Denkmal Anhaltspunkte zu gewähren. Ich betrachte die zahlreichen, aber während der Aufzeichnung gegen *ei* zurücktretenden *eî* als Reste älterer Lautbezeichnungen, neben vielen anderen, noch zu besprechenden, aus der Vorlage übernommen. *eî* stellt das letzte Stadium der noch nicht zu Ende gelangten Diphthongierung von *î* dar. Die Zeit, während welcher das theoretisch gemeiniglich angesetzte *a* dem *î* vorgeschlagen wurde, muss ausserordentlich knapp gewesen sein; trotzdem die Veränderung so zu sagen unter unseren Augen sich vollzieht, hat *a* vor *î* keine Spur in den schriftlichen Denkmälern hinterlassen. Es muss dieses *a* sofort umgelautet worden sein, was bei dem Verhältnisse *a͡ii* nicht schwer zu verstehen ist. Das nächste Resultat war *eî*. Diese Schreibung beseitigt auch den etwa zu erhebenden Einwand, dass die vielleicht noch nicht ganz beruhigten *æ* mit dem neuen Diphthong hätten zusammentreffen können. Denn *î* gelangte auf einem Wege zu *ei*, der das Stadium *æi* nicht enthielt. Die neuen Vocale *æ, ei, ai* bleiben nun Jahrhunderte lang intact, bis sie in die heute ihnen österreichisch entsprechenden *â, ai, oa* auf eine dem ersten Process ähnliche Weise übertreten. Denn der Meinung, dieses *â* des modernen österreichischen Dialektes sei das alte und habe dem Umlaute Widerstand geleistet, vermag ich mich durchaus nicht anzuschliessen. An und für sich ist schon der damit nothwendige Widerspruch zwischen Rede und Schrift in alter Zeit nicht denkbar. Schreiber allein können den ungesprochenen Umlaut nicht in Denkmälern durchgesetzt haben. Setzen die modernen *ai, oa* die älteren *ei, ai* voraus (diese wieder meiner Deduction gemäss *æ*), so wird auch der dritte Laut nicht in seiner ahd. Gestalt verblieben sein.

Warum aber beschränkten sich die erörterten Consequenzen des Umlautes von *â* zunächst auf das Bairische und zogen erst allmälig und ganz spät andere Dialekte nach, ja vermochten stellenweise gar nicht durchzudringen? Diese Frage wird derjenige befriedigend beantworten, welcher die Entstehung des bairischen Dialektes erklärt, d. h. der Summe bestimmter Lauttendenzen, durch welche er von anderen Mundarten, also hauptsächlich und in ältester Zeit von der alemannischen sich ablöste. (Vgl. Scherer ZGdS.[2] S. 45.) Zu diesen Eigenthümlichkeiten gehört schon in ahd. Zeit Vorliebe für Diphthonge, nirgends sonst sind diese so

reichlich ausgebildet. Im XII. Jahrhundert ist dieselbe Kraft wirksam und bis auf die neueste Zeit. Wie man alles Charakteristische des Dialektes in den östlichen Theilen seines Gebietes am stärksten ausgebildet findet, so auch hier; in Mittelsteiermark sind alle betonten Vocale ohne Unterschied der Quantität zu Diphthongen geworden: *leiben* und *seei*, *bouden* und *groufs* etc.

Wie zu erwarten, zeigt unser Denkmal *ei* für *î* am meisten in Silben mit Hochton, ja es sind ganz lehrreiche Differenzen festgehalten worden: *imbîz* aber *enbeizen.* Sollte da schon die Silbe ohne Hochton Verkürzung erfahren haben, wie *in* neben *în*, *be* neben *bî?* Wenigstens e i n Umstand könnte angeführt werden. Mit Ausnahme von 3 Fällen ist in all' den vielen *lîch* mit und ohne Endungen *i* bewahrt. Das scheint doch mit Bestimmtheit darauf hinzuweisen, dass diese *î* schon gekürzt waren. Gehört auch *a* für *ai* hierher?

Die Stellung des *î* im Auslaute scheint ohne Einfluss gewesen zu sein; es bleibt dann 36 Mal und wird 47 Mal zu *ei*, darunter 14 *eî.*

Mhd. *â* findet sich wiedergegeben durch *a*, 7 *â*, 2 *æ*, 2 *ǽ*, 1 *e.* mhd. *æ* = *æ*, 2 *ǽ*, 3 *ê*, 24 *e.* mhd. *ê* = *e*, 23 *ê.* mhd. *e* = *e*, 16 *æ.* mhd. *i* = *i*, 6 *ie* vor *h.* mhd. *ŏ* = *a*, 2 *a* vor *r*, 1 *oͤ* vor *b*, 1 *u.* mhd. *ö* = *oͤ*, 2 *æ.* mhd. *œ* = 8 *oͤ.* mhd. *ô* = *o*, 8 *ô*; 6 *oͤ* vor *r* (und dazu 6 *horen,* wo wahrscheinlich noch *ô* gesprochen wurde, *lêre* : *hoͤre* in VI wird kaum als beweisender Reim aufgefasst werden dürfen), 6 *oͤ* vor *h* (*hôhen* LXXII), 1 vor *ch,* 1 vor *s,* 3 vor *st,* 1 vor *z,* 3 vor *t,* 2 vor *d.* *vroͤ* = *vrô* XXXIV. Ferner = 1 *u* und 2 *uͦ.* Bei Comparativen mit *o* tritt *oͤ* nicht ein. Mhd. *u* wird bezeichnet durch *u*, 1 *û;* Umlaut ist selten, besonders vor *r*. Mhd. *ü* 4 Mal = *ú*. Mhd. *û* = 4 *u*, 5 *û*, 117 *o.* *du* setze ich mit *ŭ* an.

Mhd. *ie* 12 Mal durch *i*, 30 Mal *îe*, einige *eu.* Mhd. *iu* = 146 *iu*, 8 *ie*, 146 *eu*, 4 *ew*, 6 *êw*, 2 *êu*, 1 *êuu*, 1 *euu.* Mhd. *uo* = 290 *uͦ*, darunter 41 *bruͦder* als Plural und 30 *zuͦ* gegen 11 *zu.* Ferner durch 44 *u* bezeichnet, 26 *u* (auch *üe*?) 17 *oͧ*, 2 *o*, 1 *oͤ.* Mhd. *üe* 100 Mal durch *uͤ*, was aber nicht genau auszumachen ist, da noch manche *uo* sich darunter befinden können. Mhd. *ou* = 116 *ő*, 1 *au.* *ou* unterliegt verschiedenen Bezeichnungen, ohne dass eine besonders vorwiegt: *ŏw*, *ốw*, *êw*, *êu*, *ew*, *ŏe*, *uͤe*. Obschon die Diphthongierung von

û weit vorgeschritten ist, so ist doch das nhd. *au* ein einziges Mal aus *ou* zum Vorschein gekommen; mit der Stätigkeit des Fortschrittes von *ei* : *ai*, *î* : *ei* hat der Process sich hier nicht vollzogen. Wahrscheinlich hängen beide Gruppen von Diphthongierungen zusammen, ob aber *û* einen besonderen Anstoss (gleichzeitig mit *iu* : *eu*) erhalten hat, oder in die Analogie der Bewegung der *î*-Gruppe mitgezogen worden ist, weiss ich nicht. Vgl. Heinzel, Geschichte der ndfr. Geschäftssprache, S. 434 ff.

Die bairischen Zeichen sind auch in den Consonanten unseres Denkmals stark ausgeprägt.

Mhd. *k* wird wiedergegeben im Anlaute durch 183 *ch*, 2 *k*. Inlaut 249 *ch*, 6 *k*, Auslaut 197 *ch*, 15 *k*. (1 *g* : *gumplet* XVI.) Die *k* stehen aber nur in den ersten beiden Dritteln der Schrift. Mhd. *ck* = *ck*, 2 *kk*, 1 *k*, 10 *ch*. Mhd. *ch* = *ch*, 35 *h*; einige *h* werden durch *ch* bezeichnet, 4 Mal durch *k* vor *t*. Mitunter tritt in Worten auf *-eclîchen* eine Art Compensation ein, indem *c* : *ch*, *ch* dagegen zu *h* wird. Mhd. *g* bleiben einige sogar im Auslaut: *tag*, *mag*. Mhd. *j* = *i*, 2 *g*.

Mhd. *b* bleibt meistens, im Anlaut 16 Mal zu *p*, im Inlaut 1 Mal. Mhd. *p* = *p*, 6 Mal *b* vor *r* im Anlaut, 1 Mal im Inlaut, öfters im Auslaut. *pp* 1 Mal durch *p*.

Mhd. *t* ist geblieben im Anlaut, im Inlaut stehen *t* und *d*, mit Liquiden verbunden, sich ziemlich gleich, im Auslaut viele *d*. 7 *dw* gegen 4 *tw*. (2 *th* für *ht*.) In *gaislich* ist *t* 3 Mal ausgefallen, 2 Mal steht *sl* für *stl*. 49 Mal wird mhd. *t* durch *tt* gegeben nach *ĕ*, *ĭ*, *ŏ*. *z* sind nur in geringer Zahl vorhanden und nehmen gegen Ende des Denkmals immer mehr ab. Das schwere Uebergewicht hat *c*, welches für *z* vor *e* 183 Mal, vor *ei* 22, vor *i* 59, vor *a* 1, vor *ai* 6 Mal steht; es kommt aber auch vor *t* 3 Mal, vor *w* 2 Mal, vor *l* 1 Mal vor, und sogar einmal im Auslaut. Weiches *z* wird durch *z*, 1 Mal durch *c*, 9 Mal durch *s*, 1 Mal durch *sc* bezeichnet. *zz* 22 Mal durch *sc*. Mhd. *tz* findet sich wiedergegeben durch *tz*, 14 *cc*, 7 *cz*, 22 *zc*, 1 *sz*, 1 *zz*. Die *cc*, *cz*, *zc* folgen so ziemlich in der angegebenen Ordnung auf einander, nicht ohne leichte Uebergriffe. Mhd. *s* = *s*, 1 *z*. Einige Male *ss* durch *s* gegeben, *zs* durch *s* 1 Mal. *sch* durch *sch*, 1 *sc*, 38 *s* (fast immer *srift*), 1 *ss*, 1 *ssch*. *x* durch *hs* 3 Mal. *lecce* häufig, aber abnehmend gegen 12 *lehce*, 1 *lechce*. *zhuht* 2 Mal, *vaizht* 1 Mal.

Declination: Die Declination weist nicht viel Eigenthümliches auf. Apokopen treten oft ein, ausserhalb der formelhaften Ausdrücke sind etwa 50 tonlose *e* im Auslaut verloren gegangen. In *gelust* = *gelusten* Dat. Plur. V ist die ganze Endung weggefallen; ebenso in *bethôs* = *bethôses* LXVI, zu welcher Erscheinung *imbîzs* XXXV den Uebergang bildet. *respons* und *salm* werden fast flexionslos gebraucht. Formelhafte Accusative *wîs, weis, weil* 19 Mal. Das Possessivpronomen und der unbestimmte Artikel werden oft verkürzt, auch Acc. Sing. und Dat. Plur. Masc., Acc. Sing. Fem. *leichnam* scheint stark decliniert; auch *herce* lautet es immer im Plural, während vom Sing. schwache Formen vorkommen, *lahter* und *lehter* nebeneinander. — *ir* wird 5 Mal decliniert. *aim* contrahirt 4 Mal. Im Dat. des Adj. *m* zu *n* 3 Mal geschwächt. Starkes Adj. folgt 23 Mal auf den Artikel. — *zwaiger* II, *zehenz* XVIII. — *u* in der Endung: *seuftun* IV; *tugunde* VII. — *ahtod* 3 Mal. Comparativ fast immer, nämlich in 16 Fällen, auf *or*, Superlativ überall — 14 Fälle — *ist*.

Auch die Conjugation lässt vornehmlich Verkürzungen beobachten. So fehlt in 42 Fällen dem imperativisch gebrauchten Conjunctiv Präs. das tonlose *e*, natürlich sind auch alle 53 stummen *e* weggeblieben. Dagegen Zusatz im Imp. *beleibe* LVIII. *-ent* für *-ende* im Part. öfters. *-t* = *-tet* 10 Mal. *antwrst* = *antwurtest* 1 Mal. *werde* als Inf. XXIX. *tæt dû* VII. Sehr stark wird die erste Pers. Plur. Präs. vor *wir* verkürzt: 19 Fälle, darunter *sprech, laz, frag, mûz, verdapm, sei.* — *sprich* für *spricht* 3 Mal. Das Part. Prät. ohne *ge* bei *geben* 4, *lâzen* 1 Mal. — *gît* 3 Mal; *erlæt, enphet* je 1 Mal, doch noch *veht* 2 Mal. — 2. Pers. Plur. lautet auf *-ent* 4 Mal. — *gebeut* für *gebietet* 4 Mal, 2 *gebeutet.* — *warent* = *warnet* II.

Innerhalb der Wörter schwinden Vocale in auffallender Weise nur neben Liquiden. Für das tonlose *e* habe ich in dieser Beziehung 31 Fälle gezählt, für das stumme gegen 30. *ge* verliert den Vocal in der Regel vor *w*: 20 Fälle. — Dagegen dringt überschüssiges *e* zwischen zwei Liquiden ein ohne Rücksicht auf die Quantität des Stammvocals (oder vielmehr: es bleibt die Zusammenziehung aus) in Endungen 142 Mal, in den Stämmen selbst erscheint es 18 Mal. In beiden Kategorien wird das *e* besonders durch *r* provociert.

Man wird darnach ohne Bedenken die Aufzeichnung des Stückes dem bairischen Dialekte zuweisen. Näheres über die Provenienz der Hs. hat sich nicht ermitteln lassen.

Der ausführliche Katalog Schmellers versagte, wie mir Herr Secretär Wilhelm Meyer freundlichst mittheilt, jede Auskunft und vorgenommene Vergleichung der Deckelpressungen ist bisher resultatlos geblieben. Ich denke jedoch, man wird nicht sehr irren, wenn man das Kloster, aus welchem der Codex hervorgegangen ist, in Oberbaiern sucht.

Zugleich ist aus der gegebenen Uebersicht schon erkennbar geworden, dass die vorliegende Uebersetzung nicht Originalarbeit, sondern die Abschrift einer erheblich älteren Interlinearversion ist. Das wird bestätigt durch eine genaue Betrachtung des Inhaltes. Diese lehrt, dass die Uebersetzung sich fast Wort für Wort an den lateinischen Text anschliesst, vielleicht in der Vorlage noch etwas enger als jetzt. Im Wortschatze glaube ich Differenzen wahrzunehmen; nicht innerhalb einzelner Partien, was etwa eine Abgrenzung der Bearbeiter gestattete, sondern es scheinen mir recht alte Worte, die in den ersten Decennien des XIII. Jahrhunderts bereits verschwunden waren, neben solchen zu stehen, welche dieser Zeit angemessen sind. Ist diese Beobachtung richtig, so dürfte sie ebenfalls am besten durch die Annahme sich erklären, eine ältere Version sei hier abgeschrieben und theilweise überarbeitet. Die Bedeutung der lautstatistischen Thatsachen wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Ich habe keine Beziehungen [1] zwischen dieser Uebersetzung und anderen bereits bekannten finden können. Uebereinstimmung einzelner Worte und Phrasen kann da nichts entscheiden. Ich glaube allerdings, dass bei Anfertigung von Versionen der BR. im XIII. Jahrhundert man überhaupt vielfach ältere Stücke wird benutzt haben, aber nur in einzelnen Fällen werden Zusammenhänge zwischen diesen späteren Arbeiten erkennbar

[1] Die Hohenfurter BR. (Zs. f. d. A. 16, 224 ff.) theilt zwar mit unserem Stück den Umstand, dass der grössere Abschnitt des XVIII. Capitels unübersetzt gelassen wurde, stimmt auch hie und da in einzelnen Ausdrücken, aber doch nicht so, dass ein näheres Verhältniss angenommen werden dürfte. Vielleicht gehen beide durch Mittelglieder auf eine Vorlage zurück, wozu es nicht übel stimmt, dass auf den mitteldeutschen Charakter einer solchen Spuren in unserem Denkmale deuten.

sein. Die früheren haben allgemach Platz gemacht. Manche Redensarten und sprichwörtliche Ausdrücke in der BR. werden schon durch alte Tradition eine bestimmte Gestalt angenommen haben; man darf weitere Schlüsse daraus nicht ziehen. Dazu rechne ich z. B. die unzweifelhaften Versuche zu reimen (vielleicht in Nachahmung der stellenweise vorkommenden Reimprosa des lateinischen Textes): II. III. IV. VI. VII an mehreren Stellen, XXXVI. LXI = LXX. Für die Bestimmung des Dialektes ergeben diese Reime nichts.

Im Folgenden liefere ich das Stück (welches ich in Bezug auf die beiden anderen A nenne) in möglichst genauem Anschlusse an die Hs. Auf die Wiedergabe der mannigfaltigen Lautbezeichnungen musste ich freilich verzichten; sie sind ja jetzt schon ausreichend berücksichtigt worden, ich habe die normale Verwendung des Circumflexes vorgenommen. Dagegen ist der Lautstand selbst unverändert geblieben, nur die Abkürzungen sind aufgelöst, *j* für *i*, *u* für *v* und umgekehrt, *s* für *ſ*, *wur-*, *wun* für *wr-*, *wn* geschrieben worden. Die Interpunction rührt von mir her, ist aber meistens durch die Andeutungen der Hs. bestimmt.

(1[a]) Hie begint sand Bendicten regel.

Lusen oder vernim, mein sun, diu gebot dînes maisters und naige diu ôren dînes hercen und enphâh lieplîchen dînes milten vater manunge und ervul siu ganzlîhen, daz du wider chomest mit der arbait der gehôrsam zû dem von dem du entwichen pist mit der lâzhait der ungehôrsam. Dar umbe gêt mein rede nû ze dir, swer du bist und dîner gelust wider sagest und nimst an dich diu starchen und diu schônen wâfen der gehôrsam ze dienen unserem herren Christo dem wâren kunege. Daz êrste ist, swaz du zû tûn begingest gûter dinge, daz du in mit vlîze bittest daz erz volbringe, daz der der uns geahtet hât in der sune zale nimmer geunfrôet werde von unser missetât. (1[b]) Wir sulen im ze allen cîten von sînen genæden an uns selben alsô gehôrsam sein, daz er niht al aine uns enterbe als ain zorniger vater sîneu chint, sunder daz er ŏch niht sam ain vorhtsamer herre uns geb zû den êwigen

weizcen als di argen[1] schalche di im niht volgen wellent zů den êren.

Wir sulen ŏf stên als uns diu schrift ŏf wechet unt sprichet: ‚Ez ist zeit daz wir von dem slâfe ŏf stên' und mit ofnen ŏgen gên zů gotlîchem liehte. Und mit erracten[2] ôren sul wir hôren was uns diu gotes stime tæglîchen zů rŏfet und mant uns und sprichet ‚Ist daz ir heute gotes stime hŏret, sô erhertet niht eureu herce‘. Und aver ‚Swer ôren hât cehŏren, der vernem was der gaist (2ª) der christenhait zů sprichet‘. Und was spricht er? ‚Chomet her, mîneu chint, und hŏret mich: di gotes vorhte lêr ich eu.‘ Lŏset di weil ir des lebens lieht habt, daz euch diu vinster des tŏdes iht erwissche.[3] Und unser herre sůchet in der menge sînes volches sînen werchman[4] dem er ditz[5] zů růft und spricht ‚Wer ist der mensch der daz leben wil und gert zesehen di gůten tæge?‘ Ist daz du diz[6] hôrest und antwrst im daz duz sîst, sô spricht got zů dir ‚Wil du haben daz wâre unt daz êwige leben, sô bebar[7] dîne zunge von dem ubel unt dîn lebse, daz si dechain âchust[8] reden. Chêr dich von dem ubel unt tů daz gůte. Vorsche[9] nâch dem vride und volge dem. Unt als ir ditz getůt, sô sint mîneu ŏgen uber euch und mîneu ôren zů eurem gebette. (2ᵇ) Und ê daz ir mich růfet, sô sprich ich: hie pin ich‘. Was mag uns sůzer sein diser gotes stimme diu uns lædet, vil lieben brůder mîn? Seht wie uns got von sîner milte hât gezaiget den wech der zů dem leben gêt.

Wir sulen ŏf gurten mit dem gelŏben und mit gůten werchen unsere lende unt sulen gotes wege varen mit dem gelaite des êwangelien, daz wir des wert werden daz wir in in sînen rîche sehen der uns dar geladen hât. Wel wir in dem selben rîche wonen, sô můz wir dar mit gůten werchen chomen. Nû frâg wir unseren herren und sprechen mit dem wîsagen ‚Herre, wer sol wonen in dînem gecelte und wer sol růwen ŏf dînem hiligen berge?‘ Nâch diser frâge, brůder, hôren wir unseren herren (3ª) wie er uns antwrt unt zaiget den wech des selben gezeltes unt sprichet ‚Der âne mail în

[1] *pŏsen* c, womit ich in Kürze den späteren Corrector bezeichne, der freilich bald (auch *e* überzusetzen) ermüdet

[2] *offen* c [3] *nicht pegreyff* c [4] *pauman* c [5] *dise dinch* c [6] *ez* c

[7] *pehůt* c [8] *ubel noch pôse* c [9] *Sůch* c

gêt unt daz reht wurchet, der die wârhait von hercen ret,[1] der dechaine hônchust[2] in sîner zungen hât, der sînen næsten laides erlæt, der sich niht annimpt daz er sînen næsten zeitwîz bringet, der den ubelen teuvel, sô er im iht rætet,[3] mit sampt sînem ræte[4] von sînem hercen verspîet und vertůt unt sîne chlaine gedanchen zesamen habt und stôzt[5] siu zegot‘. Di got furhtent unt sich niht uberhebent von ir gůten werchen, wan si wizzen wol daz ir gůttât von got ist, niht von in selben, und lobent den der ez an in wurchet unt sprechend mit dem wîsagen ‚Nith, herre, niht uns, sunder dînem næmen gib daz lob‘. Als ôch sand Paul von sîner predge im (3b) selben niht ahte, dû er sprach ‚Ich pin von gotes genâden daz ich dâ pin‘. Und aver ‚Der sich růmet, der rům sich in got‘. Dar umb spricht unser herre in dem êwangelio ‚Der diseu mîneu wort hôret unt siu tůt, den gelîch ich ainem wîsen manne der sîn hôs cimberte ôf ain stain. Ez chomen di flůze[6] und wâten di winde und stiezen an daz hôs und ez enviel niht, wan ez gegruntvest was ôf den stain‘. Ditz ervullet got an uns und wartet[7] taglîchen daz wir dirre sîner hiligen manunge mit den werchen antwurten.[8] Dar umb sint uns ditz lebens tage ze bezzerunge verlihen, als der apostolus sprichet ‚Waist du nith daz dich ze rewen laitet diu gotes genâde?‘ Wan unser milter herre sprichet ‚Ich wil niht des sunders tôt, sunder daz er sich bechêr und leb‘.

(4a) Dů wir unseren herren frâgten, brůder, wer in sînem rîche solde wesen, dû hôrte wir diu gebot des wesens. Ist daz wir nû ervullen daz ambt des wesmans,[9] sô werd wir erben des himelrîches. Dar umb sul wir beraiten unsereu herce und unseren leip, daz si dînen den hailigen gebotten der gehôrsam, unt daz diu natuer unmugliches an uns hat, bitten[10] got daz er uns sîner gnæden helfe dar zů tů. Und ist daz wir di helle weice fliehen wellen und chomen zů deme êwigem leben, di weil wir in disem leibe sein und iht getôn mugen bei dem liehte dis lebens, sô sul wir nû lôfen unt tůn daz uns immer nuz[11] sî. Wir sulen stiften aine schůl des vrônen[12] dienstes,

---

[1] *spricht* c [2] *ubel* c [3] *schůndet* c [4] *schůnt* c [5] *stôz — drůcht* c
[6] *wazer* c [7] *pat* c [8] darnach *schullen* c [9] *paumans* c [10] *da pittent* c
[11] *ewichten frůmt* c [12] *gotleichen* c

dâ wir niht wænen (4[b]) daz iht hertez oder swæres gesezet sule werden. Ist daz ez aver ain wênich strenchlîchen[1] fur sich gêt, wan ez reht alsô getihtet durch der laster bezzerunge unt di behaltnusse der minne, sô ensolt du niht gâhens erchomen unt fliehen den wech des hailes des man niht beginnen mach wan mit engem angenge. Aver dar nâch als sich der gelòbe in gůtem leben fur genimpt, sô wirt mit weitem hercen in unzellîcher[2] sůze der minne gelòfen der wech nâch gotes gebotten daz wir nimmer von sîner maisterschefte geschaiden, wir beleiben an sîner lêre in dem chlôster unz an den tôt und werden tailheftik Christes marter mit gedulte, daz wir sînes rîches gnôsam werden.

I. Wie manch geslehte der munche sei.

Ez ist wizzenlich[3] daz vier slaht munche sint. Di (5[a]) êrsten[4] daz sint chlôsterleute di dâ lebent under der regel oder under dem abte. Daz ander geslæhte sint ainsidel di des lebens beginnent niht mit newer hitze, wan si habent mit langer brůfunge[5] des chlôsteres gelerent mit manger leute helfe wider den tivel vehten unt sint wol underweiset von brůderlîcher schar ze dem anweige der ainôde unt sint sicher daz si ân ander leute trôst mit ir selber hant oder arm gevehten mugen mit gotes helfe wider diu laster des vlaisches oder der gedanchen. Daz dritte geslæhte der munche ist gar ubel getân, daz sint trugnære di mit dechainer regel der maisterschefte bebæret sint als daz golt in dem oven, want si sint erwaichet in des bleies natůer unt tragent noch der werlt trewe mit den werchen und sint er (5[b]) chant daz si mit der schære got liegent. Der sint zwên oder drî oder besunder ân herter in ir selber gadem, niht in gotes steige, und habent fur ê ir girde gelust. Unt swas si erwelent oder wênent, daz haizent si hailik; des si nien enwellent, daz enwænent si niht můzlich[6] sîn. Daz vierde geslahte der munche daz haizent umbwadlere, di allez ir leben in mangen landen drei oder vier tage von hòse zehòse herwergent unt sint immer umbvarent und unstæte unt dienent

---

[1] *vo̊rhtleychen* c [2] *unsælecher* c [3] *gewißen* c [4] *erste* [5] *varsůchunge* c [6] *zimlech* c

ir gelust und ir vrâzhait unt sint alle weis bôser den di trugnære. Von aller dirre[1] jæmerlîchen leben ist bezzer zesweigen den iht zereden. Dar umb lâz wir dise unt stiften[2] mit gotes helfe ze dem starchen geslæhte der chlôstermunche.

II. Welch der abt sein sule.

(6[a]) Der abt der des wert ist daz er dem chlôster vor sei, der sol ze allen cîten gehugen[3] waz er gehaizen ist und daz er des mêroren namen mit den werchen ervullen sol. Man gelòbet daz er Christes zeche in dem chlôster hab, wan er mit sînem næmen gehaizen ist, als der apostolus sprichet ‚Ir habt enphangen den gaist der erwunschten sune in dem wir rűfen: abt, vater‘. Dar umb sol der abt wider gotes gebot nimmer niht lêren noch sezcen noch gebieten, sunder wan sîn gebot unt sein lêre sol sein sam ain urhab des gôtlîchen rehtes gesprenget in sîner junger hercen. Er sol gedenchen daz baideu[4] sîner lêr unt sîner junger gehôrsam an dem vorhtsamen urtail gotes rede werden sol. Der abt sol wizzen daz ez des herters schult ist, swas min nuces der hòsherre an sînen schâphen vindet. (6[b]) Er wirt aver dester vrîer, ob er der ungerůwigen unt der ungehôrsamen hert allen sînen vlîz erbeutet und ireu suhtigeu werch alle weis berůchet, sô mag der herter vrîlîchen an dem jungistem tage sprechen ze got ‚Dein reht verbarg ich niht in mînem hercen, deine wârhait unt dîn hail sagt ich in; si enahten aver deròf niht unt versmæhten mich‘. Unt danne zelest sô gesigt an den ungehôrsamen schâphen sîner phlege der gewaltige tôt.

Swer den næmen des abtes enphêt, der sol mit zwaiger slaht lêre sînen jungern vor sîn: daz ist daz er elleu gůteu dinch sol mêr mit den werchen dan mit den worten erzaigen, dâ er den vernunftigen jungeren gotes gebot fur leg mit den worten; di aver hertes hercen sint und ainvaltik den sol er (7[a]) mit den werchen deu selben gotes gebot zaigen. Allez daz er lêrt sîne junger zevermeiden, daz sol er an sînen werchen niht erzaigen, daz er sô er den anderen predeget niht verworfen werde, daz im her nâch von sînen sunten got iht zů spreche ‚War umb redest

---

[1] *dirr*ᵉ [2] *chomen* c [3] *gedenchen* c [4] *pey od*ᵉ *von* c

du mîn reht und nimst mîn ê in dînen munt? Du hast di zuht gehazzet und wurf mîne rede zerukken. Unt dů du in dînes brůder ögen di agen sæhe unt den trâmen in dînem niht˙. Er sol dechainen in dem chlôster underschaiden; er ensol niht mêr ain lieb haben den den anderen, wan den er in gůten werchen und an der gehôrsam bezzoren vindet. Der edele sol fur den unedelen niht gesezzet werden, ez aisch danne (7^b) ain ander redlich sache. Ist daz ez alsô daz reht getihtet und ez den abt gůt dunchet, sô tů erz von ainem ieslîchem orden. Ist des niht, sô hat ieslîcher sîne stat, wan wir sein chnecht oder vrei, sô sî wir alle in Christo ain unt under ainem herzen trag wir geleich dienst, wan er niht underschaidet armůt oder hêrschaft. Al ain an disem tail sei wir von im underschaiden, ob wir diemutik und bezzer in gůten werchen[1] vor. den anderen erfunden werden. Dar umb sol er siu alle gelîch lieb haben und allen aine zuht nâch ir werde tragen.

Der abt sol an sîner lêre di form des apostels haben, als er spricht ‚Refse unt flêg unt strâphe‘. Daz ist daz er di cît sol muschen mit der cît, di aise mit der semphte. Er sol sich erzaigen (8^a) daz er ain erenshaft maister und ein milter vater sî. Daz ist daz er di ungezogen und di ungerůten sol harter strâphen, aver di gehôrsam unt di gůten unt di gedultigen sol er flêgen, daz si sich bezzeren; unt sî gemant daz er di versûmige unt di versmæher strâf unt refse. Er sol niht vergelîhsen[2] di sunte der di da missetůnt, want sâ sô si beginnent ze wahsen, sô sol er siu wurzlîchen absneiden als er mach, unt gehuge[3] der vraise Hely der êwarten[4] von Sylô. Und di êrsame unt vernunftige sol er an der êrsten oder an der anderen manunge mi den worten refsen. Aver die unzuhtigen unt di hertes hercen sint und ubermůtich und ungehôrsam sol er mit besemslegen oder mit des lîbes chestunge dwingen an der sunden angenge und wiz daz gesriben ist ‚Von worten (8^b) der tumbe man sich nimmer bezzeren chan‘.[5] Und aver ‚Slach dîn sun mit der rûten, sô erlôst du sîn sêl von dem tôde‘.

Der abt sol ze allen cîten gedenchen waz er ist und waz er gehaizen ist und wizzen daz man von dem mêr aischt dem

[1] Darauf folgt *sein*, ist aber durchstrichen [2] *ubersehen* c [3] *gedench* c
[4] *h'n* c [5] *d' tůmp wirt nicht gepez't mit den wörten* c

man mêr enphilht. Er sol wizzen welch ain unsemphte[1] und ain hôhez dinch er enphangen hât di sêl zeberihten unt vil sitten ze dienen. Ain mit sůzchôsen,[2] den anderen mit refsunge,[3] und nâch ains ieglîchen maz unt verstentnusse[4] sol[5] er sich in allen alsô nâch gepilden unt zů fugen, daz er niht al ain dechain gebresten leide der hert diu im enpholhen ist, sunder daz ouch er[6] sich vreu von der mêrunge der gůten hert. Vor allen dingen sol er niht ubersehen oder unhôh ahten daz hail der sêle die im enpholhen sint und hab niht grözzer sorge umb zergenchlîcheu und (9[a]) umb irdischeu dinch, wan daz er zeallen cîten gedenche daz er di sêl hât enphangen zeverrihten von den er ŏch rede geben můz. Er sol dechain armůt niht chlagen unt gedenche daz gesriben ist ‚Sůchet zem êrsten gotes reich unt sîn reht, sô wirt eu daz andere allez derzů geben'. Und aver ‚Di got furhtent den gebrist niht'. Er sol wizzen, wan er di sêl hât zeberihten enphangen, daz er sich beraiten sol, daz er von in rede geb; unt nâch der zal der brůder di unter sîner phlege sint sol er wizzen fur wâr daz er an dem urtailîchen tage aller ir sêle got rede geben můz unt dar zů ân zwîvel sîn selbes sêl. Unt sô er zeallen cîten furhtet des herters chunftigez urtail von den schâphen sîner phlege, sô er sich warent gegen fremder rede, sô můz er sîn selbes sorge haben. unt sô er mit seiner manunge di andere bez (9[b]) zert, sô wirt ŏch er von den lasteren vrei.

III. Daz man di brůder ce râte nemen sol.

Swen man iht ahtiges in dem chlôster ahten sol, sô sol der abt aller der samnunge sagen waz er handeln[7] welle. und als er der brůder rât gehôret, sô sol er mit im selben ditz dinch betrahten, unt daz er ez[8] nuzist ertailet daz tů. Dar umb sol er siu alle zerâte nemen, wan got ofte[9] dem jungerem daz beste eroffent.[10] Jedoch sulen di brůder den rât geben mit sô diemutiger undertænichait, daz si niht vrævelîchen scherm[11] daz si gůt dunchet. wan ez sol aller maist an des abtes willen

[1] *wî ain mủglech* c [2] *lindung* c [3] *pozrung* c [4] *sin* c [5] *so* c
[6] *er* später zugefügt [7] *tůn* c [8] darnach *all'* von c eingeschaltet
[9] *dich* c [10] *offent* c [11] *peschermen* c

sîn, und daz er nuzsamer ertailt des suln si alle gehôrsam sîn.[1] Aver als den junger gecimpt daz er dem maister gehôrsam sî, alsô gecimpt ŏch dem maister wol daz er elleu dinch vursihteclîchen unt rehte sezce. In allen dingen sulen si alle volgen der maistersefte der regel, und niemen sol von ir vravelîchen entwîchen. Ez ensol niemen in dem chlôster sînes hercen willen nâch volgen, noch hoffertlîchen mit sînem abte streiten innerhalbe oder ŏzerhalbe des chlôsteres. Swer daz erbaldet,[2] der sol der regellîchen zuht underligen. Jedoch der abt der sol mit der (10[a]) gotes vorhte und mit der behaltnus der regel elleu dinch tůn, unt sol wizzen âne zwîvel daz er von allen sîn urtailen dem aller[3] rehtistem rihter got rede geben můz. Swas er aver ze tůn hât in chlainen nuzzen des chlôsters, dar zû sol er der altherren rât haben, als gesriben ist ‚Elleu dinch tů mit rât, so gereut ez dich niht nâch der tât‘.

IV. Welch diu gerust sint gůter werche.[4]

Zem êrsten sol man unseren herren got lîb haben von allem hercen, von aller sêle, von aller chraft, dar nâch den næsten als sich selben. Dar nâch sol der mensch niht mansleg sîn, noch nicht hůren noch dechain diep sîn, noch nîmens gůtes geren, noch valsch urchunde sprechen oder valsch urchunde geben. Er sol alle leute êren, unt daz er niht wil daz man im tů, daz sol er aim anderen niht tůn. Er sol sich im selben verzeihen, daz er Christo mag gevolgen. Er sol den leip chestigen, di wirtschaft niht liep haben, die vasten minnen,[5] di armen lieb haben,[6] den nakten chlaiden, den siechen besehen, den tôten begraben, an den nôten zehelfe chomen, den gesêrigten oder den trûrigen trôsten, von werltlîchen sachen sich fremde machen, unt Christes minne nihtes fur sezcen. Er sol sînen zoren niht volfůren, des zorns cît niht behalten, hônkust[7] in dem hercen niht haben, valschen vrid nîmen geben, noch di minne nimmer

[1] Von hier ab bis 11[a] stehen zwei Zeilen in dem Raum einer Linie, wo sonst nur eine, weil der Schreiber mit seiner Aufgabe auf der ihm zugetheilten Lage fertig zu werden hatte.

[2] *uberget* c [3] *allen* [4] *werchen* [5] *gerne vasten* c [6] falsch, da es im lat. Text *recreare* heisst [7] *rachgung* c

verlâzzen. Er sol niht sweren, daz er sich iht verswer, von hercen unt von munde di wârhait reden. Daz ubel wider dem ubel noch daz unreht tůn; wirt ez im getân, daz sol er gedultichlîhen vertragen. Seine veinde sol er minnen, seine flůcher gesegen, sîn âhter verdolen [1] durch daz reht. Er ensol niht sein ubermůtik, noch ain trincher, noch ain vilezzer, noch ain slâfer, noch laz, noch ain murmeler, noch ain afterchôser.[2] Seine zûversiht [3] sol er got enphelhen; swaz er gůtes an [4] im waiz, daz sol er got ahten, daz ubel im selben, unt sol wizzen alle cît daz ez von im selben (10ᵇ) ist. Er sol den urtailîchen tach entsizen,[5] di helle erfurhten,[6] des êwigen lebens mit aller gaisticher girde gerende [7] sein, den tôt tæglîchen vor ògen haben. Diu werch sînes lebens vlîzlîchen bebaren; daz in got an allen steten sehe sol er wizzen fur wâr.[8] di ubele gedanchen di zû sînem hercen choment di sol er sâ [9] ze Christo stôszen unt sol siu ainem gaistichen altherren offenen. Er sol sînen munt von bôsen und von ublen worten behůten, er sol niht geren vil reden, noch upigeu wort unt lachtrigeu [10] sprechen, noch lieb haben ŏzsutetez lachter. Er sol gern hôren di hailigen leccen, sîn gebet emcigen, sîne sunde in sînem gebette alle tage mit cheren [11] oder mit seuftun gen [12] got chlagen. Er sol sich der selben sunde bezzeren, di gelust des vlaisches niht volbringen, sein aigen willen hazzen. Er sol des abtes gebotten alle wîs gehôrsam sîn. Ist ŏch daz er anders tůt, daz nimmer geschehe, iedoch sol man gedenchen an daz gotes gebot ‚Daz si sprechent daz tůt, daz aver si tůnt des entůt niht‘. Er sol niht wellen daz man in hailik haize ê dan er ez sei; er sol ez ê werden, daz man ez wêrlîchen gesprechen muge. Er sol gotes gebot tæglîchen mit den werchen erfullen, die cheusse minnen, den streit,[13] hofhart und vermezzenhait [14] fliehen, seine altherren êren, sîne jungere lieb haben, in Christes minne fur sîne veind bitten ê diu sunne zerest gê, mit der missehele di sůne begên,[15] unt sol an der gotes barmunge nimmer verzagen. Diz sint diu gerust der gaistlîcher liste.[16] sô diu werdent baidiu

---

[1] *duͤlten oder be-* c [2] *hinreder* c [3] *troͤst* c [4] zuerst *am* [5] *furchten* c
[6] *senhin* c, vielleicht *erscheuhen* gemeint [7] *pegerende* c
[8] durchstrichen von c [9] durchstrichen von c
[10] *die daz laster habent nicht* c [11] *zecheren* c [12] gestrichen von c
[13] *haz* c [14] *ubermût* c [15] *in fride widerchomen* c [16] *tugent* c

naht unt tag von uns stætechlîchen volbrâht und ŏf geben[1] an dem jungisten tage, sô wirt uns von got daz lôn gegeben daz er hât gelobt sînen dieneren, daz nie dechain ŏge gesach, noch ôr gehôrte, noch in menschen herce chom, daz got beraitet hât den di in lieb habent. Diu werchgadem[2] dâ man daz allez inne wurchen sol, daz sint des chlôsters sperresal[3] unt diu stæte[4] in der samnunge.

(11[a]) V. Von der gehôrsam.

Der êrste grâd der dimůt ist diu gehôrsam ân twâl. Diu gecimpt den wol di niht lieber habent den unseren herren Christ. Durch daz hailige dienst daz si gelobt habent unt durch der helle weice,[5] zehant sô in von ir mêroren iht wirt gebotten, sô entwâlent si niht mit den werchen, sam ez von got gebotten sei.[6] von den sprichet got ‚Dû er mich gehôrte, dû gehôrsampt er mir'.[7] und spricht aver zû den lêrêren ‚Der euch hŏret der hŏrt mich'. Dar umb lâzent dise zehant ir aigen willen und ir dinch under wegen, unt sâ mit ledigen handen lâzent ir werch under wegen unt volgent der stimme des der ir gebieter ist mit nâchwentigem fůze der gehôrsam. und volchoment alsô mit ain ander schier in ainer weile in gotes vorhten baidiu des maisters vor gesprochniu gebot unt des jungers durnohtiu werch. Den zû dem êwigen leben ger ist di habent sich dar umbe zů dem wege von dem got sprichet ‚Der wech ist enge der zû dem leben laitet', daz si niht leben nâch ir willen noch nâch ir girde und ir gelust niht gehôrsam sint, unt daz si in den chlôsteren wesen unt[8] dâ gerent si daz ir di abte phlegen.[9] (11[b]) Âne zweivel dise volgent der rede di unser herre sprichet ‚Ich enpin dâ zů nicht chomen daz ich mein willen tů, sunder des der mich hât gesant'. Diu selbeu gehôrsam wirt aver danne got genêm unt den leuten sůz, ob man si tůt âne vorhte noch trâchlîchen noch lazlîchen noch mit murmeln noch mit antwurt des ubelen willen, wan diu gehôrsam di man den mêroren erbeutet diu wirt got er-

---

[1] *geantwurt* c [2] *stat* c [3] *slŏz* c [4] *stætichait* c [5] *die fŏrcht* c
[6] *ist ez getan als in von got sey enpotten* c [7] *wart ir mir gehorsam* c
[8] *unt* unterpungiert von c [9] *in der abt vor sey* c

botten, als er sprichet ‚Der iuch [1] hôrt der hôrt mich‘. Dar umb sol der junger erzaigen sein gůten můt, wan den frôwen [2] geber minnet got. Wan wirt der junger gehôrsam mit ubelem můte und niht al ain mit dem munde, ist daz er ŏch in dem hercen murmelt, und ist daz er ŏch daz gebot erfullet, sô enist doch got niht genêm der diu herce an siht der murmelêre. und umb sô getân gehôrsam wirt er gotes lônes âne und vellet in der murmelêre weice, ob erz niht gevellichlîchen bůzet.

VI. Von dem sweigen.

Wir suln tůn daz der wîsage sprichet ‚Ich sprach: ich sol mîne wege bebaren, daz ich an mîner zunge iht missevar‘.[3] Hie zaiget der wîsage, ist daz (12[a]) wir under weilen sweigen sulen von gůten dingen durh daz swîgen, daz man michels mêr durch di weice der sunte ubeleu wort sol vermeiden. Dar umb sol man den durnohten jungeren selten urlob geben ze sprechen ŏch von gůten dingen unt diu zebezzerunge gehôrent durch di gedigenhait des swîgens, wan gesriben ist ‚Swer vil geret den sunden [4] er [5] niht enphert‘.[6] Und anderswâ ‚Den tôt unt daz leben mag diu zunge benemen unt geben‘. Wan dem maister zimpt wol daz er red und lêre, dem junger daz er sweig und hôre. Dar umb swaz ze vorderen ist daz sol man aischen von dem prior mit aller diemôt und undertânechait. Aver eitelchait und můzigeu wort [7] unt deu daz lahter erchuchent [8] unt spot verdapm wir in allen steten mit dem êwigen slozze, unt ze sôhtâner rede gestat wir niht daz der junger sein munt ŏf tů.

VII. Von der dimůte.

Uns růfet diu hiligeu srift, brůder, und spricht ‚Swer sich hôhet der wirt genidert, unt swer sich dimûtiget der wirt gehôhet‘. Sô si ditz spricht, sô zaiget si uns daz aller (12[b]) slaht hofart ist ain geslehte der ubermůte, dâ von sprichet der

---

[1] fehlt [2] *frôlechen* c [3] der Rest der Schriftstelle blieb unübersetzt
[4] *der vleucht die* [5] gestrichen von c [6] gestrichen von c
[7] dazu *und spot* c [8] *habet* c

wîsage daz er sich bewart hab ‚Herre, mîn herce hât sich niht erhaben unt mîneu ògen sint niht erpurt.[1] Ich giench niht in bunderlîchen und in grôzzen dingen[2] uber mich‘. Jedoch wie[3] hân ich gevaren? ‚Entstůnt[4] ich mich niht diemûtichlîchen und hân ich gehôhet mîne sêl, sô werd ir gelônet als dem chinde, sô man ez enspent von der mûter‘. Dar umb, lieben brůder, wel wir schier chomen zû der obristen hŏhe zû der man steiget mit der dimůt ditz gegenwurtigen lebens, sô sul wir mit unserem ŏfsteigen di laiter ŏfrihten mit den werchen diu sand Jacob in dem slâf erschain, an der im wurden gecaiget di engel ŏf und nider steigende. Ditz ŏf und nider steigen verstên wir niht anders ân zweivel, wan daz man mit der uber-můt nider steiget und mit der dimůt ŏf steiget. Diu selbeu òfgerihtet laiter ist unser leben in diser werlde daz mit die-mûtigem hercen wirt ŏf zehimel von got gerihtet. Wir sprechen daz unser lîp und unser sêl di seiten[5] der selben laiter sint. In di (13[a]) selben laiter bòme hât diu gotes ladunge ŏf zesteigen în gestechet[6] manger slaht grâd der dimůte unt der zhuht.

Der êrste grâd der dimůt ist daz der mensch gotes vorhte immer var ògen hab und fliehe di âgezzelchait und gehuge[7] ze allen cîten aller der dinge di got gebotten hât, wie di got versmæhent umb ir sunde in di helle vallent, unt daz êwige leben daz den berait ist di got furhtent ze allen zîten in sînem gemůte hab und behůte sich ze allen wîlen vor den lasteren unt vor den sunten, daz ist der gedanche, der zungen, der ògen, der hente, der fůze unt seines aigen willen, unt eile ŏch daz er des vlaisches girde von im tů. Der mensch sol des wænen daz in unt sîneu werch got von himel an allen steten sehe und òch ze allen cîten im gebotschepht werden von den engelen. Daz got unseren gedanchen bei sei daz zaiget der wîsage dâ er sprichet ‚Got ersůchet[8] diu herce unt diu nier‘ und aver ‚Des menschen gedanchen erchennet got‘. Unt spricht aver ‚Du waist von verren (13[b]) mîne gedanchen unt dir sint chunt des menschen gedanchen‘. Unt daz der nuzce brůder vleizechlîchen sich bebar von bŏsen gedanchen, sô sol sprechen

[1] *derhebt* c [2] *die* und noch ein, aber unleserliches Wort von c zugesetzt [3] *Sunder wie* c [4] *wær* c [5] *layterbaum* c [6] *geslozen* c (e über o) [7] *gedench* c [8] *ervert* c

ze allen cîten in seinem hercen ‚Sô beleib âne mail var got, ob ich mich vor mînem unreht [1] behůte‘. Wir werden gebert daz wir unseren aigen willen niht tůn, als diu srift zů sprichet ‚Chêr dich von dînem aigen willen‘. Wir bitten ŏch got in dem frônem gebete daz sîn wille an uns erfullet werde. Von reht werden wir gelêrt unseren aigen willen lâzen, sô wir uns hůten dâ vor daz diu hailigeu srift sprichet ‚Ez sint wege di di leute gůt dunchent, der ende in di tiefe der helle senchet‘, unt sô wir aver behůten daz von den versûmigen ist gesprochen ‚Si sint unganz [2] und unmenschlich worden in ir aigen willen‘. Aver in des vlaisches gelusten sulen wir gelŏben daz got gegenwurtich ist, als diu srift sprichet ‚Herre, vor dir ist elleu mîn girde‘. Dar umb sol man sich hůten vor bŏsem geluste, wan der tôt gesezet ist an der (14ª) înverte der gelust. Dar umb gebeut diu srift unt sprichet ‚Du solt dîner begirde niht nâch gên‘. Dar umb ist daz gotes ŏgen sehent di gůten unt di ubelen unt daz er wartet von himel uber der menschen kint, daz er sehe ob sich ieman entstê [3] unt got sûche, unt ist daz got unserem sephere alle tage unsereu werch gebotschepht werdent von den engelen di uns beahtet [4] sint, sô sul wir uns hůten, brůder, ze allen cîten, als der wîsage an dem salem sprichet Daz wir zů den ubelen niht naigen unt daz uns got ze dechainer weile iht unnuzce sehe, und entleibt [5] uns nû an diser ceit, wan er milt ist, unt peitet unserer bezzerunge, daz er uns her nâch iht zů spreche ‚Ditz tæt du und ich swaich‘.

Der ander grâd der dimůt ist daz der mensch sein aigen willen niht minne, [6] noch sîne gelust niht volbringe, wan daz er mit den werchen volge der gotes stimme, als er sprichet ‚Ich bin chomen dar zů, daz ich mînes vater willen, niht den mînen tů‘. und aver spricht diu srift ‚Weice hât diu wolnust, di chrône gebirt diu nôtdurft‘.

(14ᵇ) Der dritte grâd der dimůt ist daz der munch in gotes minne sînem mêrorem undertænich sei mit aller gehôrsam und nâch volge unserem herren von dem der apostolus spricht ‚Er was sînem vater gehôrsam unz ŏf den tôt‘.

---

[1] *posen* c [2] *vorwazent* c [3] *vernem oder verse* c [4] *gesazt* c
[5] *vertrayt* c [6] *lieb hab* c

Der vierde grâd der dimůt ist daz der munch an der gehôrsam herteu und widerwertigeu dinch, oder ob im dechain unwirde erbotten werde, wizzechlîchen liep hab und sei gedultik und verzag niht, noch entweiche. Wan diu srift sprichet ‚Swer volhertet unz an daz ende der wirt behalten'. Und aver ‚Ez sol dein herce veste [1] sein an unserem herren und beite sein'. Sich zaiget ŏch daz der gelŏbige mensch elleu dinch durch got leiden sol, und spricht [2] von den di iht lîdent ‚Durch dich, herre, tŏtet man uns durch den tach und sîn geahtet als diu slahtigeu schâph'. wand si aver sint sicher des gotlîchen lônes, sô sprechent si dar nâch vrôlîchen ‚Aver an allen disen dingen gesigen wir durch den der uns geminnet hât'. Und aver spricht diu srift anderswâ ‚Du hâst uns, herre, gepruevet (15ª), als man daz silber in dem veur bebêret. Du hâst uns gelaitet in den strich und hâst nôt gesezet ŏf unseren rukken'. Hie zaigt er ŏch daz wir under dem prior suln sein unt spricht dar nâch ‚Du hâst uber unser hŏbet leute gesezet'. Di ŏch gotes gebot erfullent in widerwertigen dingen, sô man siu sleht an ain wange, sô bietent si daz ander dar. Der in den roch nimpt, dem lâzent si den mantel. Der siu dwinget [3] aine meil zegên, mit dem gênt si zwô und leident mit sand Paul êhte [4] und vertragent valsche brůder und segnent di di in da flůchent.

Der funfte grâd der dimůt ist daz der munch alle di ubeln gedanche di zů sînem hercen choment sînem abte sage mit dimůtiger beihte. Des schuntet uns diu srift und sprichet ‚Du solt got dîne wege ofnen und hinz im haben dîne hofnunge'.[5] und spricht [6] aver ‚Begehet got, wan er gůt ist unt sîn warmunge diu ist êwich.' unt der selbe weisage ‚Mîne missetât hân ich dir, herre, chunt getân und mein unreht hân ich niht verborgen. ich sprach: ich sol mîne sunde (15ᵇ) wider mich selben got begehen unt du hâst di erge mînes hercen vergeben'.

Der sexte grâd der dimůt ist daz der munch sich erbiete daz er der lecciste sei, unt zů allen den dingen diu man im enphilhet sol er sich ahten als ain bŏsen und ain unnuccen werchman, und spreche mit dem wîssagen ‚Ich bin ze nihteu worden

---

[1] *gestercht* c [2] *sprich* [3] *genotget* c
[4] So ursprünglich, etwas später noch *re* hinzugefügt
[5] *ŏfnvnge* [6] *sprich*

und enchund niht. ich pin als ain vich worden pî dir und sol beleiben immer mit dir‘.

Der sibende grâd der dimût ist daz sich der munch den nidristen unt den bôsisten niht al ain mit der zung sag, er sol ez ŏch hercechlîchen in sînem gelŏben haben unt dimûtige sich mit dem wîssagen unt sprech ‚Ich pin ain wurm und niht ain mensch, ain itwîz der leute und ain verworfnusse des volches. ich pin gehôhet unt gedimûtiget unt geschendet‘. Und aver ‚Mir ist gůt daz du mich gedimûtiget hâst, daz ich lerne dîneu gebot‘.

Der ahtod grâd der dimůt ist daz der munch niht anders tů, wan daz diu gemain regel des chlôsters hât oder der mêroren bilde schuntet und râtet.

(16[a]) Der neunte [1] grâd der dimůt ist daz der munch an der rede sîne zunge bewar unt behalte sîn swîgen unz man in frâge, wan diu srift daz zaiget daz man in vil rede di sunde niht enphleuht, unt der vil redende niht beriht werden chan.

Der zehende grâd der dimût ist daz der munch niht schier noch leihtichlîchen lache, wan gesriben ist ‚Der tumbe man erhôhet seine [2] stimme sô er lachet‘.

Der ainleft grâd der dimût ist, sô der munch ret, daz er daz samfte tů und ân lehter, dimûtlîche unt mit zuhten, und wênich red und redlîhen, unt sî niht růfich mit der stimme, als ez gesriben ist ‚Der wîse man mit churcen worten wirt erchant‘.

Der zwelfte grâd der dimût ist daz der munch als wol mit dem leibe als mit dem hercen di dimůt zaige allen den di in sehent. Daz ist an dem werche, in dem bethûse, in dem chlôster, in dem garten, an dem wege, an dem acher, oder swâ er siccet oder gêt oder stêt, daz er mit genaigtem hŏbte sei unt sîneu ŏgen zû der erden hab. Er sol sich seiner sunte zallen cîten schuldich geben. Er sol ŏch (16[b]) haben den wân daz er vor dem aissamen gotes gerihte ie ebens sule stân, unt spreche zallen cîten daz der ofne sunder an dem êwangelio sprach der sîn gesihen nider zû der erden brach ‚Herre, ich sunder pin des niht wirdich daz ich mîneu ŏgen ŏf zehimel heb‘. unt sprech aver mit dem wîssagen ‚Ich pin alle weis gediemû-

---

[1] *nevte* [2] zuerst *sine* geschrieben, dann durchstrichen

tiget unt genaiget‘. Swen alsus der munch ȯf steiget dise grâde der dimůt, sô chumpt er sâ zů der ganzen gotes minne diu di vorhte ȯz stôzet, mit der er elleu diu dinch di er vor âne vorhte niht behalten mohte beginnet behalten ân arbait als von natûr unt der gůten gebonhait. niht nû durch di vorhte der helle, sunder durch di gotes minne, in gůter gewonhait unt der lîbe der tugunde, dj got an sînem werchmane genædichlîchen erzaigt den er mit dem hailigem gaiste von den sunten und von den lasteren hât alsô gerainiget.

VIII. Wie man des nahtes sol gotes dienst begên.

Winterceit, daz ist von aller hailigen mes unz an di ôsteren, sol man nâch redlîcher aht an der ahtoden stunde der naht ȯf stên, daz man luccel mêr dan di halben naht růwe, und nâch (17[a]) der dewe ŏf stên. Swas aver cît nâch der meten beleibet daz sol den brůdern gelâzen werden di der salem oder leccen oder gůt trahtunge bedurfen. Von ôsteren unz aver an aller hailigen messe sol man di meten alsô temperen, daz man dar nâch ain vil wênigez underlâz lâze, daz di brůder zû ir nôtdurft gên. unt sâ sol man lausmeten singen, sô der tag ŏf gêt.

IX. Wie mangen salm man ce meten sprechen sol.[1]

Wintercît sol man zem êrsten sprechen daz vers ‚Deus in adiu. m. intende. Domine ad.‘ Dar nâch drei stund ‚Domine la. me. a‘. Dar nâch den salm ‚Domine quid mul. st‘. unt Gloria patri. Dar nâch ‚Venite exul‘ mit der antiphen oder slehtichlîchen. Dar nâch sol volgen der ymnus sancti Ambrosin. Dar nâch sex salm mit ir antiphen. Sô di gesprohen sint unt daz vers, sô geb der abt den segen, unt di andere alle ŏf ir stůle gesizcent, sô suln di brůder nâch zech ŏf dem lecter lesen drei leccen, unter den sol man singen driu respons. Nâch der driten leccen der dâ singet der singe Gloria patri. Als der singer daz an vêht, sô suln di andere alle sâ ŏf stên von ir stůlen durch êre und wirde der hiligen drîvaltechait. Aver

[1] Die Nachweisungen der Psalmen wurden hier gespart, da ohnedies in allen Ausgaben der lat. BR. die Citate eingeklammert sich finden.

diu bûch diu man (17[b]) ze meten lesen sol diu sulen sîn des alten und des neuwen urchundes der hailigen orthabunge, und ŏch ir bedeutunge di dar uber gemachet habent di namhaften væter unt gelŏbige lêrêre der hailigen cristenhait. Nâch disen drîen leccen mit iren drîen responsen suln gên ander sexs salm mit der Alleluia. Dar nâch sol man sprechen ain leccen von dem apostolo ŏzen unt daz vers und kil,[1] unt sî diu meten dâ mit verentet.

X. Wie man sumercît di meten begê.

Von ôsteren unz an aller hailigen mess sol man zû der meten alle di mâze der salm haben als dâ oben gesprochen ist, ân daz man durch di churce naht di lechcen niht lesen[2] sol. man sol aver fůr di drei ain ŏzen sprechen von dem alten urchunde, dar nâch ain churz respons, unt daz andere allez werde begangen als gesprochen ist. Daz ist daz man nimmer min den zwelf salm zer meten sprechen sol ân di zwêne salm ‚Domine quid mul. st‘. unt ‚Venite exul.‘

XI. Wie man an dem suntage di meten begê.

An dem suntage sol man zer meten zeitlîcher ŏf stên. (18[a]) An der selben meten sol man di mâze haben, daz ist daz man sol singen sex salm mit dem vers als dâ oben geseccet ist. unt swen si alle nâch orden gesiccent ŏf ir stuele,[3] sô sol man an dem bŏche vier leccen lesen mit ir respons, unt sol an dem vierden singen Gloria patri, unt suln zehant alle mit êwirde ŏf stên. Nâch den leccen suln nâch orden ander sex salm nâch volgen mit ir antiphen und mit dem vers als dâ vor. Dar nâch sol man driu cantica von dem wîsagen sprechen diu der abt geseccet. diu cantica sol man singen mit dem Alleluia. Als danne das vers gesprochen ist unt der abt den segen geit, sô sol man ander vier leccen lesen von dem newen urchunde als dâ vor. Nâch dem vierden respons vâh der abt an den ymnum ‚Te deum laudamus‘. Als der gesprochen ist, sô les der abt di leccen von dem êwangelio unt di andern

---

[1] = Kyrie eleyson [2] zuerst *leccen* geschrieben, dann verbessert [3] *steule*

alle stên unt mit vorhten und antwurten alle nâch der leccen Âmen. Dar nâch heb der abt an den ymnum ‚Te decet laus‘. Als der segen danne geben ist, sô vâh man lausmeten an. Disen orden der (18b)[1] . . . .

XII. Wie man an dem suntage Lausmeten begê.

Ze lausmeten an dem suntage sô zem êrsten gesprochen werde der salm ‚Deus miser.‘ ân antiphen slehtichlîhen. Dar nâch werd gesprohen[2] ‚Miserere‘ mit dem Alleluia. Dar nâch ‚Confitemini‘ unt ‚Deus deus meus‘. Dar nâch Bened. und Laudate. Ain leccen von apokal. ŏzen. Daz respons, der ymnus, das vers, Benedictus, Kil. und ist erfullet.

XIII. Wie man an dem werchtage lausmeten begê.

An den werchtagen sol man di lausmeten alsô begên, daz man den salm spreche ‚Deus misereatur‘ ân antiphen und in ain wênich ziehe als an dem suntage, daz si alle chomen zû dem salm ‚Miserere mei deus‘ den man mit der antiphen sprechen sol. Nâch dem zwên andere salm nâch der gewonhait. Daz ist an dem mêntage ‚Verba m. au‘. und ‚Dix. in i.‘ An dem eretage ‚Judica‘ unt ‚Miserere‘. An dem mitchen[3] ‚Exaudi‘ unt ‚Te decet‘. An dem phinztage ‚Domine deus salu.‘ unt ‚Domine refu.‘ An dem vrîtage ‚Notus in vi.‘ und ‚Bonum est‘. An dem samztage ‚Domine exau.‘ und ‚Audite celi‘. Daz man tailen sol in zwo Glorias. An dem anderen ieslîchen tage sol man ain canticum sprechen von den wîssagen als manz ze Rôme singet. Dar (19a) nâch Laudate und ain lecce von dem apostolo ŏzen, daz respons, sand Ambrosin ymnum, daz vers, Benedictus, Kil. und ent sich alsô. Di zwô tagcît, lausmeten und vesper suln nimmer sô vergên, der prior der spreche zejungst daz frône gebet, daz sis alle hôren, durch die doren des bôsen willen di gewonlich sint zebachsen, daz si gemant werden mit dem gelubde des selben gebettes, dâ

---

[1] Bricht ab, wodurch der letzte Satz des Capitels verloren geht, wohl nur aus Versehen.

[2] Zuerst verschrieben, dann das Richtige [3] *michē*, vgl. XLI

si dâ sprechent ,Vergib uns unsere schuld als wir tûn unseren scholeren‘ und furben sich von solchem laster. Zû den anderen tagcîten sô sol man daz jungist tail des selben gebettes lòte sprechen, daz si alle antwurten ,Sed libera nos a malo‘.

XIV. Wie man an der hailigen hôhcît di meten begê.

An der hailigen hôhcît unt ze allen hôhcîten sol man di meten begên als an dem suntage, ân daz man di salm unt daz ambet sprechen sol daz zû dem tage gehôrt. Aver di oben gesriben mâze sol man behalten.

XV. Ce welhen cîten man Alleluia sprechen sol.

Von den hiligen ôsteren unz an di phingsten sol man ân unterlâz Alleluia sprechen, als wol zen salm als zen responsen. Aver von phingsten unz an di vasnaht alle naht sô sol man di (19[b]) anderen sexh salm zer meten mit dem Alleluia sprechen. und alle suntage ȯzerhalb der vasten sol man diu cantica und lausmeten, prîme, terce, sext, nône mit dem Alleluia sprechen, aver die vesper mit der antiphen. diu respons suln nimmer werden gesprochen mit der Alleluia, wan von ôsteren unz an di phingsten.

XVI. Wie man gotes dienst tages begê.

Als der wîssage spricht ,Siben stund an dem tage sprach ich dein lob‘. Diu hiligeu sibenvaltigiu zal wirt alsô von uns erfullet, ob wir zû der lausmeten, ze preime, ze tercîe, ze sexte, ze nône, ze vesper, ze complête daz ambet unseres dienstes erfullen. wan von disen zîten spricht der wîssage ,Siben stund an dem tage sprach ich dîn lob‘. Und ȯch von der meten sprach der selbe weissag ,Ze mitter naht stůnd ich ȯf ze dînem lobe‘. Dar umb sul wir ze disen cîten unseren schepher loben, wan ez pilleich unt reht ist, daz ist ze lausmetten, ze prîm, ze tercîe, ce sext, ze nône, ze vesper, ze gumplêt, unt stên des nahtes ȯf zû seinem lobe.

XVII. Wie mangen salm man ce den tagcîten sprechen sol.

Wir haben di salm geordent von der meten, nû sehen (20[a]) wir von den anderen cîten. Ce preime sol man besunder drei salem mit ir Gloria patri sprechen unt den ymnum der selben ceit nâch tem vers ,Deus in adju. m. intende' ê dan man di salm an heb. nâch den drîen salm sol man sprechen ain leccen unt daz vers unt Kil. unt verentet sich alsô. Terce, sexte, nône suln aver in der selben weise begangen werden, daz ist ditz: ,Deus in adju. m. int.', di ymni der selben ceit, drei salm, diu lecce, daz vers, Kil., unt verentet sich alsô. Ist diu samnunge grôz, mit der antiphen; ist si wênich, sô sing man di tagcît slehtichlîhen ver sich. Di vesper sol man verenten mit vier salm, dar nâch spreche man ein lehcen unt sanct Ambrosin ymnum, daz vers, Magn., Kil., daz frône gebet, und werde lâzen. Di complêt sol man teglîch verenten mit drin[1] salm di man ân antiphen sol singen. nâch den gehôrt der ymnus der selben cît, ain lecce, daz vers, Kil., der segen, unt verentet sich alsô.

XVIII. (20[b]) [Quo ordine ipsi psalmi dicendi sunt.][2]

An disem capitel mant sant Benedict, ob ieman missevalle diu ordnunge der salm di er zertailet hât, daz ers baz ordne, ob ez bezzer sîn mach. Jedoch daz es alle weis in der ahte sei daz man aller wochenlîch ainen gancen salter singe von zehenz und funzech salm, unt zer meten an dem suntage an dem höbte an vâh, wan di munche ain trâgez dienst ir andâht erzaigent di min den ain salter mit gwonlîchen canticen in der wochen singent;[3] daz unsere hailigen vater aines tages frumlîchen tâten, unt wolte got daz wir træger daz in ainer gancen wochen volbrêhten.

---

[1] Zuerst *vier* geschrieben, dann durchstrichen.

[2] Die Ueberschrift fehlt und mehr als zwei Drittel des Capitels bleiben unübersetzt. Es wird begonnen mit den Worten: *Hoc praecipue commonentes* etc.; vgl. S. 920, Anm.

[3] *singet*

XIX. Mit welhen zuhten man singen sule.

Wir gelòben daz got allenthalben gegenwurtich ist unt daz gotes ògen di gůten unt di ubeln in allen steten schŏwent. Jedoch aller maist ân zweivel[1] hab wir des gelòben, sô wir ze gotes dienst stên. Dar umbe sul wir immer gehugen daz der wîssage spricht ‚Dienet got mit vorhten‘ und aver ‚Singet weisleichen‘ und ‚In der angeschůd der engel sol ich dir singen‘. Dar umb sol wir merchen wi wir stên suln vor got unt den englen unt stên alsô ce singen, daz unser gemůte gehel unserer stimme.

XX. Von der wirde des gebetes.

Wellen wir mit gwaltigen leuten iht handeln, daz erpald wir niht wan mit der dimůt und wirdechlîchen. michels mêr sol man got, aller der werlde herren, (21[a]) mit aller dimûte flêgen, und wir sulen wizzen daz wir in rainem hercen unt der zehere stungunge erhôret werden, niht in vil gespræche. Dar umb sol daz gebet churz und lòter sein, ez enwerde danne von der gotes genâde gelenget. Jedoch daz gebet in der samnunge sol alle weis churc sîn, unt sô der prior daz ceichen tůt, sô sulen si alle mit ain ander ŏf stên.

XXI. Von den techenden des chlôsters.

Ist diu samnunge grôz, so sol man òz ir di brůder welen di gůtes urchundes sint und hailiges lebens unt sulen gesezet werden ze techenden di alle weis nâch gotes gebot unt des abtes ir ambt oder ir technei vlîz haben. Di selben techend sulen sô getân erwelt werden mit den der abt sicherlîchen tailen muge seine burde. man sol si òch niht nâch orden welen, wan nâch der werdechait der weishait unt des lebens. Ist daz ir dechainer sô hofertich wirt, daz man in strâfen můz, sô refs man in ze ainem mâl unt zem anderem mâle, zem dritten mâle. wil er sich niht bezzeren, sô tů man in furder und werd ain

[1] *weivel*

anderer an seine stat gesezcet der des wert sei. Und von dem prôbste seccen wir daz selbe.

XXII. Wie di munche slâfen sulen.

Si suln besunder in sunderen betten slâfen unt suln betegewant haben nâch der (21[b]) mâze des lebens und als ez der abt gesephet.[1] Mag ez geschehen, sô suln si alle an ainer stat slâfen. Verhenget des diu menge niht, sô suln cehne oder zwainceh slâfen bî den altherren di ir hůten. Ain cherce sol stætechlîchen prinen in dem selbem gadem unz an den morgen. Si sulen angelait slâfen unt gegurtet mit gurtelen oder mit sailen unt sulen diu mezzer ze der seiten niht haben di weil si slâfent, daz si sich leiht iht verbunten in dem slâfe. Si suln ze allen cîten berait sein unt, sô man daz zeichen leutet, sô stên zehant ǒf und eilen fur ain ander zû dem gotes dienst, iedoch mit allen zuhten. Di jungen brůder suln ir bette haben gemuschet mit den altherren und niht bî ain ander. Sô si ǒf stênt zû dem gotes dienste, sô suln si an ain ander mâzechlîchen manen durch der slâfêre entschuldigunge.[2]

XXIII. Von der vermainsamunge der schulde.

Swelch brůder erfunden wirt daz er ungehôrsam sei oder ubermůtich oder ain murmeler, oder an dehainen dingen der hailigen regel wider ist unt diu gebot sîner altherren versmêhet, den sol man nâch dem gotes gebotte manen ze ainem unt zem anderen mâle von sein altherren. Bezzert erz niht, sô strâf man in offenlîchen vor den anderen (22[a]) allen. Bezzert erz ǒch sô niht und entstêt er sich welech weiz der vermainsamunge ist, diu sol uber in ergên. Ist er aver unteuer, sô rech man ez an sînem leibe.

XXIV. Welch diu mâze der vermainsamunge sein sule.

Nâch der mâze der schulde sol man mâzen der vermainsamunge unt di zhuht. Diu mâze stêt an des abtes willen.

[1] Zuerst geschrieben *geseccet*, dieses unterpungiert und durchstrichen, das neue daneben [2] vorher *vn*, durchstrichen

Jedoch swelch brůder an den leihteren schulden erfunden wirt, den sol man sunderen von der gemaine des tisches. Der sol òch alsus seine bòze tůn, daz er in dem bethòs noch salm noch antiphen an vâhe noh lehcen les, unz er sîne bòze getů. Sein imbîz sol er nemen nâch der brůder imbîz in der weise: ob di brůder ze sext enbeizent, sô ezze er ze nône; ob di ze nône, er ce vesper, unz daz er mit gevellichlîcher bůze di gnâde vinde.

XXV. Von den swæren schulden.

Der brůder der mit swêren schulden bevangen ist, den sol man sunderen baidiu von dem tische unt von dem bethůs. Dechain brůder sol im gemainen mit dehainer gesellschephte noch mit der rede. Er sol aine an dem werche sein daz im enpholhen ist unt sol gedenchen an di aisame rede di der apostolus sprichet ‚daz ain sô getân mensch gegeben ist dem teuvel in di verlornusse des leibes (22b), daz diu sêle behalten werde an dem jungistem tage.' Sein imbîz sol er nemen aine ze der mâze der weile als der abt baiz daz ez im nuce sei. Niemen sol in segnen der fur in gêt noch daz ezzen daz man im geit.

XXVI. Von den di sich zů den fůgent di man vermainsamt.

Swelch brůder erbaldet daz er sich ze chainem brůder dechaine weis fůget ân des abtes urlob, oder mit im ret oder iht enbeutet, den sol man zegeleicher weise vermainsamen.

XXVII. Welhen flîz der abt sul haben umb di vermainsamten.

Allen fleiz und sorge sol der abt haben umb di brůder di missetůnt, wan di siechen bedurfen des arctes, niht di gesunden. Dar umb sol der abt tůn als ain weiser arcet, er sol von im senden[1] tugentlîche trŏstère[2] weise altherren di haim-

[1] vorher *seln*, durchstrichen und unterpungiert

[2] vorher *trŏst*, durchstrichen

lîchen trôsten den [1] trûrigen brûder, daz er iht versinche mit grőzzorem ungemûte. Man sol òch, als der apostolus sprichet, di minne an im begên alsô, daz si alle fur in betten. mit grôzzem vleize unt mit seinen listen sol der abt bebaren daz dechainez der schâph verderbe diu im enpholhen sint. Er sol wizzen daz er phleg enphangen hât uber di siechen sêle, niht grimme hêrschaft uber di gesunden, und furhte des weisa (23ᵃ) gen drô durch des munt got sprichet ‚Daz eu vaizht dòhte daz nâmet ir hinz eu, daz aver chranch was daz verburfet ir von eu.‘ Er sol dem gûtem bilde nâch gên des gûten herters der òf dem gebirge lie neun und neuncech schâf und gie sûchen ain schâf daz sich verirret hiet. des chranchait gie im alsô nâhen, daz er ez gerûchte legen òf seine hailige ahsel [2] unt trûg ez alsô wider zû der hert.

XXVIII. Von den di man oft strâfet unt sich niht bezzerent.

Swelch brûder umb dehaine seine schulde ofte gestrâft wirt, wirt òch vermainsamt, unt enbezzert er sich niht, so sol man in scherphlîcher bûzen, daz ist daz diu râche der besemslege uber in gên sol. Bezzert er sich òch sust niht, oder wil er hoferthlîchen seineu werch beschermen, daz nimmer geschehen mûz, sô tû der abt als ain weiser arcet. Hât er erbotten di bâiunge unt di salben gûter manunge unt di erznei [3] der hiligen srift unt zejungist den brant der vermainsamunge unt òch di besemslege, unt sieht er daz sein vleiz niht vervêht, sô tû noch daz maiste daz er unt di anderen alle umb in bitten, daz got der elleu dinch getûn mach sîn hail burche [4] an dem siechen brûder. und wirt (23ᵇ) er sus niht gehailet, sô sneid in der abt furder, als der apostolus sprichet ‚Tût daz ubel von eu‘ und aver ‚Vert der ungelòbige sein wech, sô var hin, daz ain suhtigez schâph di hert niht alle mailige‘.

---

[1] vorher *den brûder der dâ umb shebet oder*, unterpungiert
[2] vorher *ahc*, durchstrichen
[3] vorher *ez*, durchstrichen
[4] vorher *werch*, durchstrichen

XXIX. Ob man di brůder di ǒz varent sul wider enphâhen.

Swelch brůder von sein selbes schulden ǒz dem chlôster vert oder ǒz gewîset wirt, wil er wider chomen, sô sol er ê geloben alle bezerunge der schulde dar umb er ǒz fůr und sol man in alsô an der jungisten stat enphâhen, daz man dâ mit seine diemůt bebêre, unt sol alsô unz zem driten mâle enphangen werden.[1] Vert er dar nâch ǒz, sô wiz daz man im des waigert daz man in iht mêr enphâhe.

XXX. Von den chinden di minnors alters sint wie man di strâfe.

Ain ieslich alter unt verstentnus sol sîne aigne mâze haben. Dar umb diu chint unt di junglinge di sich niht entstên mugen welch diu weice der vermainsamunge sei, sô di missetůnt, sô sol man siu mit vil vasten chestigen oder mit scherphen besemslegen dwingen, daz siu gehailet werden.

XXXI. Von dem chelner des chlôsters, welcher der sîn sule.

Des chlôsters chelner sol erwelt werden ǒz der samnunge der weis sei unt gedigener sitte unt cheus an ezzen und an trinchen, der (24[a]) niht hofertich sei noch zornich, noch ungestůmich, noch trêg, noch dechain cerer, wan der got furhte unt der aller der samnunge sei als ain vater. Er sol des dinges alles phlegen und niht tůn ân des abtes gebot. daz im gebotten wirt daz bebar. di brůder sol er niht geunfrǒwen. Swelch brůder in unredlîchen bittet, dem versag er redlîchen mit der dimůt und unfrewen niht mit dechainer smâchait. Seiner sêl sol er hůten unt gedenche zeallen cîten an des apostels rede daz ‚der der wol gedienet im gûten lôn gewinnet‘. Der chinde, der siechen, der geste, der armen sol er vlîzlîchen phlegen und wizze fur wâr daz er umb dise alle an dem jungisten tage

[1] *werde*

rede ergeben mûz. Elleu diu vaz des chlôsters und allez sîn gehebde sol er besehen als diu hailigen altervaz. Er sol niht versòmen unt sol sich niht fleizen der geirischait, noch daz er ain swenter oder ain zerfůrer sî des gotes hòs gůtes, wan er sol elleu dinch mêzechlîchen tůn und nâch des abtes gebot. Vor allen dingen sol er di diemůt haben, unt den er des gůtes niht cegeben hab den biete gůte rede, als ez gesriben ist ‚Gůt rede ist uber di besten gâbe'. Allez (24[b]) daz im der abt enphilhet daz hab in seiner phleg, daz er im wert daz entů niht. Er sol den brůderen ir gesacte phreunde ceitlîchen und ân unbirde geben, daz si iht geunfròwet werden, unt gedenche der gotes rede, wes der wert sei, ‚der ainen der seinen bênigen geunfrôwet'. Ist diu samnunge grôz, sô geb man im helfe, daz er mit senftem můte sein ambet getůn muge. Cegevellichlîchen ceiten sol man geben daz cegeben ist, und aischen daz ceaischen ist, daz niemen betrůbet noch geunfrôwet werde in [1] dem gotes hûse.

XXXII. Von den bâfen und anderen dingen des chlôsters.

Der abt sol sô getâne brůder welen der leben und sitte er sicher sei, unt sol in enphelhen des chlôsters gůt an bâfen, an gebande und an aller slaht dinge, als er baiz daz ez nucce sî, daz si ez behûten unt zesamen haben. Der dinge sol er òch ain brief haben, sô sich di brůder an den ambten wechselent, daz er wize baz er enphilhet [2] oder waz er wider nimpt. Swer aver des chlôsters gůt unsòberlîchen und unrůchlîchen handelt, den sol man dar umb refsen; bezzert er ez niht, sô sol man in nâch der regel zuhtigen.

XXXIII. Ob di munche dechain aigenschaft sulen haben.

(25[a]) Vor allen dingen sol man daz laster wurcechlîcen von dem chlôster tůn daz ieman erbalde ihtes geben oder nemen ân des abtes gebot oder iht aigens haben dechainer slaht dinch,

---

[1] zuerst *im*, unterpungiert [2] vorher *en*, durchstrichen

noch bůch noch taveln noch grifel noch nihtes niht, wan si ŏch ir leib noch ir aigen willen sulen zegebalte haben. Alles des si bedurfen des schulen si von des chlôsters vater gewarten, noch sol niemen niht haben des der abt niht gît oder verhenget cehaben. Elleu dinch suln uber al gemaine sein unt sol niemen gehen daz ihtes iht sîn sî. Wirt ieman erfunden der gelust hab ze disem bôsem laster, den sol man manen ze ainem mâle unt zem anderen. Bezzert er ez niht, sô bezzer man ez an im.

XXXIV. Ob di brůder alle gelîch suln ir nôturft nemen.

Als gesriben ist ‚Man tailte iesleichem als er bedorfte'. Dâ sprech wir niht daz man iemens hêrschaft an sehe, wan man sol der leute chranchait merchen. der dâ min bedarf [1] der lob des got unt sei vrô. Der aver mêr bedarf der diemûtige sich umb sîn chranchait unt erheb sich niht durch di gnâde, sô beleibent elleu lider mit fride. Vor allen dingen sein des gemant daz daz ubel der murmelunge umb dechainer slaht sache (25[b]) an dechainem worte oder zaichen immer erscheine. wirt dar an ieman ervaren, den sol man strenchlîchen zuhtigen.

XXXV. Von den wochnêren [2] der chuchen.

Di brůder suln alsô an ander dînen, daz niemen von der chuchen entsagt werde, ân der mit siechtûm oder mit anderen nuzcechlîcheren sachen bechummert ist, wand man dâ von mêr lônes gewinnet. Den chranchen sol man helfe geben, daz siz ân unfreude tůn, unt sulen ŏch alle helfe haben nâch der mâze der samnunge unt nâch der gesecte der stete. Ist diu samnunge grôz, sô sol man den chelner der chuhen erlâzen und, als gesprochen ist, di grôzores nucces phlegent. Di ander suln in der minne unter ain ander dînen. Der von der wochen gêt der sol an dem samztage diu tůch baschen dâ mit di brůder di hente unt di fůze truchnent. Aver ir aller fůze sol dwahen als wol der in di wochen gêt als der deròz gêt. Diu vaz sînes dienstes sol er rain unt ganz dem chelner wider geben. der

---

[1] *bedaf* [2] *wocheren*

selbe chelner sol siu aver dem enphelhen der în gêt, daz er wize waz er gît oder wider nimt. Di bochnêre suln vor ainer stunde des ymbîzs uber di gesazten phreunde sunder trinchen unt brôt nemen, daz si ze dem imbîz âne murmelunge und ân grôz arbait ir brůder dînen. An den hailigen tagen sulen (26[a]) si sich unz hinz der messe enthaben. an dem suntage sô man lausmeten gesinget, sô sulen di wochnêre baidiu di în gênt unt di ŏz gênt sich erbieten ze der samnunge fůzen, daz si umb siu bitten. Unt di von der bochen gênt di sprechen ditz vers ‚Benedictus es domine qui adiu. me et conso. e. me.' Als daz drîstund gesprochen ist, der den segen nimt der gê ŏz. Dar nâch der în gêt der sprech diz vers ‚Deus in adiu. m. int., domine adiu. m. f.' Und als ez drîstund von den anderen gesprochen ist unt der segen gegeben wirt, so gê în unt dîne.

XXXVI. Von den siechen brůderen.

Man sol der siechen uber al unt vor allen dingen vlîzich sein unt sol in werlîchen dînen als Christo, wan er wirt sprechende ‚Ich bas siech und ir besâhet mich' unt ‚Daz ir ainem dem mînem ministem habt getân daz tât ir mir'. Di selben siechen sulen merchen daz man in dienet durch di gotes êre unt suln mit ir uberfluzchait die brůder niht betrůben di in in got dienent. Jedoch sol man siu gedultichlîchen vertragen, wan man von in bezzoren lôn gewinnet. Dar umb sol der abt grôzzen flîz haben, daz si dechainen gebresten dolen. Di selben siechen sulen ze ir gemache ain hŏs haben und ain diener der (26[b]) got furhte unt der siechen fleizich sei. Man sol di siechen baden als ofte sô si sîn bedurfen, iedoch den gesunden und aller maist den jungen sol manz selten erlŏben. Und ŏch daz fleisch erlŏb man den di alle wege siech sint unt chranch durch ir bezzerunge; sô si sich danne gebezzerent, sô enthaben sich alle von dem flaisch nâch der gebonhait. Grôzen flîz sol der abt haben, daz di siechen von den chelnêren und von den dienêren iht versůmet sein,[1] wan ez hôrt in an swaz von den jungern wirt mistân.

---

[1] vorher *werde*, durchstrichen

XXXVII. Von den alten unt den chinden.

Swie diu menschlich natûr sich cegenâden ciehe an den jungen und an den alten, iedoch sol in vor sein diu maisterschaft der regel. Man sol zeallen cîten an in ir chranchait an sehen unt sol in dechain weis niht strenge sîn an der lîpnar nâch der regel, wan man sol siu genêdichlîchen verdenchen unt schulen enbeizen vor den anderen.

XXXVIII. Von dem leser ce tische.

Dâ di brůder ezent ze tische, dâ sol der leccen niht gebresten. Noch allen gâhens swer daz bůch erbischet geturre dâ gelesen, wan swer alle di wochen lesen sol der begin sîn an dem suntage. An dem selben suntage nâch der (27[a]) messe unt der comunion sol er bitten daz di andere fur in betten, daz got von im chêre den gaist der ubermůte. Und werde der vers drîstund in dem bethûs gesprochen von in allen alsô daz erz an vâhe ‚Domine la. m. a.' Unt sô er den segen genimt, sô gê în und les. Grôz stille sol sein dâ ze tische, daz man dâ niemens stimme hôre wan des al ain der dâ list. Des aver di bedurfen di dâ ezent unt trinchent daz raichen di brůder alsô under ain ander, daz niemen niht ze aischen durft geschehe; wirt aver iemen iht durft, daz sol man vorderen mit zaichen âne stimme. Ez ensol òch niemen von der leccen noch von anders iht dâ iht reden, daz dechain ursach iht werde geben, ez ensî daz der prior durch bezzerunge iht churclîchen sprechen welle. Der leser der sol òch mixt nemen ê dan er beginne lesen durch di hailige comunion unt daz im niht swêr sei cevasten, und enbeiz dar nâch mit den dienêren. Di brůder sulen niht nâch orden lesen, wan di von den di ez hôrent gebezzert werden.

XXXIX. Von der mâze des escens.

Wir gelòben daz cetaglîchem imbîz, weder man cesext oder cenône escen sol, aller manlîch zwai gesoteneu můs genůgen sulen durch manger leute siechtum, daz der (27[b]) der aines niht geescen mach sich von dem anderen lab. Dar umb sulen

den brûderen allen zwai mûs genûgen. Dar zû tû man daz dritte, ob manz gehaben mag, von obze oder von grûner smalsât. Ain gebegen brôt genûge cem tage, sweder man ewir oder caimal escen sule; sol man des âbendes escen, sô behalte der chelner daz dritail des selben brôtes, daz erz den wider geb di des âbendes escent. Wirt grôz arbait getân, sô sî ez an des abtes willen unt gebalte, ob man ez mêren sule, sô daz diu ungenuht dâ niht sei noch diu undeu dem menschen nimmer widervar. wan ainem ieslîchem cristen menschen niht sô widercêm ist sô diu ungenuht, als unser herre sprichet ‚Seht daz eureu herce iht swêr werden von der frâzhait und von der trunchenhait.' Man sol aver den chinden min behalten den den alten, daz man di sparhait an allen dingen behalte. Si schulen alle gemainlîchen von dem flaische sich enthaben ân di alle weis chranch sint unt siech.

XL. Von der mâze des trinchens.

Ain ieslîcher hât aigene gâbe von got, ainer sus der ander sô. Dar umb sezcen wir mûlîchen anderer leute leipnar. Jedoch sehen wir an der siechen chranchait unt gelòben daz ies (28[a]) lîchem genûge ain mâze weines zem tage. Den aver got di gnâde gît daz si sich mugen enthaben di suln wizen daz si sunderen lôn dar umb enphâhent. Ist daz diu nôtdurft der stete unt diu arbait oder diu hizce des sumers mêr aischt, sô sei ez an des priors willen; iedoch daz er alle wîs merche daz diu sette noch diu trunchenhait iht undersleiche. Swie wir lesen daz der wein der munche vernams niht sî, iedoch wand man in bei unseren cîten den wein niht widerrâten mach, sô verheng wir daz man in sparlîchen trinche und niht zer sette, wan der wîn ân wizce [1] tût weise leute. Dâ aver durch der stete nôt di oben gesriben mâze niht vinden mach,[2] sunder min oder nihtes niht, di dâ sint di loben got und murmeln niht. des man wir vor allen dingen daz di brûder sîn ân murmelunge.

---

[1] *anwizcen* [2] wahrscheinlich ist *man* einzusetzen

XLI. Ce welhen cîten man escen sule.

Von den hiligen ôsteren unz an di phingsten suln di brůder ze sext embeizen und des âbendes escen. von phingsten durch den sumer, ist daz si niht arbait an dem velde habent oder daz diu hitze niht grôz ist, so sulen si an dem mitchen und an dem freitage vasten unz an di nône, di anderen tage enbeizen ze sext. Daz selbe imbîz ce sext sol dester ceitlîher (28[b]) ergên, ist daz man werch an dem velde hât und daz diu hitze grôz ist, unt sî daz an des abtes besihtechait. Er sol ȯch elleu dinch alsô temperen unt ahten, daz di sêl behalten werden. Unt swaz di munche tůnt, daz si daz âne murmelunge tůn. Von des hailigen chreuces messe unz an di vasten sulen si cenône enbeizen. In der vasten unz an di ôsteren sô enbeizen ce vesper. Aver diu vesper sol alsô begangen werden, daz di da escent des chercenliehtes niht bedurfen, wan daz ez bî des tages lieht allez ergê.

XLII. Daz nâch complêt niemen red.

Ze allen cîten sulen sich di munche flîzen daz si swîgen, iedoch aller maist des nahtes. Dar umb ze allen cîten, weder man vaste oder zwir esce; sol man cewir escen,[1] sô si des âbendes von tische gênt, sô sulen si alle an ainer stat siccen unt sol ainer lesen collaciones oder vitas patrum oder etswas anderes des di gebezzert werdent di ez hôrent. Man sol dâ niht lesen diu alten bůch noch der chunege bůch, wan si sint den chranchen[2] vernunften ce der cît unnuzce cehôren; aver ze andern cîten sol man si lesen. Ist ez aver ain vasteltag nâch vesper uber aine wênige weile, sô gên sâ collacion als gesprochen ist. Und als man gelesen hât vier oder funf pleter oder als (29[a]) vil sô diu ceit verhenget, sô sulen si alle cesamen chomen under der weile der leccen, und swer mit sînem ambte bechumert ist daz der ȯch dar chom. Als si danne alle dar choment, sô singen complête, unt sô si von complête gênt, sô

---

[1] Frei übersetzt, das Original hat: *si tempus fuerit prandii.*

[2] *chranch*

enhab niemen urlob iht ce reden. Wirt îmen funden der dise regel des sweigns ubergêt, den sol man swêrlîchen bůzen. Ân daz ob di geste choment oder der abt iemen iht gebeutet, daz selbe sol doch mit grôzzen zuhten geschehen und mâzechlîchen und vil êrhaft.

XLIII. Von den di zů dem tische oder ce den tagcîten spâte choment.

Zů den tagceiten des gotes dienstes, cehant als man daz caichen gehôret, sô sol man dar eilen und lòfen und allez daz lâzen daz under den henden ist, iedoch mit zuhten, daz diu eitelchait iht ursag vinde. Swer zů der meten nâch dem Gloria patri des salem ‚Venite exul.‘ chumpt, den man gar lanchsaim sprechen sol, der stê von sîner stat der jungist in dem chôre oder an ainer stat di der abt sô getân versòmigen hin dan geschepbet, daz er gesehen werde baidiu von im unt von den anderen unz daz daz gotes dienst vol chom und alsô sîn offene bòze tů. Unt dar umb sol er hin dan der jungist stên, daz man in uber al sehe unt sich umb di selben schame [1] bezzere. Wan beleibet er òzerhalbe des bethůs, sô ist er leiht (29[b]) ain sô getâner der sich leiht wider nider legt unt slêfet oder er siccet òzerhalbe und ist unnuz, daz man den [2] teuvel dehain ursach geb. Dar umb sol er dar în gên, daz erz iht gar verliese unt sich òch dar nâch bezzere. Zen tagcîten der cem gotes dienste chumpt nâch dem Gloria patri des êrsten salm der sol nâch der oben gesriben ê an der jungsten stat stên. Er sol sich zů den di in dem chôre singent niht gesellen unz nâch der bůze. Swer òch ze ymbîzceit niht chumpt ze dem vers, daz si alle daz vers sprechen unt betten unt gemainechlîhen ze dem tische gên, den sol man dar umb zem anderen mâle refsen; bezzert erz dar nâch niht, sô sol man im di gemaine des tisches und òch sein tail des weines nemen unt sol besunder escen unz daz erz gebůzet. Daz sol òch der leiden der ce dem vers niht ist den man nâch dem escen sprichet. Ez sol òch niemen vor escen cît [3] iht escen oder trinchen. Ist

[1] *schulde* vorher durchstrichen [2] *dem?*
[3] Unübersetzt blieb *vel postea.*

ŏch daz der prîor ieman iht sendet, der des waigert der sol noch daz selbe noch anders iht von im enphâhen unz er sich gevellichlîhen mit der bůz ergeb.

XLIV. Von den di man vermainsamt, bî di ir bůz tůn.

Di durch di swêren schult werdent vermainsamet von dem bethůs und von dem tische, swen man daz gotes dienst volendet, sô sulen si gestrakt ligen vor dem bethůs unt sweigende (30[a]) daz hòbet ŏf di erden legen ze aller der fůze di òz dem bethòs gênt. Daz suln si alse lange tůn unz daz der abt ertaile daz sîn genůch sî. Als er im danne gebeut daz er chom, sô werf sich ce sînen fůzen, dar nâch fur der anderen, daz si fur in bitten.[1] Ist danne daz der abt gebeut, sô enphâh man in in den chôr an den orden als den abt gůt dunchet. Unt ce allen tagcîten nâch dem gotes dienst sol er sich werfen ŏf di erden an der stat dâ er stêt unt tů alsô sîne bòze unz im der abt gebiete daz er von der bòze ròwe. Der aver umb di leihte schult von dem tische gesundert wirt der sol in dem bethòs als lange sîn bůze tůn di weil imz der abt gebeutet; daz suln si ze allen cîten tůn unz daz der abt den segen geb unt siu der bòze begeb.

XLV. Von den di in dem gotes dienst betrogen werdent.

Swer sô er den salm sprichet oder daz respons oder di lehcen list unt dar an missetůt, bůzet erz niht diemůtechlîchen vor den anderen allen, sô sol er grŏzzere bůze[2] leiden, wan er sîne versûmunge mit der diemůte niht wolde bůzen. Aver diu chint sol man umb sô getâne schult slahen oder raufen.

XLVI. Von den di an leihten dingen missetůnt.

Swer an dechainer arbait oder in der chuchen, in dem cheler (30[b]), in dem chlôster, in der phister, in dem garten oder an dechainem liste dâ er arbait, oder an dechainer stat iht missetůt oder iht brichet oder verleuset oder ihtes iht misvert, swâ

[1] Zuerst *betten*, *e* unterpungiert [2] vorher *bo*, durchstrichen

oder wâ, chumpt er cehant niht fur den abt oder fur di samnunge und meldet niht aigens danches seine mistât, wirt ez von ainem anderen erchant, sô sol er grôzer bůse leiden. Ist ez aver an der sêle ain suntlich tǒgen sache, sô sag ez dem abte oder gaistlîchen altherren di baideu ir selbes bunden chunen hailen und fremde niht entechen noch melden.

XLVII. Wie di tagceit ce dem gotes dienst gechunnet werden.

Daz diu tagcît ze dem gotes dienst gechunnet werden des sol der abt naht unt tac vlîzich sîn unt sol ez aintweder selbe tůn oder enphelh ez aim sô flîzigem brůder, daz elleu dinch zegevellechlîchen cîten begangen werden. Aver di salm unt di antiphen sulen nâch dem abte an ir orden an vâhen den daz gebotten wirt. Ez sol ǒch niemen lesen noch singen, wan der daz wol mac volbringen, daz di gebezzert werden di ez hôrent.

XLVIII. Von dem taglîchen hantwerche.

Diu můzechait ist der sêle veint. dar umb sulen di brůder ze gwissen cîten ze ir werch sîn, und aver cegwissen cîten ce der hiligen lehcen. Dar umb gelǒben wir daz mit disem (31[a]) geschefte baide ceit alsô geordent werden, daz ist daz man von ôsteren unz an des hailigen chreuces mess ǒz gên und burchen unz an di vierden stund swes nôt sî. Von der vierden stunt unz an sext sein ce ir lehcen. Nâch sexte sô si von dem tische ǒf stênt, sô rǒwen ǒf ir betten mit aller stille, oder lesen [1] welle der les im selben alsô, daz er ain anderen iht geunrǒwe. Unt sol man di nône cîtlîchen begên an der ahtodhalb stund. Unt suln aver burchen daz cetůn ist unz an di vesper. Ist aver daz diu stat unt diu nôtdurft daz aischet daz si selbe ir chorn cesamen lesen, des werden niht geunfrewet; wan sô sint si reht munche, ob si von ir hantwerch lebent, als unsere vater tâten unt die aposteln. Jedoch sol ez allez mâzlîchen geschehen durch di chlaine můtige.

---

[1] fehlt wohl *swer*

Von des hailigen chreuces messe unz an di vasten suln di brůder ce ir lehcen sein unz an di anderen stunde; ce der anderen stunde sol man terci begên unt dar nâch unz an di nône sulen si alle burchen daz in enpholhen wirt. Als man danne daz êrste caichen ce nône leutet, sô sunderen sich ieslîcher von sînem werche unt beraiten sich zem anderen caihen. Nâch escen lesen ir salem oder ir lehcen.

(31[b]) In der vasten sulen di brůder ze ir lehcen sein vollichlîhen unz an di dritte stund und arbaiten dar nâch unz an di cehende stunt daz in enpholhen wirt. In den selben tagen soln si alle besunderlich bŏch nemen ŏz der bůchamer di si nâch orden gar ŏz lesen. Diu selbeu bůch sol man an dem angenge der vasten geben. Vor allen dingen sol man ain altherren oder cwêne dar zů ahten di daz chlôster umb gên ce den cîten, sô di brůder cer lehcen sint, daz si sehen daz dechain brůder sô trêger erfunden werde[1] der eitelchait und mûzechait phleg und niht andêhtik ist ce sîner lehcen; und ist niht al ain im selben unnuzce, er verirret ŏch di anderen. Wirt ain sô getâner funden, des niht gescheh, den sol man strâphen ains unt cem anderem mâle. Bezzert er ez niht, sô sol man in nâch der regel alsô zuhtigen, daz di andere vorhte haben. Sich ensol dechain brůder ce dem anderen fůgen ce ungevellîchen ceiten. An dem suntage sulen si alle ce ir lehcen sîn, ân di ce den ambten geahtet sint. Swer aver sô versŏmich ist unt sô trêg, daz er enwil noch mag trahten oder lesen, dem sol man sô getân werch enphelhen, daz er niht můzich sei. Den (32[a]) siechen brůderen unt den carten sol man sô getân werch oder list enphelhen, daz si baidiu niht můzich sein noch von grôzzer arbait iht fluhtik werden. Der chranchait sol der abt merchen.

XLIX. Von der behaltnus der vasten.

Swie ce allen cîten des munches leben der vasten behaltnus sule haben, iedoch wan disiu tugent unmanger ist, sô râten wir[2] in disen tagen der vasten unser leben behůten in aller rainechait, daz ist daz wir alle versŏmunge anderer ceit

[1] *werden* [2] zuerst *wider*, durchstrichen

sulen ab baschen in disen hailigen tagen. Daz geschiht denne genzlîhen, ob wir uns temperen von allen lasteren und uns fleizen ce dem gebette mit ceheren, ce der lehcen, ce der stungunge des hercen unt ce der enthabnus des ezcens unt des trinchens. Und ain ieslîher sol uber sîne mâze got etwaz opheren von sein selbes willen mit des hailigen gaistes vreuden, daz ist daz er seinem leibe enciehen sol von escen, von trinchen, von slâfe, von rede, von eitelchait, und beit alsô der hiligen ôsteren mit den freuden gaislîcher girde.[1] Jedoch daz ain ieslîcher ophert daz sol er sînem abte sagen, daz ez mit seinem gebette und mit sînem willen gescheh; wan swaz ân des gaistlîchen vater verhenchnusse geschiet daz[2] (32[b]) wirt geahtet ce ainer balthait unt ce ainer eitelen êren, niht ce dechainem lône. Dar umb sulen alleu dinch mit des abtes willen geschehen.

L. Von den brůderen di verre von dem bethŏs arbaitent.

Die brůder di alle weis verre sint an der arbait unt mugen niht ce gevellichlîhen ceiten zů dem bethòs chomen, unt der abt wol merchet daz im alsô ist, di suln aldâ gotes dienst tůn dâ si arbaitent unt biegen ir chnie mit der gotes vorhte. Alsô suln òch di tůn di an dem wege sint, di suln di gesazte ceit niht vergên, wan als si mugen suln sis begên unt suln niht versòmen daz dienst daz si got schuldich sint.

LI. Von den brůderen[3] di niht verre ŏz varent.

Di brůder di umb dechain botschaft òz varent unt des selben tages getròwent wider ce dem chlôster chomen, di ensulen niht erbalden daz si òzen escen, ob si òch von iemen werden gebetten, ez enwerd in danne von dem abte gebotten. Tůnt si iht anders, sô werden vermainsamet.

LII. Von dem bethŏs des chlôsteres.

Daz bethòs daz sol sein daz ez gehaizen ist. Man sol òch niht anders dâ schaphen noch behalten. Als daz gotes dienst

---

[1] *girde* zweimal geschrieben [2] *daz* zweimal geschrieben
[3] *brůden*

getân wirt, sô sulen si alle sweigende ôz gên und neigen gegen got, daz der brůder (33a) der leiht haimlîhen[1] wil betten iht geirret werde von ains anderen unteurchait. Ist ôch ain ander der leiht haimlîher wil betten, der gê în anvaltichlîhen unt bette mit ceheren und mit der andâht sînes hercen, niht mit růfiger stimme. Der aver sôtân werch niht tůt, dem sol man niht verhengen daz er nâch dem gotes dienst in dem bethûs beleibe,[2] als gesprochen ist, daz ain anderer iht gehindert werde.

LIII. Wie man di geste enphâhen sule.

Alle di geste di zû dem chlôster choment di sol man enphâhen als unseren herren Christum; wan er wirt sprechende ‚Ich was ain gast und ir enphienget mich'. Man sol in allen ôch gevellichlîhe êre erbieten, iedoch aller maiste den pilgrîmen unt gûten leuten. Dar umb swen der gast wirt chunt getân, sô sol der prîor oder di brůder mit allem fleize der minne gegen im gên unt sulen cem êrsten mit ain ander betten unt gesellen sich[3] alsô mit dem pâce. Den selben chus des pêces suln si niht an ainander erbieten ê dan si betten durch des tivels gespôte. An dem selben grůze sulen si alle dimůt erbieten. An allen den gesten di zû dem chlôster choment oder von danne schaident sol man mit (33b) geneigtem hòbte oder mit gestracten[4] leibe ce der erden Crist an in ane betten[5] der ôch an in enphangen wirt. Als man di geste enphangen hât, sô fůr man siu ce dem gebette, dar nâch sicze der prîor bei in oder dem erz gebeutet. Man sol vor dem gaste lesen di gotlîche ê, daz er gebezzert werde; dar nâch sol im erbotten werden alle menschhait. Der prîor breche sein vasten durch den gast, ez ensî danne ein so namhafter vesteltac den man niht cebrechen muge. Aver di brůder suln di gwonhait[6] der vasten behalten. Der abt sol den gesten daz wazzer an di hende geben und als wol er als elleu diu samnunge sulen den gesten di fůze dwahen. Als di dwagen sint, sô sulen si sprechen ditz vers ‚Suscepimus deus mis.' Man sol der armen und der pilgrîn enphâhnus alle weis flîzzich sein, wan aller maist Christ

[1] *haimihen* [2] zuerst *belibe* durchstrichen [3] *sic* [4] *gestractem?*
[5] *betten* vorher durchstrichen und unterpungiert [6] *gwohait*

an in enphangen wirt. Wan der rîchen aise aischt ir selben êre. Des abtes chuche unt der geste sol besunder sîn: sô ce ungwissen ceiten di geste ce dem chlôster choment, der da nimmer gebristet, di brůder niht geunrȯwen. In di selben chuhen sulen cem jâre cewêne brůder gên di daz ambt wol erfullen.[1] Als die helfe bedurfen, sô geb man ins, daz si âne murmelunge (34ᵃ) dienen; und aver sô si min ze tůn habent, sô gên zer arbait dâ man in gebeutet. Ditz sol man merchen baideu an disen und allen ambten des chlôsteres: sô man hilfe bedarf,[2] daz manz geb, sô des niht enist, daz man gehôrsam sî dem gebietære.[3] Daz gasthůs sol ȯch enpholhen sein aim brůder des sêl gotes vorhte besescen hab: dâ betegwantes genůch sî, unt daz daz gotes hȯs beislîchen von weisen leuten berihtet sei. Dem man ez niht gebeutet, der sol dechain weis sich ze den gesten noch fůgen noch mit in reden. Sô er in sieht oder im wider vert, sô grůz in diemůtlîchen, als gesprochen ist, und aische sînen segen und gefûr unt spreche daz er mit dem gaste niht reden sule.

LIV. Daz der munch noch brief noch gâbe nemen sol.

Ez enist dechain weis dem munche niht můzlich daz er von sînen freunden noch von dechainen menschen oder under anander brief oder chlainode oder[4] dechain gâbe nemen oder geben sol[5] ân des abtes gebot. Wirt ȯch iemen iht von sînen freunden gesant, der sol daz niht enphâhen, ez enwerde dem abte ê chunt getân. Unt gebeut erz ce enphâhen, sô sî an sînem gebalte wem erz haizet geben. Aver der brůder dem ez gesant wirt der sol niht geunfrewet (34ᵇ) werden, daz dem tivel dechain ursach werde geben. Swer anders tůt der sol der regelîchen zuht underligen.

LV. Von der brůder gewant.

Die brůder sulen ir gewant nemen nâch der wellhunge der stete dâ si wonent und nâch der tempernus des luftes;

---

[1] vorher *tůn*, durchstrichen [2] vorher *daz*, gestrichen [3] lat. Text: *obediant imperatis* [4] vorher *gâbe nemen*, gestrichen [5] fehlt

wan in den kalden landen bedarf man mêr, in den barmen min. Dis betrachtunge sol an dem abte sein. Jedoch gelöben wir daz in den mêzigen steten ain ieslich munch sol genůch haben an ainer chugel und an ainem roche, daz diu chugel in[1] dem winter ròch sî, in dem sumer sleht oder alt, und ain sapler durch daz werch. Daz baingwant sol sein soche und hosen. Von des gwandes varbe oder grôze suln di munch niht chlagen, wan si suln ez haben als man ez vindet in dem lande dâ si dâ wonent, oder als manz aller leihtist gechòphen mach. Der abt sol ce der mâze sehen daz daz gewant gemezen sî den di ez nucent und niht ce churz. Sô si daz newe nement, sô geben sâ daz alte in di wâtchamer durch di armen. Ez sol dem munche genůgen daz er zwô chuglen hab unt cewêne roche durch di naht und òch zebaschen diu selben dinch; swas dar uber ist daz sol man furder tůn, wan ez uberfluzich ist. Unt di soche unt swaz altes ist daz sulen si òf geben, (35[a]) sô si daz newe nement. Di man òz sendet di sulen niderwât[2] nemen von der chamer unt geben si gwaschen dar wider, sô si haim choment. unt di chuglen unt di roche sulen etwaz bezzer sein den si gebonlîch sint cehaben. Sô si òz varent, sô nemens[3] von der chamer unt geben si an der widervert dar wider. Daz betgwant sol sein ain teke und ain strât und ain chozze und ain chusse. Diu selben bette sol der abt ofte ersůchen durch di aigenschaft, daz diu iht funden werde. Unt ce swem iht funden wirt daz der abt niht geben hât, der sol di swêrist zuht leiden. Unt daz daz laster der aigenschefte burcechlîhen werde furder getân, sô sol der abt alle nôturft geben: daz ist diu chugel, der roch, hosen unt soche, gurtel und mezzer, grifel und nâdel, dwehel unt tavel, daz benomen werde elleu ursag der nôturft. Der abt sol immer gedenchen der urtail der aposteln, daz man aim ieslîchem gab dar nâch und im durft was. Dar umb sol[4] er merchen di chranchait der durftigen, niht den bôsen willen der neidigen, unt gedench iedoch an allen sînen urtailen an daz gotes widerlôn.

[1] *in* zweimal [2] *nider* zweimal [3] *nems* [4] *so*

LVI. Von des abtes tisch.

Des abtes tisch sol ce allen ceiten pilgrîn unt geste (35[b]) haben. Jedoch swenne er min geste hât, sô sei an sînem gewalte welhe brůder er dar lad. Er [1] sol aver immer ain altherren oder zwêne bî den brůderen lâzen durch di zuht.

LVII. Von den listwurchen des chlôsteres.

Sint listwurchen in dem chlôster, di suln mit aller diemůt iren list ůben, ob ez der abt gebeut. Ist daz sich ir chainer erhebt von der chunst des listes und in des dunchet daz er dem chlôster nuzce sei, dem sol man den selben list verbieten unt sol sîn niht mêr ůben, ez ensî daz er sich diemůtige und ez im aver der abt gebeut. Swas man von dem werche der listburchen verchòfen sol, dar zů sehen di durch der hende ez gêt, daz si dem chlôster dechain untreu tůn. Si sulen imer gehugen Ananie unt Saphyre, daz den tôt den dise an dem leibe erlitten siu und alle di di dechain untreu [2] an des chlôsters dinge tůnt an der sêl iht leiden. Aver an dem selben werde sol daz ubel der girischait niht în gemuschet werden, wan man sol ez imer leihter geben dan von anderen werltlîhen leuten, daz an allen dingen got gelobt werde.

LVIII. Wie man di brůder enphâhen sol.

Swer newes ce becherde chumpt, dem sol man niht leihter înverte gestaten, wan als der apostolus sprichet (36[a]) ‚Bebêret di gaiste, ob si von got sint‘. Dar umb swan iemen chumpt unt stâtlîchen [3] chlophet und nâch unwirden und nâch unsemphtechait seiner înverte nâch vier tagen oder funfen wirt geschen daz er gedultik ist unt beleibet an seiner bette, sô sol man im hengen unt sî unlange in dem gasthòs, dar nâch sei in dem novicenhòs dâ er trahte und [4] esce unt slâfe. Und ain sô getân altherre werd im beahtet der gevellich sî di sel ze bůchern, der in alle weis ainchlîchen [5] merche ob er fleizich

---

[1] *Er* zweimal [2] *untů* [3] über *sta* später *te* gesetzt [4] vorher *te*, gestrichen [5] dopplte Uebersetzung von *omnino*, während *curiose* fortgelassen ist

ist daz er wêrlîchen got sûche, ob er fleizich ist ce dem gotes dienste, ce der gehôrsam und unbirde ce leiden. Man sol im vor sagen herteu und scherpheu dinch dâ mit man ce got gêt. Ist danne daz er seine stête gelobt, sô sul man im nâch zwein mânôden dise regel nâch orden lesen, und werde ce im gesprochen ‚Daz ist diu ê under der du gotes riter wil sein. Maht du si behalten, sô beleibe; ist des niht, sô var frei von hinne‘. Ist daz er danoch beleibet, sô fůr man in aver in der novicen celle und werde bebaret in aller gedulte und nâch sex mânôden sô les man im aver di selben regel, daz er wisce war zů er în gêt. Unt beleibet er dannoch, nâch vier mânôden (36[b]) sô les man im aver di selben regel. Ist danne daz er sich mit im selben verainet hât daz erz allez behalten wil unt tůn allez daz im gebotten wirt, sô sol man in enphâhen unter di samnunge und er sol wol wiscen daz ez von der ê der regel gesezcet ist daz er von dem tage nimmer von dem chlôster geschaiden mac noch sîn hals entschutten von dem joch der regel der er sich in sô langer vrist wol moht entsagt haben. Sô man in denne enphâhen sol in dem bethòs, sô sol er vor den anderen allen behaizen seine stête und becherde seiner sitte unt di gehôrsam vor got unt sînen hailigen; und ob er immer anders tů, sô wisce daz er wirt verdampnet von got des er spotet. Des selben gelubdes sol er bette tůn ce der hailigen namen di dâ rastent unt des gegenburtigen [1] abtes, die bette sol er òch mit seiner hant sreiben. Chan aver er [2] der bòch niht, sô sreib si ain ander den er sîn bittet, unt der selbe novice mach ain chreuce an den brief unt leg in mit seiner hant òf den alter unt sprech sâ ditz vers ‚Suscipe me domine s. e. t. et vi. et ne confu. m. ab exs. m.‘ Daz vers sol alliu diu samnunge antwurten cem driten mâle mit dem Gloria patri. Sô sol sich der novicius erbieten ce ir aller fůzen, daz si fur in betten, unt sol von dem tage unter die (37[a]) samnunge geahtet werden. Hât er iht gůtes, daz sol er ê den armen geben oder bemainez dem chlôster mit sô frôner sal, daz er im selben iht behalte, wan er von dem tage sein selbes leib niht ce gwalte haben sol. Cehant sol man im in dem bethòs sein gwant òz tůn dâ mit er gechlaidet ist unt sol

[1] *gegeburtigen* [2] fehlt

in chlaiden mit des chlôsteres gwante. Man sol aver sîneu chlaider legen in die wâtchamer, ob er imer dem tivel gevolge daz er von dem chlôster schaidet, daz man im denne des chlôsters dinch ab ciehe und in verberfe. Aver den brief den der abt von dem alter nam den sol man in dem chlôster behalten.

LIX. Wie man der edelen unt der armen chint enphâhen sule.

Swelch edel man des gert daz man sînen sun in daz chlôster enphâh, ist daz chint gar chindisch, sô sulen di freunt di vorderen bette tûn und winden des chindes hant in daz altertůch und opheren ez alsô. Si sulen aver dâ cehant mit geswornen aide[1] geloben daz si noch von in selben noch von dechainem anderem[2] menschen ir[3] gůtes ihtes iht geben ursag zehaben dar an.[4] Wellent si aver des niht tûn und wellent (37[b]) si durch ir lôn ir almôsen dem chlôster geben, sô tûn des selben gůtes daz si geben wellent dem chlôster di sal unt behalten in selben, ob si alsô wellen, den leibgedinge. Und man sol ez allez alsô verbinten, daz dem chinde dechain archwân[5] beleibe dâ von ez verlorn mug werden, des niht geschehe, daz[6] wir mêr erfraischet haben. Alsam sulen ôch di armen[7] tûn. Di aver gar nihtes niht haben di tûn ainvaltiklîhen ir bette und opheren ir chint mit oblai vor gezeugen.

LX. Von den êwarten di in dem chlôster wellent wesen.

Swer von dem orden der êbarten des gert daz man in in daz chlôster enphâh, des sol man im niht gâhens verhengen. Jedoch beleibt er alle weis an sîner bette, sô sol er wiscen daz er di zuht der regel gar behalten můz unt daz man im niht entlîbet, wan er můz sîn als ez gesriben[8] ist ‚Freunt, war zů bistu chomen?‘ Man verhenget im daz er nâch dem abte stê unt den segen geb unt di messe hab, ob imz der abt

---

[1] zweimal [2] in *de.* und *an.* schliessendes *n* in *m* verändert [3] zweimal
[4] mangelhaft übersetzt [5] vorher *wan*, gestrichen und unterpungiert
[6] vorher *als ez ofte ist geschehen*, unterpungiert [7] falsch für *pauperiores*
[8] zuerst *gesprochen*, was dann gestrichen und unterpungiert wurde

gebeut. Ist des niht, sô sol er nihtes niht erbalden, wan daz er der regellîchen zuhte sol undertânich sein unt sol mêr der diemûte pilde den anderen allen geben. Swas man in dem chlôster umb dechaine sache ce ordenen hât, sô gehab (38[a]) sich ce der stat als er in daz chlôster chom, niht diu im durch di wirde sînes ambtes verlâzen ist. Swelch phafe mit semlîchem willen sich ce dem chlôster gesellen wil, den sol man an aine mêzige stat seczen, iedoch ob er gelobt daz er di regel behalte unt stête sein welle.

LXI. Von den ellenden munchen, wie man di enphâhe.

Swelch ellender munch von verren landen chumt, wil er gasteweis in dem chlôster sein, unt genůget in der gwonhait di er dâ vindet, unt betrůbet er niht daz chlôster mit sîner uberfluzchait, wan daz in ainvaltiklîhen genůget daz er dâ vindet, sô enphâh man in swî lang er des gert. Ist daz er dechain dinch redlîhen strâphet mit der diemůt der minne, sô sol der abt weislîchen daz bedenchen daz in leiht got dar umb dar gesant hât. Wil er dar nâch seine stête vestnen, sô sol man ain sô getân willen niht verberfen, aller maist wan man [1] di weil er gast was sîn leben erchennen mohte. Wirt er aver uberfluzich und lasterwêrich erfunden di weil er gast ist, sô ensol man in niht al ain ze der samnunge niht [2] gesellen, man sol im ŏch êrwêrlîhen sagen daz er furder var, daz von seiner jâmerchait di andere iht geergert werden. Wirt (38[b]) er aver niht sô getâner den man verberfen sule,[3] niht al ain ob er sîn bit, sol man in enphâhen, man sol im ŏch râten daz er beleibe, daz di anderen von sînem pilde gebezzert werden. Wan man in allen stâten ainem herren und ainem chunge dinet. Siht ŏch der abt daz er sô getân ist, sô mag er in etwas hôher [4] seczen. Und niht al ain den munch, er mag ŏch von den oben gesriben [5] grâden der êwarten unt der phafen an ain hôher stat seczen [6] dan er ce dem chlôster chumt, ob er siht

[1] vorher *er*, gestrichen [2] fehlt [3] zuerst *muge*, gestrichen [4] *hŏrer*
[5] die letzten vier Worte *(eben)* zweimal
[6] die deutsche Construction wegen des engen Anschlusses an den lat. Text ganz vernachlässigt

daz ir leben sô getân ist. Der abt sol aver daz [1] bewaren daz er nimmer von dechainem chunden chlôster dechain munch enphâhe ân sînes abtes willen oder ân di brief di im [2] enphelhen. Wan gesriben ist ‚Daz du dir niht [3] wil geschehen, des solt du ain anderen begeben.'

LXII. Von des chlôsters briesteren.

Swelch abt des gert daz man im ain briester oder ain dyâcen weihe, sô wel òz den seinen der des wirdich sei daz er briester werde. Sô der geweiht wirt, sô sol er sich hůten von der hofart und von der ubermůte und sol niht erbalden, wan daz im von sînem abte gebotten wirt, und sol wiszen daz er der reglîhen zuht michels [4] mêr (39a) sol undertânich sein. Er sol durch di ursach des briesterambtes niht vergezzen der regel zuht unt der gehôrsam, wan er sol sich in got ie mêr und mêr fur nemen. Er sol sich zallen cîten zû der stat haben als er ce dem chlôster chomen ist ân daz ambt des altêres, ez ensei leiht daz in diu samnunge mit des abtes willen hôhen welle durch seines lebens werdechait. Er sol iedoch wiszen daz er behalten můz di regel di die techende unt di prôbste gesetzent. Tůt er iht anders, sô sol er niht ain briester, wan ain frefler haizen, unt sô er ofte gemant wirt unt sich niht bezzert, sô sol man òch den bischof ce urchunde nemen. Ist daz er sich òch sust niht bezzert, sô seine schulde offen werdent, sô treib man in [5] von dem chlôster; iedoch ob er sô frevel ist, daz er der regel niht wil gehôrsam noch undertânich sîn.

LXIII. Von der ordnunge [6] der samnunge.

Diu samnunge sol sich in dem chlôster alsô ordnen als ez diu ceit der bechêrde unt des lebens werdechait underschaidet und òch als der abt geseczet. Der selbe abt sol niht betrůben di hert diu im enpholhen ist, wan er immer gedenchen sol daz er von allen sînen gerihten unt von sînen werchen got rede geben můz (39b), unt sol als von vrîem gebalte niht

---

[1] vorher *sol*, gestrichen [2] *in im?* [3] zweimal
[4] vorher *misc*, durchstrichen [5] aus *im* gebessert [6] *ordnuge*

unrehtes [1] seczen. Dar umb nâch der ordnung als er gesetzet oder als di brůder selbe habent, alsô sulen si gên ce dem pâce unt ce dem gotes leichnam in dem chôre ze stên unt den salem an ce vâhen. Und alle weis in allen steten sol daz alter an dem orden niht underschaiden werden noch vor geahtet, wan Samûêl unt Danîêl diu chint urtailten di briester. Dar umb ân di di von gwissen sachen der abt mit ganzorem râte gehôhet oder genideret, di anderen alle sulen sîn als si cebechêrde choment, daz ist in der weise: Der zû der anderen stunde des tages chumpt ce dem chlôster der sol wizzen daz er des junger ist der ce der êroren stunde des tages chumpt, swelhes alteres oder werdechait er sei; den chinden sol man uber al von allen [2] zuht halten. Di jungore suln ir priores êren, di priores ir juniores [3] liebhaben. Aver in der nennunge der namen sol niemen den anderen mit slehtem namen nennen; wan di priores sulen ir juniores brůder haizen, di jungere suln ir priores nonnos haizen, daz ist bedeutet: vaterlîcheu werdechait. Der abt aver, als man gelòbet daz er an Christes stat sei, der sol herre und abt gehaizen werden, niht durch sîn hêrschaft, wan durch Christes êre und (40[a]) minne. Er sol aver gedenchen daz er sich alsô erbiete, daz er sô getâner êre wert sei. Swâ di brůder an ander begegnent, dâ sol der junger von dem prior den segen aischen. Dâ sein elter [4] fur in gêt, dâ sol er òf stên und im di stat geben cesiccen noch erbalde niht zů im cesiccen, ez engebiet imz sein elter, daz geschehe daz gesriben ist ‚Vur chomt an ain ander mit êren‘. Diu bênigen chint unt di junglinge di suln in dem bethòs unt dazt dem tische mit zuhten ir orden haben. Aver òzerhalbe und swâ oder wâ suln si hòte haben unzuht unz daz si ce verstentlîchem alter choment.

LXIV. Von des abtes ordnunge.

An des abtes ordnunge sol man ce allen ceiten di rede merchen daz man den sezce den elleu diu samnunge oder daz minnor tail nâch gotes vorhten mit ganzen râte erwelt. Den

---

[1] *urehtes* [2] *alle*, lat. Text: *ab omnibus* [3] zuerst verschrieben
[4] zweimal

man aver erwelen sol, der werd erwelt nâch der werdechait sînes lebens und nâch der wîshait sîner lêre, ist er ȯch der jungst in der sampnunge. Ist ȯch daz elleu diu sampnunge mit gemainem râte erwelt ain man der irem laster gehilt unt diu selben laster werdent chunt getân dem pischof ce des pistûm deu stat gehôrt, oder von den abten oder von den umbsâzen werdent erchant, sô sulen di gůten bewaren (40[b]) daz der bôsen rât iht fur sich gê unt sezen dem gotshûs ain werden schapher; und wizzen daz si dar umb gůt lôn gewinnent, ob si ditz [1] chûslîchen in gotes erenst tůnt, als ȯch weice gewinnent ob siz versȯment. Als der abt geordent wirt, sô sol er ze allen cîten gedenchen welch ain burde er enphangen hât und wem er von sînem ambte rede geben můz. Er sol wizzen daz er mêr frum sein sol den vor. Er sol gelêrt sîn mit der gotes ê, daz er chunne fur bringen altes und neus. Er sol sein cheus und nůht und baremhercih unt sol imer di gnâde sezcen fur daz reht, daz im daz selbe nâch volge. Er sol diu laster hazzen unt di brůder minnen. An seiner refsunge sol er weis sein und niht cegêhe, sô er den rost ce harte wil abschaben, daz daz vaz iht breste; unt sehe ce allen ceiten sein selbes blôdechait an. Er sol gehugen daz man den ceriben halem niht gar cebrechen sol. Dâ ensprech wir niht daz er diu laster lâz wachsen, wan er sol siu weislîhen absneiden mit der minne, al dar nâch unt er siht daz ez aim ieslîhen nuzce ist. unt sol sich vlîzen daz man in mêr minne den furhte. Er sol niht trůb (41[a]) salich [2] sein noch sorcsamich noch ce gêhe noch ce hert noch ce vil archwânich, wan sô gerȯwet er nimmer. An sînen gebotten sol er vursihtik sein, sweder si nâch got oder nâch der werlde sein. Diu werch diu er enphilhet diu sol er alsô temperen und beschaiden, daz er gedenche an die beschaidenhait sand Jacobes dâ er sprach ‚Arbait ich meine hert, daz si gên ceharte, sô sterbent si alle aines tages‘. Ditz und [3] ander urchunde der beschaidenhait diu ain můter ist der tugende sol er nemen unt sol elleu dinch alsô temperen, daz di starchen sîn begeren unt di chranchen niht entgên unt vor allen dingen, daz er dise regel behalte alle weis; sô er wol gedienet, daz er hôre von unserem herren daz

[1] *di*, lat. Text: *illud* [2] *trůbsal* [3] *un*

der gûte chneht hôrte der seinen genôzen' den baiz in der ceit tailte; er sprach ‚Ich sag eu fur wâr, er sol in sezcen uber allez sein gût‘.

.LXV. Von dem prôbste des chlôsteres.

Ez geschicht ofte daz von des prôbstes ordenunge swêre schande bachsent in den chlôsteren, sô sumlîche an geplâsen sint von dem ubelen gaiste der ubermûte und bênent daz siz di anderen abte sein und underwintent (41b) sich unrehtes gwaltes und machent schande unt mishelunge in der sampnunge. Daz geschiet aver aller maist in den steten dâ von den selben abten oder von dem selben bischoft[1] der brôbst geseczet wirt di òch[2] den abt sazten. Man merchet leihte wie tumplih daz sî, wan von angenge sîner ordenunge wirt im ain materig der ubermûte gegeben, sô im gerâten wirt von sînen gedanchen daz er vrî ist von sînes abtes gwalte, wan di den abt sazten in òch gesezet habent. Hie von erchuchent sich zorn und[2] neit, streit und afterchôse, bâgen und mishelunge und[3] unordnunge. Unt sô der abt unt der prôbst missehelent, sô mûzen ir baider sêl under dirre mishelunge in fraise sein, unt di under in sint di gênt òch in die verlornusse, sô si baidenthalben lieb chôsent. Daz ubel dirre fraisi gêt den uber ir hòbet di sich dirre ordnunge maister machten. Dar umb wan ez nuzce ist durch di behaltnusse des frides unt der minne, sô secen wir daz in des abtes gwalte sî sînes chlôsters ordnunge. Und mag ez gesein, sô sol des chlôsters nuz aller geordent werden von den techenden, als ez dâ oben gesecet ist und als ez der abt gesepht; sô man daz geschefte man (42a) gen enphilhet, daz sich ainer niht uber heb. Ist daz diu stat daz aischet und[4] diu sampnunge redlîhen in der minne gert unt der abt ertailet daz ez nuce sî, swen er danne erwelt mit der brûder râte di got furhtet, den sece er ze ainem prôbste. Der selbe prôbst sol allez daz mit wirden tûn daz im sîn[5] abt enphilhet unt sol nihtes niht wider sein willen und wider sîn geschefte tûn. Wan als vil sô er gehôhet ist

---

[1] ändert gegenüber dem lat. Text [2] *un* [3] *un* [4] *un*
[5] zuerst *der*, unterpungiert

fur di anderen, als vil sol er flîzlîcher[1] behalten der regel gebot. Wirt der selbe prôbst erfunden daz er lasterwêrich ist oder betrogen wirt mit der ubermûte, oder daz er di hailigen regel versmêhet, sô sol man in nâch gotes gebot manen unz cem vierden mâle. Bezzert erz niht, sô tů man in von der prôbstei und werd ain anderer an sîne stat gesezet der des wert sei. Ist daz er ŏch dar nâch in der sampnunge[2] niht gerŏbich ist unt gehôrsam, so treib man in von dem chlôster. Jedoch sol der abt gedenchen daz er von allen sînen gerihten got rede geben můz, daz vil leiht diu flamme des neides unt des zorns di sêl iht brenne.

LXVI. Von dem portner des chlôsteres.

Man sol ain altherren secen ce der porten des chlôsteres der di leute chunne vernemen und (42ᵇ) antwurt geben, des gedigenhait[3] im niht gestate daz er wandele oder můzich gê. Der selbe portner sol aine celle haben bî der porten, sô iemen chumpt, daz er vinde der im antwurt. Unt sâ sô iemen chlophet oder der arme rûfet, sô antwurt ‚Deo gratias' und geb den segen und mit aller semfte der gotes vorhte sol er schier antwurten mit hiziger minne. Bedarf der portner hilfe, sô sol man im geben ain jungen brůder. Mag ez gesein, sô sol daz chlôster alsô gestiftet werden, daz aller slaht list innerhalbe des chlôsteres werde geůbet, daz ist daz waszer unt diu mul unt der garte unt diu phister, daz den munchen dechain nôt sei daz si ŏz wandelen, wan ez alle weis iren sêlen unreth chumpt. Wir wellen ŏch daz man dise regel ofte in der samnunge les, daz sich dechain brůder von der unwize[4] iht entschuldige.

LXVII. Von den brůderen di man an den wech sendet.

Die brůder di man ŏz sendet di sulen sich enphelhen der samnunge oder des abtes gebet, unt ce allen tagcîten sol man aller der gedenchen di abwurtich sint. Sô di brůder von

---

[1] *flizlichen;* lat. Text: *sollicitius,* allerdings einige Hss. *sollicite* [2] *sapnunge* [3] *gedigenchait* [4] vorher verschrieben

dem wege choment, des selben tages sô si wider choment ce allen (43a) tagcîten, sô gotes dienst getân wirt, sulen si sich strechen ǒf den esterreich des bethǒs unt geren daz si alle betten fur ir missetât, ob in leiht wider varen ist von sehen, von hôren ubeler dinge, oder von mů̊ziger rede. Ez sol ǒch niemen erbalden daz er aim anderen sag swas er ǒzerhalb[1] des chlôsters gesehen oder gehôret hât, wan ez ain grôz stôrunge ist. Swer daz erbaldet der sol der regelîchen zuhte underligen. Daz selbe sol ǒch der leiden der ǒz dem chlôster oder inder gêt, oder ân des abtes gebot ihtes iht tůt, swie lucel[2] ez ist.

LXVIII. Ob man dechainem brůder unmuglîcheu[3] dinch enphilhet.[4]

Swelchem brůder man swêreu und unmuglîcheu[5] dinch emphilhet der sol daz gebot mit aller semphte unt gehôrsam enphâhen. Sieht er danne daz daz gebot gêt uber di mâze sîner chraft, sô sag sein unmuglîhait dem der im vor ist gedultiklîhen und gevellichlîhen, niht hofertlîhen noch widerstrebende noch widerredende. Ist daz dar nâch der prîor an sînem gebotte beleibet, sô sol der junger wizzen daz ez im nuce ist unt getrǒwe in der minne der gotes helfe unt sei gehôrsam.

LXIX. Daz in dem chlôster niemen den anderen scherme.

Man sol daz bewaren daz von dechainer slaht ursach dechain munch den anderen erbalde in dem chlôster ce schermen oder vor sei, ob si ǒch an (43b) ander sippe sint. Noch dechain weis sulen daz di munche erbalden, wan dâ von erbaxen mag ursach grôzzer schande.[6]

LXX. Daz niemen erbalde den anderen ze slahen.

Man sol in dem chlôster weren alle ursag der baldechait. Wir orden[7] unt sezen[8] daz niemen mů̊zlich sei daz er dechain

[1] *ôzerhald* [2] zuerst *leiht*, gestrichen

[3] [5] *umuglicheu*, vielleicht ist Assimilation angedeutet [4] *enphihet*

[6] der Schlusssatz des Capitels ist nicht übersetzt [7] *ordendc*

[8] zuerst *seczen*, *c* unterpungiert

sîn brůder vermainsame oder slahe, ân dem der gwalt von dem abte wirt gegeben. Di aver missetůnt di sol man offenlîhen refsen, daz di anderen vorhte haben. Den chinden sol man unz an daz funfzehent jâr ir alders fleiz und hůte [1] der zuht erbieten, iedoch mit mâze und redlîhen. Swer in sterchorem alter ihtes iht erbaldet ân des abtes gebot, oder an den selben chinden unbeschaidenlîhen [2] ergrimmet, der sol der reglîhen zuht underligen, wan gesriben ist ‚Daz du dir niht wil geschehen, des solt du ain anderen begeben'.

LXXI. Daz di brůder an ainander gehôrsam sein.

Daz gůt der gehôrsam sol man niht ain dem abt erbieten, di brůder suln ŏch an ain ander alsô gehôrsam sîn, daz si wizzen suln daz si mit disem wege der gehôrsam sulen hinz got gên. Dar umb [3] lâzen wir vor des abtes gebot unt der prôbste di er gesecet, den wir niht gestaten daz dechain sunder gebot vor gê; dar nâch uber al sulen di jungere (44[a]) iren prioren mit allem fleiz gehôrsam sein. Swer strîtiger erfunden wirt, den sol man dar umb refsen. Swelch brůder umb dechain wênige sache von dem abte oder von dechainem seinem prior dechaine weis bestrâfet wirt, entstêt er sich des daz des priors gemůte swâre sî erzurnt oder bewegt ist, swie wênich des sî, [4] sô sol er cehant ân twâl sich strechen ŏf di erden und lig als lange ce sînen fůzen an sîner bůze unz daz mit dem segen disiu bewegunge gehailet werde. [5] Dem daz versmâhet ze tůn, an des leibe sol manz rechen. Ist er aver frevel, sô sol man in von dem chlôster treiben.

LXXII. Von dem gůtem erenst den di munche haben sulen.

Als ain ubel erenst ist der biterchait der von got sunderet und laitet zû der helle, alsô ist ain gůt erenst der von den lasteren sunderet unt laitet ce got und cem êwigen leben. Disen erenst sulen di munche ûben mit hizciger minne, daz

[1] *hŏte* [2] *ubeschaidenlichen* [3] *ub* [4] zuerst *sei*, gestrichen
[5] zuerst *wirt*, gestrichen

ist daz si an ain ander fur chomen sulen mit êren, unt daz si di chranchat des leibes unt der sitte gedultiklîhen vertragen. Si sulen di gehôrsam an ein ander stêtechlîhen erbieten. Niemen sol volgen daz im nuce ist, wan mêr daz ainem anderen. Brůderlîche minne sulen si keuschlîchen (44[b]) an ein ander erbieten. Si sulen got furhten unt suln iren abt lòterlîhen mit dimůtiger minne lieb haben; unseren herren Christum sulen si vor allen dingen lieb haben, der uns alle bringe ce dem êwigen leben, Âmen.

LXXIII. Daz alleu behaltnus des rehten an dise regel niht gesecet ist.

Wir haben dise regel gesriben, daz wir ir behaltnus ercaigen etlîch weis, daz wir êrhaft sitte und ein anegenge gůtes lebens haben. Di aver ce durnohtem leben eilent di habent dar zů der hailigen vater lêre, der behaltnus den menschen bringet ce hôhorer durnoht. Wan welch bůch oder welch rede hailiger orthabunge des alten unt des neuen urchundes ist niht ain rehteu regel des menschen lebens? Oder welch bůch der hailigen gelòwigen vater leutet daz niht daz wir mit rehtem lòfe chomen ce unserem schephêre. Und òch collaciones patrum und ir gesezde und ir leben unt diu regel unsers vater sand Basilii, was ist daz allez wan ain geruste der tugende wol lebender und gehôrsamer munche? Aver den trêgen und ubel lebenden und versòmigen ain rôte der schame. Swer du nû bist, ze dem himlischen vater lande eilest, vol bringe mit Christes helfe dise wênige regel diu ce ainem anegenge gůtes lebens von uns gesriben ist; sô chumst du danne ce grôzzorer hôhe der lêre unt der tugende, der wir dâ vor gehuget haben, mit unseres herren gotes scherem, Âmen.

Explicit regula beati Benedicti Abbatis.

II.

Diese Uebersetzung (B) der BR. ist in Cgm. 91 erhalten. Der grosse Schmeller'sche Katalog gibt die Beschreibung der ganzen Handschrift, von welcher das erste Stück später ab-

getrennt wurde. Sie gehört der Mitte des XIII. Jahrhunderts an, ist von einer Hand deutlich und hübsch geschrieben.

Einige Bemerkungen über die Lautbezeichnung werden genügen. Der Circumflex findet sich angewendet, aber ganz unregelmässig (öfters wird *e* vor *r, s* zu *ê*), so dass er wohl nur hie und da aus der Vorlage übernommen sein dürfte; manchmal ist er auch falsch gesetzt. *æ* für *e; e, ee, ę* für *æ. ei* ist nur selten zu *ai* geworden, ebenso *î* : *ei; ou* : *au; û, ŭ* : *ou. u* für *uo,* besonders aber *u, ů* für *ou. iu* auch für *ie* und *i* mehrfach. *-ær* wiegt noch vor gegen *-er* = *ære.* Umlaut der langen Vocale sehr wenig beliebt, *i* überaus häufig in den Endungen. — Sehr wenige *ch* für *k,* sogar *k* für *ch;* dagegen *cch* für *ck. h* für *ch. th* für *ht* 9 Mal. *w* für *b, b* für *w, v* für *w. gw* für *gew,* sogar *guonheit* XXXVI. *tt* öfters nach Diphthongen und langen Vocalen. *c* für *z; ss, zs* für *ȥ; sc* und *sh* für *sch.* Sehr starke und häufige Verkürzungen. Oft *wern* für *werden.* Besonders erscheint statt *-det, -tet* oftmals *t.* Inclinationen: *anm, inm, vomn, durchz.* 6 Mal *zklôsters* als Gen., mehrmals *zklôster* Nom. Auch Apokopen und Synkopen sind häufig, erstere besonders bei Conjunctiven.

Unsere Handschrift neigt stark zum Mitteldeutschen; die Vorlage stammt gewiss daher, ist in Baiern abgeschrieben und dabei wohl auch etwas geändert worden: die bairischen Zeichen nehmen gegen das Ende des Stückes zu. Vor Allem stimmt B so genau mit der von V. Kaeferbäck (Programm des I. Staatsgymnasiums in Graz, 1868) behandelten Admonter Hs. A, dass nur die Annahme, der Admonter Codex sei eine Abschrift des unsrigen, aufgestellt werden kann, nicht die einer gemeinsamen Vorlage. Vgl. die Fehler und Missverständnisse des Adm., deren gröbste in den Capiteln I. II. IV. XX. LVIII vorkommen. Nach der Angabe von Schmeller stammt B aus Aspach und ist von derselben Hand geschrieben, welche das viel überschätzte Docen'sche Bruchstück von Wernhers Marienliedern aufzeichnete. Aspach (jetzt Asbach) wurde von Otto von Bamberg 1127 gegründet (Hund, Metropolis Salisburgensis II, 75); die einzige überlieferte Urkunde eines Bündnisses mit Admont weist dasselbe nach als geschlossen allerdings erst am 1. August 1477 (Wichner, Gesch. v. Adm. IV, 15), allein es mag wohl schon früher eines bestanden haben, und der

Engilbolt von Aspach, welcher 1147 als Zeuge bei einer für Admont bestimmten Widmung auftritt (Wichner I, 126), kann aus dem bairischen Kloster gewesen sein. Dieses liegt im jetzigen Landgericht Rotthalmünster. Ohne Zweifel enthielt die Vorlage unserer Hs. eine Interlinearversion, denn Uebersetzung und Wortstellung sind nur um weniges freier als in A. Kaeferbäck hat S. 20—26 seiner Schrift bereits aus dem Admonter Codex Worte ausgehoben, die dann von Lexer aufgenommen worden sind; allein diese Arbeit ist unvollständig und mit Fehlern behaftet. Ich habe daher im Folgenden ein Verzeichniss der bei Kæferbäck fehlenden oder falsch angegebenen Worte zusammengestellt, das, wie es jetzt nicht anders geschehen kann, mit Rücksicht auf Lexers Mittelhochdeutsches Wörterbuch gearbeitet ist. Wörter, die dort sich gar nicht finden, sind mit Sternchen bezeichnet. Für die Aufnahme der anderen war eine interessante Bedeutung oder auch eine formale Eigenthümlichkeit massgebend.

abesnîdunge stf. *sô sol der abte biderben der absnîdunge eisen — tunc jam utatur abbat ferro abscissionis* XXVIII. (C.)

* **âgezzelkeit** stf. *und vliuhet âgezelkeit — oblivionem omnino fugiat* VII. Adm. A. hat nach Kaeferbäck *âgebelkeit,* was Lexer, Nachtr. s. 15 nicht hätte aufnehmen sollen, da es nur Schreibfehler ist.

ambethûs stn. *daz amphûs dâ wir disiu alliu vlîzklîh wurken suln — officina ubi haec omnia diligenter operemur* IV.

anehaben swv. *der herte vonm hirt aller vlîz sî angehabt — gregi pastoris fuerit omnis diligentia attributa* II.

anestân stv. *gedulteklîhen tragen und anstên sîner bet — patienter portare et persistere petitioni suae* LVIII.

beredunge stf. *durh der slâffigen beredunge — propter somnolentorum excusationes* XXII.

besihtecheit stf. *und sî an des abtes besihtekeit — et in abbatis sit providentia* XLI. (C.)

bete stn. *aber ze andern zîten sol man daz jungste teil des selben betes sprechen — caeteris vero agendis ultima pars ejus orationis dicatur* XIII. auch LXVII.

* **betrûrigen** swv. *daz der mit unsern ubelen werken nimmer werde betrouriget — non debeat aliquando de malis actibus nostris contristari.* Prol. und ebenso noch viermal.

* **bevelhelich** adj. *oder bevelhelîche brief* — *aut litteris commendatitiis* LXI.

bewærunge stf. *von langer klôster bewærunge* — *monasterii probatione diuturna* I.

* **bezzerbernde** adj. *dar umbe sol volkomen jungern ze guoter, heiliger und bezzerbernder red seltin urloub verlihen wern* — *ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis rara loquendi concedatur licentia* VI.

buochkamere stf. *suln si sunderiu buoch nemen ûz der buochkamer* — *accipiant omnes singulos codices de bibliotheca* XLVIII.

döuwe stf. *und nâh der dewe ûf stê* — *et jam digesti surgant* VIII.

enphetten swv. *enpfettet des klôsters dinge* — *exutus rebus monasterii* LVIII.

enthaltenusse stf. *abstinentia* XL. XLIX.

erblæjen swv. *mit ubelem geiste der hôhvart erblæt* — *maligno spiritu superbiae inflati* LXV.

erhellen stv. trans. *oder welh buoch der heiligen kristenlîchen væter erhillet daz niht daz wir komen* — *aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat, ut perveniamus* LXXIII.

erschellen swv. *mit erschelleten ôren* — *attonitis auribus* Prol.

erschütten swv. *den hals erschutten ûz der regiln joche* — *collum excutere de sub jugo regulae* LVIII.

* **gealter** stn. *swi daz sî daz diu menschlih natûr gezogen wert ze der barmunge an den gealtern* — *licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus* XXXVII.

gedigenheit stf. *gravitas* XLII und 3 Mal (C).

* **geformen** swv. *sol er sih allen sô geformen* — *ita se omnibus conformet* II.

gehebede stf. *substantia* XXXI und 2 Mal (C).

* **genknabe** swm. *daz der guot knab den sînen genknaben waitzen gab ze sîner zît* — *quod servus bonus qui erogavit triticum conservis suis in tempore suo* LXIV.

girn swv. *niht giren* — *non concupiscere* IV.

gruntvesten swv. *wan ez was gruntvestet ûf einen starken vlins* — *fundata enim erat supra petram* Prol.

hinwerf stm. *ich bin ein itwîz der liute und hinwerf des volkes* — *ego sum opprobrium hominum et abjectio plebis* VII. (C.)

houbetküssen stn. *capitale* LV.

inman stm. *von dem inmanne sînes gezeltes — de habitatore tabernaculi ejus; daz wir ervollen des inmannes ampte — si compleamus habitatoris officium.* Prol.

* **kreizgengel** stm. *gyrovagus.* Prol. schon bei Kaeferbäck, aber von Lexer nicht aufgenommen.

mâcschaft stf. *ob si ouch mit ettlîcher mâgschaft næhene gesellet sîn — etiamsi qualevis consanguinitatis propinquitate jungantur* LXIX.

mêrunge stf. *augmentatio* II. (C.)

minnerunge stf. *detrimenta* II. (C.)

missehandelunge stf. *injuria* VII.

nahtwahte stf. *wan von der nahtwahte spricht der selbe prophet — de nocturnis vigiliis ait idem ipse propheta* XVI.

nennunge stf. *appellatio nominum* LXIII. (C.)

* **rîterscheften** swv. *ze rîterscheften unserm herren wâfen ane nimest — domino militaturus arma assumis.* Prol. und noch 3 Mal (C).

sperre stf. *daz ampthûs ist des klôsters sperre — officina claustra sunt monasterii* IV. *diu vertailen wir mit êwiger sperre — aeterna clausura damnamus* VI.

* **teilnuftecheit** stf. *participatio* XLIII.

underdienen swv. *und swenne er mit sîner manunge den andern bezzerunge underdienet — et cum de admonitionibus suis emendationem aliis subministrat* II.

undergeben stv. *subdare* VII.

* **undervolgen** swv. *subsequi* VIII. X. XXXIV.

* **undervüegen** swv. *subjungere* IX.

undöuwe stf. *indigeries* XXXIX.

unwizzen stf. *daz dechain brûder sih von der unwissen berede — ne quis fratrum de ignorantia se excuset* LXVI.

ûzschüten swv. *excutere* IV.

ûztrit stm. *excessus* LXVII.

ûzwesen anv. *sol aller ûzwesenter gehugde geschehen — commemoratio omnium absentium fiat* LXVII.

vallec adj. *vallich guot — de rebus caducis* II.

versmâhære stm. *contemptor* XXIII. (C.)

versûmec adj. *negligens* VII.

verwænen swv. *sam ouh sanctus Paulus im selben niht verwânte sîner predige — sicut nec P. apostolus de praedicatione sua sibi aliquid imputavit.* Prol. *und verwœne sîn hin ze im selbem — et sibi reputet* IV.

* **volkomenusse** stf. *perfectio* LXXIII zweimal.

vorlâzen stv. *vorlâzzen des abtes gebot — praemisso abbatis imperio* LXXI.

* **vrôngebet** stn. *oratio dominica* XIII. XVII.

vruoimbîz stm. *prandium* XLII.

vuotunge stf. *ob er hât erboten vůdunge — si exhibuit fomenta* XXVIII. *daz diu lîhtekeit niht vůdunge vinde — ut non scurrilitas inveniat fomitem* XLIII. schon bei Kaeferbäck, aber fälschlich als *wedunge.*

vürheben stv. *praeferre* LXV.

wâtkamere stf. *vestiarium* 3 Mal (C).

wirsern swv. *daz si niht gewirseret werden; bedenke daz gotlih wort, waz er verdienet der einen der kleineren wirseret — ut non scandalizentur, memor divini eloquii, quid mereatur qui scandalizaverit unum de pusillis* XXXI.

* **zungerîch** adj. *und daz ein zungerîcher man niht wirt geslihtet ûf der erde — et quia vir linguosus non dirigitur super terram* VII.

III.

Codex germanicus Monacensis nr. 36 (C), Pergament, Quart, in Holzdeckel mit Lederüberzug gebunden, enthält 56 Blätter. Die ersten sechs davon füllt ein Kalendarium aus (auf 1ª von jüngerer Hand die Signatur P 75), das gleichzeitig als Nekrologium diente. Die Regel beginnt 7ª mit grosser, rother Initiale, die Capitelüberschriften und Initialen sind roth, die Anfangsbuchstaben der Sätze roth durchzogen, Tintenlinien. 5 Quaternionen und 1 Quinternio, mit grossen rothen römischen Ziffern unten gezählt. Alles von einer Hand, die am Schlusse roth hinzufügt: *Hie hat ein end Sant Benedicten Regel. Ditz büch ist geschriben, do man zalt von Christi gepürd drewtzehen hundert jar und dar nach in dem acht und achtzigosten jar an Sant Künigunden Tag.* (3. März.)

Charakteristisch sind: *i* in Endungen, *ei* für *i, ai* für *œ* und *ei* häufig (mitunter auch für *î*), *äu* für *eu* = *iu* (immer *newr*), *ü* für *ie*. 13 Mal *au* für *â*. *w* für *u* überaus oft. — *b* für *w, z* für *s* und umgekehrt, *etschlich* 3 Mal; *zwal* LXXI, *zwahen* 3 Mal. Comparative und Superlative der Adj. auf *o*, auch sonst öfters volle Vocale in den Endungen. *-unge* verkürzt: *anvechtum* I, *lintlokkun* II, *durchächtum* IV und noch ein Paar mal. Sehr starke Apokopen. Daraus ergibt sich schon, dass unser Stück dem alemannischen Dialekt angehört, auch das Mass *ymm* XL (lat. Text emina) weist darauf hin.

Auf der Innenseite des Vorderdeckels der Hs. steht geschrieben: *Monasterium Althominster 1548. Die Regel S. Benedicti.* Altomünster, noch jetzt als Kloster der Brigittinerinnen bestehend, liegt im gleichnamigen Markt, der zum Bezirksamt Aichach in Oberbaiern gehört (Bavaria I, 1, s. 511). Es soll von einem Alto gestiftet und 760 von Bonifacius eingeweiht sein. (Hund, Metr. Sal. II, 54 ff.) Nonnen wurde das Kloster 1047 oder 1057 übergeben, das in Verfall gerathene von Herzog Georg von Baiern 1477 den Frauen vom Orden S. Brigitten eingeräumt. 1548 war Ursula Klobling Aebtissin (1537—1557). Von derselben erwähnten Hand des XVI. Jahrhunderts stammen auch die Todtenverzeichnisse im Kalendarium. Meist betreffen sie Nonnen in Sangerhausen, Brunnrode, Schyplicz, also aus thüringischen Klöstern. Die Regel wird wohl als Erbstück der moniales S. Benedicti mit übernommen worden sein.

Die Uebersetzung ist frei, sowohl in Bezug auf die Wahl der Worte, als ihre Stellung und Verbindung; ebenso wegen der häufigen Zusätze, die freilich zum grössten Theil nur in der Beifügung von Synonymen bestehen, selten zu erklärenden Nebensätzen sich erweitern. Dass auch hier keine selbständige Leistung vorliegt, sondern die Umarbeitung einer alten (interlinearen) Version, sieht man aus graphischen Differenzen, aus übernommenen Formen (*swer, swâ* u. s. w.) und Endungen, aus dem Wortschatz. Diesen letzteren habe ich hier wie bei B ausgebeutet. Der Raumersparniss wegen ist durch das Zeichen (C) im Verzeichniss von B angemerkt worden, wenn ein Wort aus B auch in C vorkommt. Die Uebereinstimmungen sind aber viel zu gering, um irgend welche Beziehung zwischen B und C, oder deren Vorlagen, zu erschliessen.

Schmeller notiert im grossen Katalog, dass ‚eine Ueberarbeitung und Erneuerung dieses älteren Textes in einer Papierhandschrift 8° vom Jahre 1481 sich findet'; das wird cgm. 829 sein.

betrehtec adj. *er sol besichtig sein und beträchtig — sit providus et consideratus* LXV.

bewegede stf. *commotio* LXXI.

degrâdieren swv. *oder die er hât degrâdirt von rechten — vel degradaverit certis ex causis* LXIII. (Vgl. Germ. 18, 267.)

ebendoln swv. *und dez chrankeit er alsô ebendolt — cujus infirmitati in tantum compassus est* XXVII.

ebengenôze swm. *conservus* LXV.

* **einnîdec** adj. *den übelen willen der ainîdigen — malam voluntatem invidentium* LV.

enphancnusse stf. *susceptio* LIII.

enthabnusse stf. *abstinentia* XL. XLIX.

***entlîchsen** swv. *er ensol auch niht entlîchsen die missetât — neque dissimulet peccata* II.; *daz er nicht entlîchs — ne dissimulet* II.

entschuldigunge stf. *excusatio* XXII. LV.

erbœren swv. *extollere* 5 Mal.

* **erbœrunge** stf. *exaltatio* VII.

* **gebürde** stf. *den der apt sicherlîch müg mitgetailen und enphelhen sein gebürd — quibus securus abbas partiatur onera sua* XXI.

* **gediemüetec** adj. *humiliatus* VII. *(gediemütigt?)*

* **gemeinsagunge** stf. *nâch der heiligen gemainsagung gotez leichnam — post communionem* XXXVIII.

gemeinsamunge stf. *communio* XXXVIII.

* **geselligen** swv. *sociari* XLIII und noch 4 Mal.

* **geselligunge** stf. *congregatio* LXI.

* **gestüemeclîche** adv. *opportune* LXVIII.

gevæhic adj. *daz er den gevähigen jungern fürleg — ut capacibus discipulis proponat* II.

* **gewäric** adj. *sô wirt er von sein selbes raittung gar gewärich und sorksam — redditur de suis ratiociniis sollicitus* II.

* **goukelrede** stf. *aber gaugelred und müzzige wort — scurrilitates vero vel verba otiosa* VI.

labôre stf. *wer in der labôre* XLVI.; *noch von der labôr* XLVIII.

* **lahterbære** adj. *üppigeu wort und lächterbêriu nicht reden — verba vana aut risui apta non loqui* IV.

lîhtsam adj. *dem sol niht leihtsam der eingank verlihen werden — non ei facilis tribuatur ingressus* LVIII.

* **lindlockunge** stf. *und einen mit lindlockunn, einen mit strâff — et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus* II. Könnte auch als Inf. eines Verb. *(u = e)* gefasst werden.

listmacher stm. *artifex* LVII zweimal *(= antwerkläut)*.

* **lûtræze** adj. *und niht lûträse sei an seiner stimme — et non sit clamosus in voce* VII.; *niht mit lawtraiser stimme — non in clamosa voce* LII. vgl. *lûtreiste,* dann im Nachtr. *lûtreise, lûtreisic* bei Lexer.

* **müelîche** swf. *daz unreht und die müelîchin — injurias et difficultatem* LVIII.

* **obertân** stm. *oder die ebenbild der obertân — vel majorum exempla* VII. *ein versmæher der gebot seiner obertân — et praeceptis seniorum suorum contemptor* XXIII.

selpwaltic adj. *daz dritt gesläht der münich ist daz aller swechest: die haizzent Sarabite, die wir mügen haizzen selpwaltig, die mit cheiner regel sint bewært.* Aus dem Prol., aber Zusatz. Vielleicht entsprechend den Worten in der Apologia Henrici IV. imperatoris: *Sarabaitarum, id est sibi viventium* (vgl. Migne Ser. Lat. LXVI, p. 254).

sippezal stf. *propinquitas* LXIX.

slahtunge stf. *occisio* VII.

slêwic adj. *daz wir trægen und wir slêwigen, wolt got, vergülten — quod nos tepidi utinam persolvamus* XVIII.

sûmesal stf. *negligentia* XI und 4 Mal.

swærmüetic adj. *er sol niht swærmûtig sein noch anxhaft — non sit turbulentus et anxius* LXV.

* **swîgenusse** stf. *taciturnitas* VI.

twehelîn stn. *die nâdel, daz töklein und die tavel — acus, mappula, tabulae* LV.

underval stn. *intervallum* VIII. XLII.

undöuwunge stf. *indigeries* XXXIX.

unwizzende stf. *ignorantia* LXVI.

ûzerrâten stv. *doch wann bei unsern zeiten daz den münichen auzzerrâten niht werden mag — sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest* XL.

* **vermeinsagunge** stf. *excommunicatio* XXIII. XXIV.

volbringunge stf. *sô habent si cheinen twâl an der vollebringung — moram pati nesciunt in faciendo* V.

* **volhertigunge** stf. *seines prîors gebot beleibt in volhertigung — si prioris imperium perduraverit* LXVIII.

* **volhertunge** stf. *perseverantia* LVIII.

vürbrechen stv. *daz der bösen gunst icht fürbrech — pravorum praevalere consensum* LXIV.

vürtreffen stv. *daz ez iht fürtreff — nec praejudicet* LXIII.

widerbrüchic adj. *rebellio* LXII. *contentiosus* LXXI.

widerkêrunge stf. *reversio* XXIX.

wielîche swf. *nach eines ieglîchen wielîchin — secundum unuscujusque qualitatem* II.; *nâch der wielîchin der stet — secundum locorum qualitatem* LV.

woner stm. *habitator*. Prol.

zuomuos stn. *zwai gesoteniu zůmůs — cocta duo pulmentaria* XXXIX.

zuonemunge stf. *aber an der zůnemung der gůten wandelung und dez gelauben — processu vero conversationis et fidei.* Prol.

XIX. SITZUNG VOM 20. JULI 1881.

Herr Dr. Joël Müller übersendet mit Zuschrift sein Werk: ‚Réponses faites par les célèbres rabins français et lorrains du XI[e] et XII[e] siècle'.

Die Direction des zweiten deutschen Staatsgymnasiums in Brünn dankt unter Einsendung des diesjährigen Schulprogramms für die Ueberlassung des Anzeigers.

Das w. M. Herr Dr. Pfizmaier legt eine Abhandlung: ‚Die Classe der Wahrhaftigen in China' mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die Sitzungsberichte vor.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique: Bulletin. 50[e] Année, 3[e] série, tome 1, No. 5. Bruxelles, 1881; 8⁰.

Academy, the American of Sciences and Arts: Proceedings. Vol. XVII, Boston, 1881; 8⁰.

— the California of Sciences: Proceedings. San Francisco, 1881; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königl. preussische, zu Berlin: Monatsbericht. Februar 1881. Berlin, 1881; 8⁰.

Archeologia e Storia Dalmata: Bullettino. Anno IV. Nos. 2—6. Spalato, 1881; 8⁰.

Biblioteca de la Universidad central correspondiente à 1880: Memoria. Madrid, 1881; 4^{0}.

Bonn, Universität: Akademische Schriften pro 1880. 53 Stücke 4^{0} und 8^{0}.

Erlangen, Universität: Akademische Schriften pro 1880. 52 Stücke 4^{0} und 8^{0}.

Faculté des Lettres de Bordeaux: Annales. IIIe Année, No 2. Avril—Juin 1881. Bordeaux, Londres, Berlin, Paris; 8^{0}.

Handels-Ministerium, k. k.: Statistische Nachrichten von den österreichisch-ungarischen Eisenbahnen für das Betriebsjahr 1878. Wien, 1881; Folio.

Institute, the Anthropological of Great Britain and Ireland: The Journal. Vol. X, Nr. III, February 1881. London; 8^{0}. — List of Members. London, 1881; 8^{0}.

— Peabody of the City of Baltimore: XIVth Annual Report. June 1, 1881; 8^{0}.

Johns Hopkins University: Fifth Annual Report 1880. Baltimore; 8^{0}.

Militär-Comité, technisches und administratives: Militär-statistisches Jahrbuch für das Jahr 1876. I. Theil. — Für das Jahr 1877. II. Theil. Wien, 1881; gr. 4^{0}.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. Ergänzungsheft Nr. 65: Berlepsch, Die Gotthard-Bahn. Gotha, 1881; 4^{0}.

Society, the royal geographical: The Journal. Volume the fiftieth. London, 1880; 8^{0}. — Proceedings and Monthly Record of Geography. Vol. III, Nr. 7. July 1881. London; 8^{0}.

Verein, kroatisch-archäologischer: Viestnik. Godina III, Rr. 2. Agram 1881; 8^{0}.

Die Classe der Wahrhaftigen in China.

Von

Dr. A. Pfizmaier,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Bei der in den meisten chinesischen Geschichtswerken vorkommenden Abtheilung in Classen von Menschen zeigt sich insofern eine Verschiedenheit, als die Zahl der Classen bisweilen vermindert, bisweilen nach Massgabe der Ereignisse auch vermehrt wird.

Als neue Classe ist vorerst 誠節 *sching-tsiĕ* ‚Wahrhaftige und Standhafte' hervorzuheben. Dieselbe wird in dem Buche der Sui aufgestellt und werden zu ihr Männer gezählt, welche für die Sache, der sie dienten, rücksichtslos und freudig ihr Leben opferten. Der bezügliche Abschnitt handelt von Männern wie 劉弘 Lieu-hung 皇甫誕 Hoang-fu-than, 游元 Yeu-yuen, 馮慈明 fung-tsche-ming und dient zugleich zur Ergänzung anderweitig vorhandener Nachrichten von den Begebenheiten jener vielbewegten Zeit.

Mit der obigen Classe verwandt ist die Classe 循吏 *siün-li* ‚umherziehende Angestellte'. Der bezügliche Abschnitt handelt von Männern, welche als Angestellte nach verschiedenen Theilen des Reiches zogen und durch wohlwollende Thätigkeit überall Gesittung und Umgestaltung zu Wege brachten.

Den zwei genannten Classen kann ferner die Classe 隱逸 *yin-yĭ*, Verborgene' angereiht werden. Dieselbe, in den meisten Geschichtswerken Gegenstand eines besonderen Buches, umfasst Männer, welche, obgleich durch hervorragende Eigenschaften ausgezeichnet, niemals ein Amt bekleideten. Von ihnen wird gesagt: Diejenigen, welche man in dem Alterthum

die Verborgenen nannte, waren nicht Solche, welche ihren Leib verbargen und sich nicht zeigten, nicht Solche, welche ihre Worte verschlossen und sie nicht äusserten, nicht Solche, welche ihr Wissen aufbewahrten und es nicht hervorschickten. Sie bildeten nämlich aus Stille und Schalheit die Gedanken. Es war nicht Sonnenglanz, nicht Dunkel. Sie waren zufrieden mit ihrer Zeit, weilten bei Gehorsam. Sie waren es, welche gegen die Dinge ohne Selbstsucht waren.

In dieser Abhandlung werden eingangs Nachrichten von denjenigen Verborgenen gebracht, welche in dem Buche der Sui verzeichnet werden. Es sind deren nur vier. Bemerkt werde noch, dass bei einem derselben, 崔 廓 Thsui-khuŏ, die gelieferten Nachrichten grösstentheils auf seinen Sohn 賾 Tsĭ, welcher allerdings Aemter bekleidete, sich beziehen.

Auf die Classe der Verborgenen folgt dasjenige, was das Buch der Sui aus der eigentlichen Classe der Wahrhaftigen und aus der Classe der umherziehenden Angestellten enthält.

In der Abhandlung findet sich im Beginne eines Abschnitts gewöhnlich ein Name in Einschluss gesetzt. Derselbe ist der Jünglingsname, welcher in gewissen Fällen die Stelle des Geschlechtsnamens und kleinen Namens vertritt.

Die Classe der Verborgenen.

Li-sse-khien.

李 士 謙 Li-sse khien (子 約 Tse-yŏ) stammte aus 平 棘 P'ing-ke in der Landschaft 趙 Tschao. Er verlor zur Zeit des langen Haupthaares und des Ausfallens der Milchzähne seinen Vater. Seiner Mutter dienend, ward er durch Kindlichkeit bekannt. Als einst seine Mutter Erbrechen hatte, muthmasste er, dass sie vergiftet sei. Er kniete daher nieder und kostete es. Von seinem Vatersbruder 暘[1] yang, in Diensten

[1] In dem Zeichen 暘 ist hier statt 日 das Classenzeichen 王 zu setzen.

von Wei stechendem Vermerker von 岐 Khi-tscheu, wurde dieses tief bewundert und geschätzt. Derselbe sagte immer: Dieses Kind ist der 顏子 Yen-tse[1] meines Hauses.

Als Sse-khien zwölf Jahre alt war, berief ihn 贊 Tsien, zu den Zeiten von Wei König von Kuang-p'ing, zu den Sachen eines dem Kriegsheere Zugetheilten des eröffneten Sammelhauses. Später hatte Sse-khien den Kummer um die Mutter und standen ihm zur Zeit der Trauer die Knochen hervor. Seine ältere Schwester, welche an das Geschlecht 宋 Sung vermält war, konnte ihre Traurigkeit nicht bemeistern und starb. Sse-khien gab nach Ablegung der Trauerkleider sein Wohnhaus auf und machte es zu einem 伽藍 Kia-lan ‚Buddhagarten'. Er entzog sich und trat aus.

Zu dem Lernen sich begebend, bat er um die Beschäftigung und schliff den Geist unermüdlich. Er gewann hierauf einen vielseitigen Ueberblick und war zugleich in der Himmelskunde und einer Anzahl Künste bewandert. 辛術 Sin-schŏ, in Diensten von Thsi oberster Buchführer von der Abtheilung der Angestellten, berief ihn zu dem Amte eines überzähligen Leibwächters von der verschlossenen Abtheilung. 叡 Jui, König der Landschaft 趙 Tschao, erhob ihn zu einem Angestellten des Wandels der Tugend. Sse-khien meldete sich bei Beiden krank und begab sich nicht hin. Auch 和士開 Ho-sse-khai schätzte ihn nach dessen Rufe hoch. Er wollte bei der Mitte des Hofes die Meldung machen und ihn zu dem Amte eines Opferers des Weines für die Söhne des Reiches hervorziehen lassen. Sse-khien erfuhr dieses und weigerte sich beharrlich. Es gelang ihm, loszukommen.

Als Sui die Welt besass, war es der völlige Vorsatz Sse-khien's, in keine Dienste zu treten. Er hatte, seit er jung und verwaist war, noch niemals Wein getrunken oder Fleisch gegessen. Im Munde führte er keine Worte des Tödtens und Umbringens. Wenn jedoch die Verwandten und Gäste kamen und sich versammelten, stellte er sofort Weingefässe in Reihen, sass den Gästen in unbequemer Stellung gegenüber und wurde den ganzen Tag nicht müde. Die Genossen des Stammhauses des Geschlechtes 李 Li waren sehr angesehen. Um

[1] Yen-hoei, der Schüler Khung-tse's.

die Zeiten des ankommenden Frühlings und Herbstes hatten sie immer an den zwei Altären eine sehr hohe Zusammenkunft und waren auf das Aeusserste vergnügt. Sie versenkten sich in Alles, berauschten sich und lärmten in Aufregung.

Sie versammelten sich einst bei Sse-khien. Dieser bewirthete sie auf das Vollkommenste, setzte ihnen aber zuerst Mohrhirse vor. Dabei sagte er zu ihnen: Khung-tse nennt Mohrhirse die älteste der fünf Getreidearten. Auch 荀卿 Siün-khing sagt: Man esse zuerst Mohrhirse und gleberlose Hirse. — Was die Alten schätzten, darf man diesem zuwider handeln? — Die Jungen und die Erwachsenen bezeigten Achtung und getrauten sich nicht, darüber hinwegzugehen. Als sie sich zurückzogen, sagten sie zu einander: Nachdem wir einen weisen Mann gesehen haben, bemerken wir eben, dass wir keine Tugend besitzen. — Sse-khien hörte dieses und legte Werth darauf. Er sagte: Was ist es, das von den Menschen fern gehalten wird? Ich bin rasch so weit gekommen.

Das Haus Sse-khien's war reich an Gütern, doch er selbst lebte eingeschränkt und sparsam. Er machte immer Unterstützen und Wohlthun zum Ziele seines Strebens. Wenn man in einer Strasse des Landstrichs die Sache der Trauer hatte und man sie nicht zu Stande brachte, eilte Sse-khien sofort herbei und half dem Mangel ab. Ein Brüderpaar theilte die Güter, wobei sich keine Gleichförmigkeit herausstellte, so dass sie gegenseitig Klage führten. Sse-khien, der dieses hörte, nahm Güter hervor, ergänzte das Geringere und hiess es mit dem Mehreren vergleichen. Die Brüder schämten und fürchteten sich. Sie waren wieder gegeneinander nachgiebig und bekundeten zuletzt Freundschaft.

Ein Mann hatte ein Rind, welches die Felder Sse-khien's betrat. Dieser führte es an einen kühlen Ort, fütterte es und übergab es dem Besitzer. Wenn er sah, dass ein Dieb ihm Aehren und Mohrhirse abschnitt, schwieg er und ging aus dem Wege. Ein Knecht seines Hauses ergriff einen Menschen, welcher Hirse stahl. Sse-khien tröstete diesen Menschen und sagte zu ihm: Was man in Armuth und Erschöpfung thut, wird billiger Weise nicht zur Schuld angerechnet. — Er gab eilig Befehl ihn loszulassen.

Sein Sclave mass einst mit 董震 Tung-schin, einem Menschen des Bezirkes, in der Trunkenheit die Stärke. Tung-schin packte ihn an der Kehle und erwürgte ihn mit der Hand. Tung-schin gerieth in Furcht und bat hinsichtlich seines Verbrechens. Sse-khien sprach zu ihm: Ihr hattet ursprünglich nicht die Absicht zu tödten. Wozu brauchet ihr euch zu entschuldigen? Ihr könnet jedoch weit fortgehen und brauchet nicht von den Angestellten der Gerichte festgenommen zu werden. — Sein grossmüthiger Sinn war überall von dieser Art.

Später nahm er mehrere tausend Scheffel Hirse hervor und lieh sie den Menschen des Bezirkes. Es traf sich, dass in dem Jahre die Kornfrucht nicht gedieh, die Schuldner hatten nichts, um es zu ersetzen. Sie kamen und brachten Entschuldigungen vor. Sse-khien sprach: Die überflüssige Hirse meines Hauses bestimmte ich ursprünglich zu Unterstützung und Hilfleistung. Wie sollte ich nach Vortheil trachten? — Er berief jetzt alle Schuldner zu sich, setzte ihnen Wein und Speise vor und verbrannte vor ihren Augen die Schuldscheine. Hierauf sprach er: Die Schulden sind getilgt. Es ist ein Glück, man denke nicht daran. — Er hiess einen Jeden ein Ende machen und sich entfernen. Im nächsten Jahre erfolgte grosse Reife. Die Schuldner wetteiferten, herbeizukommen und Sse-khien Ersatz zu bieten. Dieser wehrte sich dagegen und nahm es von keinem Einzigen an.

In einem anderen Jahre war wieder grosse Hungersnoth und es gab viele Todte. Sse-khien verwendete das ganze Vermögen seines Hauses für gerösteten Reis und Grütze. Der Fälle, in welchen man sich auf ihn verliess und sich am Leben erhielt, mochten zehntausend zu zählen sein. Er las die Gebeine zusammen, begrub sie und liess von denjenigen, die er sah, keine übrig. Bei der Ankunft des Frühlings nahm er noch Mundvorräthe und Saatkorn hervor und vertheilte es unter die Bedürftigen. Die Ackerleute der Landschaft 趙 Tschao waren ihm dafür dankbar. Sie beruhigten ihre Söhne und Enkel und sagten: Dieses ist die hinterlassene Güte des dem Kriegsheere Zugetheilten von dem Geschlechte 李 Li.

Jemand sprach zu ihm: Ihr besitzet viele verborgene Tugend. — Sse-khien erwiederte: Was nennt man verborgene Tugend? Es ist gleichsam Klingen des Ohres. Man hört es

nur selbst, es giebt Niemanden, der es weiss. Jetzt ist das, was ich that, auch allen bekannt. Welche verborgene Tugend sollte es da geben?

Sse-khien verstand es gut, über das himmelfarbene Grundwesen zu sprechen. Es befand sich einst auf dem Sitze ein Gast, welcher an die Bedeutung der entsprechenden Vergeltungen des Buddhahauses nicht glaubte. Er hielt dafür, dass man von den äusseren Vorbildern nichts höre. Sse-khien belehrte ihn, indem er sprach: ‚Auf die Häufung des Guten folgt Glück, auf die Häufung des Bösen folgt Verderben. An dem hohen Thore wartet man auf die Einsetzung in das Lehen, an dem gefegten Grabe wartet man auf die Trauer um den Toden. Wie sollte dieses nicht das Entsprechende von Glück und Unglück sein? Das Buch Buddhas sagt: Das Rad dreht sich auf den fünf Wegen, es erschöpft keineswegs wieder sich selbst. — Dieses hat die Bedeutung dessen, was 賈誼 Kia-I sagt: Die tausend Veränderungen, die zehntausend Umgestaltungen beginnen noch nicht und haben die Gipfelung. Plötzlich ist man der Mensch. — Der Weg Buddha's führt noch nicht ostwärts, und der Weise erkennt bereits, dass es so ist‘.

‚Endlich ist es wie bei 鯀 Kuen, der ein gelber Bär wird. 杜宇 Tu-yü wird ein Kukuk. 褒君 Pao-kiün wird ein Drache. 牛哀 Nieu-ngai wird ein wildes Thier. Der weise Mann wird ein Schwan. Der kleine Mensch wird ein Affe. 彭生 P'eng-seng wird ein Schwein. 如意 Jü-I wird ein Hund. Die gelbe Mutter wird eine grosse Schildkröte. 宣武 Siuen-wu wird eine Flussschildkröte. 鄧艾 Teng-I wird ein Rind. 徐伯 Siü-pe wird ein Fisch. 鈴下 Ling-hia wird ein Rabe. Das Beflissene der Bücher wird eine Schlange. Der frühere Leib 羊祜 Yang-yeu's ist der Sohn des Geschlechtes 李 Li. Ist dieses nicht das, wovon das Haus Buddha's sagt: sich verändern und verschiedene Gestalten annehmen?‘

Der Gast erwiederte: 邢子才 Hing-tse-thsai sagt: Wie könnten Fichten und Pistazienbäume zuletzt mit dem Leibe sich in Sumachbäume und Eichen verwandeln? — Ich halte dieses für recht. — Sse-khien sprach: Dieses ist eine ungleichartige Rede. Die Verwandlungen werden durch das Herz zu Stande gebracht. Wie könnten Bäume ein Herz haben?

Der Gast fragte wieder, welche von den drei Lehren die bessere sei. Sse-khien sprach: Die Lehre Buddha's ist die Sonne. Die Lehre des Weges ist der Mond. Die Lehre der Gelehrten sind die fünf Sterne. — Der Gast war nicht fähig, ihn zu widerlegen und stand ab.

Sse-khien sagte sein ganzes Leben hindurch Gedichte her, welche er in dem Busen trug. Plötzlich vernichtete er das Buch, ohne dass er es den Menschen gezeigt hätte. Er erörterte einst die Strafen, doch die Schrift, welche er hinterliess, ist nicht vorhanden. Man brachte es in eine kurze Fassung, welche lautete:

In den Einrichtungen und Vorschriften der Kaiser und Könige stimmen die Abänderungen nicht überein. Man kann verringern und vermehren, es ist nicht der Fall, dass man hastig wechselt. In den gegenwärtigen Kammern ist das schwerste der Tod. Man übt dadurch Härte, aber schreckt nicht ab. Ein Wort sagt: Wenn ein Mensch den Tod nicht fürchtet, kann man ihm nicht durch den Tod Furcht einflössen. Ich bin der Meinung, man solle sich bei diesen Verbrechen an die Leibesstrafen halten. Man haue einen Fuss ab. Bei nochmaliger Uebertretung haue man die rechte Handwurzel ab. Statt der Strafe der Verbannung entferne man drei Finger der rechten Hand. Bei nochmaliger Uebertretung bringe man die Handwurzel herab. Bei kleinen Diebstählen soll man mit Tinte brandmarken. Bei nochmaliger Uebertretung mache man drei Finger, welche gebraucht wurden, herabfallen. Folgt wieder keine Unterlassung, so bringe man die Handwurzel herab. In keinem Falle höre man auf. Dass man die unverlässlichen Menschen nach den Gränzgegenden verbannt, bewerkstelligt ausschliesslich Stufen des Aufruhrs. Man ruft dadurch zufällig die westlichen Fremdländer herbei. Es ist nicht der Weg, auf welchem man Ordnung zu schaffen trachtet. Spiel und leichtsinniger Wandel sind die Keime der Diebstähle. Man verbietet sie, aber thut ihnen nicht Einhalt. Wenn man mit Tinte brandmarkt, so kann man es. — Die Verständigen waren ziemlich der Meinung, dass er das Wesen des Vorgehens erkannt habe.

Li-sse-khien starb im achten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (588 n. Chr.) in seinem Hause. Er war um die Zeit

sechs und sechzig Jahre alt. Als die Männer und Frauen der Landschaft 趙 Tschao dieses hörten, vergossen alle ohne Ausnahme Thränen. Sie sagten: Wir sind nicht gestorben, doch wir liessen den dem Kriegsheere Zugetheilten von dem Geschlechte 李 Li sterben! — Bei der Bestattung fanden sich über zehntausend Menschen ein.

Sein Bezirksgenosse 李景伯 Li-king-pe und Andere begaben sich, in Betracht, dass Sse-khien die Erdhügel und Gärten [1] bekannt machte, ihre Verrichtungen darlegte, zu der verschlossenen Abtheilung des obersten Buchführers und baten um den nach dem Tode zu gebenden Namen des Lehrers. Die Sache blieb ruhen und wurde nicht ausgeführt. Hierauf errichtete man gemeinschaftlich über seinem Grabe eine Steintafel.

Seine zu dem Geschlechte 盧 Lu aus Fan-yang gehörende Gattin besass ebenfalls die Tugenden des Weibes. Als ihr Mann gestorben war, nahm sie von den Geschenken, welche man für die Trauer darreichte, kein einziges an. Sie sagte zu den Vätern und Alten der Landstriche und Strassen: Der dem Kriegsheere Zugetheilte war durch sein ganzes Leben ein Freund des Austheilens. Jetzt ist er zwar gestorben, doch wie könnte man ihm seine Vorsätze entreissen? — Sie gab jetzt fünfhundert Scheffel Hirse zur Unterstützung der Bedürftigen her.

Thsui-khuo und dessen Sohn Tsĭ.

崔廓 Tschui-khuŏ (士玄 Sse-hiuen) stammte aus Ngan-p'ing in P'ŏ-ling. Sein Vater 子元 Tse-yuen war in Diensten von Thsi Pferdevorsteher von 燕 Yen-tscheu. Khuŏ war in seiner Jugend verwaist und arm. Seine Mutter war von niedriger Herkunft. Desswegen wurde er den Seitenverwandten in dem Reiche nicht für ebenbürtig gehalten. Er war anfänglich ein Gehilfe der Strasse und erfuhr häufig Demüthigung und Schimpf. Hierüber aufgebracht, entfloh er in das Gebirge. Hierauf überblickte er vielseitig Bücher und

[1] Die Anhöhen und Gärten der Buddhatempel.

Schrifttafeln, wobei vieles von ihm durchdrungen und durchwatet wurde. Alle Lernenden von Schan-tung huldigten ihm.

Als er in die Strasse des Bezirkes zurückgekehrt war, beachtete er nicht die ihn berufenden Befehle und schloss mit dem in der Landschaft Tschao lebenden 李士謙 Li-sse-khien[1] die Freundschaft der hinterlassenen Worte. Zwischen Beiden fand immer gegenseitiges Gehen und Kommen statt. Man sprach um diese Zeit von den Geschlechtern 崔 Thsui und 李 Li. Als Sse-khien starb, beklagte ihn Khuŏ schmerlich und verfasste zur Erinnerung an ihn das geheime Sammelhaus des Hinzufügens und Hinüberführens. Die zu dem Geschlechte 盧 Lu gehörende Gattin Sse-khien's lebte als Witwe. So oft häusliche Dinge vorkamen, hiess dieselbe ohne Weiteres Menschen bei Khuŏ anfragen und traf demgemäss Bestimmungen.

Khuŏ hatte einst erörternde Worte über das Grundsätzliche der Namen der Strafen veröffentlicht. Die Bedeutungen waren sehr auserlesen. Der Text war in vielen Stücken nicht vollendet.

Khuŏ starb gegen das Ende des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) in seinem Hause. Er war um die Zeit achtzig Jahre alt. Er hatte einen Sohn Namens 賾 Tsĭ. Derselbe führte den Jünglingsnamen 祖濬 Tsu-siün.

Tsĭ verstand in einem Alter von sieben Jahren den angehängten Schriftschmuck. Von Gestalt kurz und klein, besass er die Gabe der Rede. Im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) wählte ihn König Hiao von Thsin[2] für das hohe Wohngebäude der Tafeln des Pfeilschiessens. Eine höchste Verkündung hiess Tsĭ mit den Gelehrten die Gebräuche und die Musik bestimmen. Man übertrug ihm das Amt eines die Bücher vergleichenden Leibwächters. Alsbald wurde er im Umwenden Leibwächter der übereinstimmenden Tonweisen. 蘇威 Su-wei, Reichsdiener des grossen Beständigen, schätzte ihn aufrichtig hoch.

Wegen des Kummers um die Mutter entfernte sich Tsĭ aus dem Amte. Da er von Gemüth sehr kindlich war, kam durch fünf Tage kein Wasser und kein Kühltrank in seinen Mund.

---

[1] Li-sse-khien ist Gegenstand des vorhergehenden Abschnitts.

[2] König Hiao von Thsin ist der dritte Sohn des Kaisers Kao-tsu von Sui.

Zu dem Könige von Ho-nan [1] und dem Könige von Yü-tschang [2] als Aufwartender bei dem Lesen berufen, ging er an jedem wechselnden Tage in das Wohngebäude eines dieser zwei Könige. Als der König von Ho-nan zum Könige von Tsin eingesetzt wurde, erhielt Tsĭ die Stelle eines das innere Haus Verzeichnenden und Zugetheilten des Kriegsheeres. Seitdem entfernte er sich von dem Könige von Yü-tschang. Der König hörte nicht auf, ihn hochzuschätzen. Er übersandte Tsĭ ein Schreiben und dieser antwortete auf dasselbe. [3] Als der König von Yü-tschang dieses Schreiben erhielt, beschenkte er Tsĭ mit fünfzehn Scheffeln Reis und zugleich mit Kleidungsstücken, Kupfermünzen und Seidenstoffen.

Um diese Zeit waren die zum Schreiben dienenden Pinsel des in der Mutterstadt befindlichen Einkehrhauses des Königs von Tsin häufig von der Hand Tsĭ's verfertigt. Als der König in den östlichen Palast zog, wurde Tsĭ an der Stelle eines Anderen Vorderster des Bethauses des grossen Sohnes. Plötzlich versetzte man ihn zu der Stelle eines Hausgenossen. Als der grosse Sohn von 元德 Yuen-te starb, kehrte Tsĭ wegen Krankheit nach Hause zurück. Später berief man ihn und übergab ihm das Amt eines Hausgenossen für die Unternehmungen.

Im vierten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (608 n. Chr.) folgte er dem Kaiser auf dessen Fahrt zu dem Palaste von Fen-yang. Man kehrte in der Niederhaltung von Ho-yang ein. 王曇 Wang-than, Befehlshaber von Lan-thien, hatte auf dem Berge von Lan-thien einen aus weissem Edelstein verfertigten Menschen gefunden. Derselbe war drei Schuh vier Zoll lang, trug ein Kleid mit einem grossen Halstheile und als Mütze ein Kopftuch. Er reichte ihn an dem Hofe dar.

Eine höchste Verkündung befragte sämmtliche Diener, doch Keiner wusste etwas. Tsĭ ertheilte die folgende Antwort: Wenn man sorgfältig untersucht, so gab es vor dem Kaiser

---

[1] Der König von Ho-nan ist der grosse Sohn Yuen-te, erster Sohn des Kaisers Yang. Er wurde später König von Tsin.

[2] Der König von Yü-tschang ist Kien, König von Thsi, der zweite Sohn des Kaisers Yang. Er wurde später König von Thsi.

[3] Beide Schreiben, welche von grosser Länge sind und schwer zu erklärende Andeutungen enthalten, wurden hier weggelassen.

Wen von Han noch keine Kopftücher statt der Mützen. Es ist also nach den Zeiten des Kaisers Wen verfertigt worden. Ich sah die von 盧元明 Lu-yuen-ming, in Diensten von Wei grossen Vorstehers des Ackerbaues, zusammengestellten Verzeichnungen der Ahnentempel der Berghöhen, worin es heisst: Es gibt göttliche Menschen, deren Bild man aus weissem Edelstein verfertigt. Dieses ist mehrere Zolle lang. Es kommt bisweilen zum Vorschein, bisweilen ist es verborgen. Wenn es zum Vorschein kommt, so heisst es die Geschlechtsalter sich ausdehnen und lange währen. Mich niederwerfend, bedenke ich, dass derjenige, vor dem ich unter den Stufen stehe, dem Himmel entspricht, dem Volke willfahrt, den Dreifüssen die Bestimmung gibt. Die Götter der hohen Berge, der Anhöhen zeigen sich. Ich wage es, dieses ein Glück zu nennen.

Dabei verbeugte er sich zweimal, und die hundert Obrigkeiten wünschten sämmtlich Glück. Der Himmelssohn hatte grosses Wohlgefallen und beschenkte ihn mit zweihundert Stücken Taffets.

Tsĭ folgte wieder dem Kaiser, als dieser den Berg 太行 Thai-hang hinanfuhr. Eine höchste Verkündung stellte an Tsĭ die Frage: Wo befindet sich die Bergtreppe 羊腸 Yang-tschang? — Tsĭ antwortete: Ich untersuchte den erdbeschreibenden Theil des Buches der Han. Daselbst heisst es: In Schang-tang, Kreis Hu-kuan, befindet sich die Bergtreppe Yang-tschang. — Der Kaiser sprach: Es ist nicht an dem.

Tsĭ entgegnete wieder: Ich untersuchte das von 皇甫士安 Hoang-fu-sse-ngan zusammengestellte Buch der Erde. Daselbst heisst es: Neunzig Li nördlich von Thai-yuen befindet sich die Bergtreppe Yang-tschang. — Der Kaiser sprach: Es ist an dem. — Dabei sprach er zu 牛弘 Nieu-hung: Von Thsui-tsu-siün [1] gilt, was man sagt: Nach Einem fragen und zwei Dinge erfahren.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (609 n. Chr.) empfing Tsĭ eine höchste Verkündung, der zu Folge er mit den Gelehrten Denkwürdigkeiten des Erdkreises mit Abbildungen in zweihundertfünfzig Büchern zusammenstellte. Als er es an dem Hofe überreichte, fand es der Kaiser nicht gut.

---

[1] Tsu-siün ist, wie früher angegeben worden, der Jünglingsname Thsui-tsĭ's.

Man hiess nochmals 虞世基 Yü-schi-khi und Andere ein solches Werk in sechshundert Büchern verfassen.

Wegen des Kummers um den Vater entfernte sich Tsĭ aus dem Amte. Plötzlich erhob er sich, und man hiess ihn zu den Geschäften sehen. Bei der Dienstleistung von Liao-tung übertrug man ihm das Amt eines ältesten Vermerkers des Falkenfluges. Die Namen der Landschaften und Kreise von Liao-tung wurden sämmtlich in Folge der Berathungen Thsui-tsĭ's gegeben. Indem er eine höchste Verkündung empfing, verfasste er eine Geschichte des Eroberungszuges im Osten.

Im neunten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (613 n. Chr.) wurde er an der Stelle eines Anderen ältester Vermerker des Königs von Yuĕ. Um diese Zeit erhoben sich im Osten der Berge die Räuber gleich Bienen. Der Kaiser gab Tsĭ den Auftrag, zu beruhigen und zu trösten. In Kao-yang und in dem Reiche 襄 Siang unterwarfen sich über achthundert Menschen.

Im zwölften Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) folgte er dem Kaiser auf dessen Fahrt nach Kiang-tu. Als 宇文化及 Yü-wen-hoa-khĭ den Kaiser tödtete, zog er Thsui-tsĭ heran und machte ihn zum veröffentlichenden und verfassenden Leibwächter. Tsĭ gab sich für krank aus und erhob sich nicht. Auf dem Wege wurde er von Krankheit befallen und starb in P'eng-tsching. Er war um die Zeit neun und sechzig Jahre alt.

Thsui-tsĭ stand mit 元善 Yuen-schen von Lŏ-yang, 柳辯 Lieu-pien von Ho-nan, 王邵 Wang-schao von Thai-yuen, 姚察 Yao-tsch'ă von U-hing, 諸葛潁 Tschü-kŏ-ying von Lang-ye, 劉綽 Lieu-tschŏ von Sin-tu und 劉炫 Lieu-hiuen von Ho-kien auf freundschaftlichem Fusse. Wenn sie gelegentlich Musse hatten, führten sie den ganzen Tag lautere Gespräche. Die von ihnen veröffentlichten Reden, bilderlosen Gedichte und Nachrichten von Steintafeln umfassten über zehn tausend Wörter. Die zusammengestellten und vereinigten Denkwürdigkeiten von dem Gehörten waren sieben Bücher. Die Denkwürdigkeiten von den acht Zeitaltern und den vier Classen waren dreissig Bücher. Man hatte diese Bücher noch nicht ausgetheilt und in Umlauf gebracht, als Kiang-tu fiel. Sie wurden sämmtlich zu Kohlengluth.

Siü-tsĭ.

徐則 Siü-tsĭ stammte aus (炎+阝) Than in Tung-hai. In seiner frühen Jugend tiefsinnig und still, hatte er wenig Lust und Freude. Er empfing die Beschäftigung von 周弘正 Tscheu-hung-tsching. In den drei Himmelfarbenen bewandert, war er einzig in den Berathungen und Erörterungen. Sein Ruf verbreitete sich in der Hauptstadt und in den Städten.

Siü-tsĭ sprach seufzend: Der Name ist der Gast des Wirklichen. Ich trete als Gast auf! — Er hegte hierauf im Busen das Festhalten an dem Aufsitzen in der Verborgenheit, machte die Schrifttafel zu einem Stabe und trat in das Gebirge von 縉雲 Tsin-yün. Später baten ihn mehrere hundert lernende Menschen, sie zu belehren und zu unterweisen. Tsĭ entschuldigte sich und schickte sie fort. Er nahm kein Weib und kleidete sich beständig in grobes Tuch.

Um den Zeitraum Thai-kien von Tsch'in (569—582 n. Chr.) einem Rufe folgend, kam er und lebte still an der Thorwarte des äusserst Wahren. Ueber einen Monat verabschiedete er sich wieder und trat in das Gebirge von 天台 Thien-thai. Dabei entsagte er der Brodfrucht und nährte das Gemüth. Was er verwendete, war nichts als Fichtenwasser. Selbst im tiefen Winter, bei verschlossener Kälte kleidete er sich nicht in Baumwolle und Flockseide. Der grosse Hinzugegebene 徐陵 Siü-ling machte für ihn Einschnitte in den Berg und stellte eine Lobschrift auf.

Als Siü-tsĭ sich in dem Gebirge von Tsin-yün befunden hatte, war der wahre Mensch der grossen Gipfelung, der Gebieter von dem Geschlechte 徐 Siü zu ihm herabgestiegen und hatte gesagt: Wenn du achtzig Jahre überschritten haben wirst, sollst du der Lehrmeister eines Königs werden. Dann erst erlangst du den Weg. — Als Kuang, König von Tsin,[1] den Landstrich 揚 Yang niederhielt, wurde ihm der Name Siü-tsĭ's bekannt. Er berief diesen durch das folgende eigenhändige Schreiben zu sich:

---

[1] Kuang, König von Tsin, ist der spätere Kaiser Yang von Sui.

,Dieser Weg erlangt sämmtliche wundervolle Dinge, die Wesenheit der Vorschrift umschliesst von selbst die zwei Weisen, bringt gemengt zu Stande die zehntausend Dinge. Der Mensch ist fähig des grossen Weges, auf dem Wege wird nicht vergeblich gewandelt. Der Frühgeborne betritt die Tugend, nährt das Leere, ist vorgesetzt dem Himmelfarbenen, gleicht die Dinge, erleuchtet tief Bedeutung und Beschaffenheit, erkennt und durchdringt das Thor der Vorschrift. Er findet Gefallen an dem tiefen Himmelfarbenen des Gemüthes, vereinigt sich mit dem göttlichen leeren Weiss. Er zehrt von der Fichte, macht zur Lockspeise Bergdisteln, setzt sich auf und ruht auf rauchendem Wolkendunst. Auf die rothe Feste ausblickend, wartet er auf Wind und Regen, zu der Edelsteinhalle wandelnd, fährt er mit Drachen und Paradiesvögeln.'

,Er verbarg zwar wieder den Namen auf der grossen Berghöhe, doch er steigt zudem noch immer zu dem Wirklichen. Die Opfermatten des Stromes und des Hoai sind sehr trefflich, in der Berathung ist Bewillkommnung desjenigen, der aus dem Schlafe aufschreckt, man empfängt ehrerbietig den farblosen Weg. Man häufte lange Zeit die Brustlätze des Leeren, setzte seitwärts auf einen Teppich den in Dunkelheit verborgenen Menschen. Im Traume denkt man an die Felsenhöhlen. Rauchfrost und Wind kühlen bereits, die Seeluft wird kalt werden. Gelagert in dem blätterreichen Walde, hat das Wesen des Weges Ruhe und Freude.'

,Einst hoben die vier Reinweissen der Berge von 商 Schang leicht den Vorhof der Han. Die acht Fürsten des Südens des Hoai kamen zu dem Einkehrhause des Gehäges. Alterthum und Gegenwart sind zwar verschieden, doch Berge und Thäler sind nicht verschieden. Das Verborgene des Marktes und des Hofes haben frühere weise Männer bereits besprochen, doch das Alltägliche geleiten, das Höchstweise fortsetzen, wer ausser dem Frühgebornen könnte dieses thun? Desswegen schickte man den Abgesandten, damit er dorthin gehe, fortgesetzt bitte, an Mühelosigkeit zu denken. Die Seidenstoffe bindend, geschmückt, komme man, warte nicht auf die Binsenräder. Man entferne sich aus jenem hohlen Thale. Er wird gehofft, dass er im Stande ist, sich zu beugen. Lange stillstehend, blickt man in die Ferne, heisst ihn die Wolken zertheilen.'

Siü-tsï sprach zu den Menschen des Thores: Ich bin jetzt einundachtzig Jahre alt. Der König kommt und beruft mich. Der Vorsatz des Gebieters von dem Geschlechte Siü ist glaubwürdig und findet Bestätigung. — Hierauf begab er sich sofort nach 楊 Yang-tscheu.

Der König von Tsin wollte ihn bitten, die Vorschrift des Weges empfangen zu dürfen. Siü-tsï entschuldigte sich wegen Unangemessenheit der Zeit und des Tages. Später befahl er am Abende den Aufwartenden, Weihrauch anzuzünden, wie es das gewöhnliche Verfahren nach den Gebräuchen des Hofes war. Als es um die fünfte Nachtwache war, starb er. Seine Gliedmassen waren biegsam und weich wie im Leben. Er blieb so mehrere Zehende von Tagen und seine Gesichtszüge waren unverändert. Der König von Tsin liess ein Schreiben herabgelangen, welches lautete:

‚Der wahre Verborgene von Thien-thai, der Frühgeborene von dem Geschlechte Siü in Tung-hai wohnte leer und fest in dem Stammhause, vollendete durch das tiefe Himmelfarbene die Tugend, glich die Dinge, weilte auswärts, prüfte den Wandel, beruhigte sich selbst. Im groben Pflanzenkleide, im Binsenkleide zehrte er von der Fichte, machte zur Lockspeise Bergdisteln, setzte sich auf und verbarg sich auf den reingeistigen Berghöhen, es sind fünfzig Jahre vorüber. Der unsterbliche Stoff bewältigte wie Sturmwind die Luft, tausend Klafter, zehntausend Hundertmorgen, nichts ermass die Wassergränzen. Ich, der Verwaiste nahm ehrerbietig in Empfang die Sitte des Weges, ich zehrte lange Zeit von dem Farblosen der Tugend, schickte häufig Abgesandte in die Ferne. Hierbei beugte ich mich fortgesetzt, begehrte zu erlangen. Ich erhielt sicher die grosse Vorschrift, versuchte es, die treffliche Beziehung zu pflanzen.‘

‚Endlich hielt er in grossem Masse inne. Es war noch nicht die Dauer von zehn Tagen, als er die Flügel des Staubes niederdrückte und sich verwandelte, zurückkehrte zu dem reingeistigen Sammelhause des Wahren. Sein Leib war biegsam und weich, die Gesichtszüge veränderten sich nicht. Dieses ist es, was man in den mustergiltigen Büchern Lösung der Leichname, Unsterbliche der Erde nennt! Man übt wieder die für den Lehrmeister geltenden Gebräuche. Man meldet es noch nicht, aber in dem Herzen mag es sich befinden. Vergisst und

vernachlässigt man auch die Verwandlung, es schmerzt noch immer in dem Busen. Was man für die Sache der Trauer verwendet, wird nach Erforderniss dargereicht. Im Regenbogenkleide, unter Flügeldach wird er bereits zu den Wolken emporgestiegen sein. Der leere Sarg, die übriggebliebenen Kleider, wie könnte man sie unter dem Grabhügel breiten? Bloss der Stab und die Doppelschuhe sind noch vorhanden, sie bekunden gemeinsame Sitte und Vorschrift. Man soll einen Abgesandten schicken, nach Thien-thai zurückbegleiten und Bestimmungen hinsichtlich der Bestattung treffen.‘

Um die Zeit sah man Siü-tsĭ oftmals auf dem Wege, der von Kiang-tu nach Thien-thai führt. Er ging zu Fusse und sagte, er habe die Freiheit erlangt und kehre zurück. In seinem alten Wohnorte angekommen, nahm er die Bücher und Vorschriften des Weges, vertheilte sie und überliess sie seinen Schülern. Dabei gebot er, dass man ein Gemach rein fege und sagte: Wenn ein Gast ankommt, sollet ihr ihn hier aufnehmen. — Dann erst überschritt er die Steinbrücke und entfernte sich. Man wusste nicht, wohin er ging. Nach einer Weile kam der Sarg mit dem Leichnam an. Man wusste jetzt, dass er sich reingeistig verwandelt habe. Er war um die Zeit zweiundachtzig Jahre alt.

Als der König von Tsin dieses hörte, staunte er über ihn noch mehr. Er verlieh dem Todten tausend Gegenstände und schickte einen Maler, welcher dessen Bild entwarf. Ferner hiess er 柳辯 Lieu-pien [1] auf ihn eine Lobrede verfassen. dieselbe lautete:

Es kann sein, dass der Weg nicht der Weg, der beständige Weg ohne Namen ist, dass die höchste Tugend nicht die Tugend, die vollendete Tugend ohne Fülle ist. Der Wind des Himmelfarbenen bewegte die Fächer. Doch der Frühgeborene läuterte am Morgen den Goldsaft, war befreundet mit dem Klaren des göttlichen weissen Edelsteines, mit dem Mittel des Steinmarkes, dem weichen Wolkenmenig. Er wollte es zu Stande bringen, dass das Wort nacheilt den Geschlechtern 葛 Khŏ und 稚 Tsch'ui, wollte Gesellschaft leisten den Geschlechtern 茅 Mao

[1] Der Name Lieu-pien ist am Ende des vorhergehenden Abschnitts erwähnt worden.

und 嬴 Ying. Unser König war sein ferner Anhänger, er bewunderte die reingeistige Wahrhaftigkeit. Unter dem Pfeiler war plötzliches Eröffnen, an dem Ufer des Flusses versenkte man den Geist. Man liess das Abschnittsrohr zurück, meldete die Treue. Bei dem Tone des Stabes der Verwandlung im Flug denkt man ewig an die reingeistigen Spuren. Wozu braucht man die Leidenschaft festzuhalten? Man schlägt jetzt das farblose Gemälde auf, es ist, als ob man auf die rothe Feste herabblickte.

Um diese Zeit lebten 宋玉泉 Sung-yŏ-thsiuen aus Kien-ngan, 孔道茂 Khung-tao-meu aus Kuei-ki, 王遠知 Wang-yuen-tschi aus Tan-yang und Andere. Dieselben übten ebenfalls die Vermeidung der Brodfrucht und bedienten sich des Fichtenwassers. Sie wurden alle von dem Keiser Yang hochgeschätzt.

Tschang-wen-hiü.

張文詡 Tschang-wen-hiü stammte aus Ho-tung. Sein Vater 琚 Khiü war in dem Zeitraume Khai-hoang (581—600 n. Chr.) Befehlshaber von (氵+亘) 水 Yuen-schui und wegen Lauterkeit und Rechtlichkeit bekannt. Im Besitze von mehreren tausend Rollen Büchern, unterrichtete er seine Söhne und Neffen. Dieselben stellten die mustergiltigen Bücher ins Licht und waren verständig.

Wen-hiü überblickte vielseitig die Schriftwerke und verlegte sich besonders auf die dreierlei Gebräuche. Die Verwandlungen der Tscheu, das Buch der Gedichte und die drei Ueberlieferungen des Frühlings und Herbstes durchdrang er sämmtlich und war in ihnen geübt. Er liebte immer die Erklärungen 鄭玄 Tsch'ing-hiuen's, welche er für gründlich und vielseitig hielt. Auch die abweichenden Besprechungen der Gelehrten wurden von ihm untersucht und durchforscht.

Als Kao-tsu die berühmten Gelehrten der Welt herbeizog, wurden Männer des grossen Lernens wie 房暉遠 Fang-hoei-yuen, 張仲讓 Tschang-tschung-jang, 孔籠 Khung-lung zu dem Range vielseitiger Gelehrten befördert. Wen-hiü

wandelte um die Zeit zu dem grossen Lernen. Fang-hoei-yuen und die Anderen stellten ihn ohne Ausnahme voran und waren gegen ihn unterwürfig. Wenn man sich in der Schule versammelte, ehrten ihn Alle und blickten zu ihm empor. Die Lernenden des Thores daselbst begaben sich häufig zu Wen-hiün und baten ihn, das Zweifelhafte und Schwierige zu bestimmen. Wen-hiü führte sofort vielseitige Beweise an und unterschied und erklärte, ohne sich zu erschöpfen. Es war bloss das von ihm Gewählte.

Der die Bücher ordnende und aufwartende kaiserliche Vermerker 皇甫誕 Hoang-fu-than besuchte eine Zeit lang die Männer, von welchen man Rühmliches sprach. Derselbe hielt beständig an den für den Schüler geltenden Gebräuchen fest. Wenn er zufällig zu der südlichen Erdstufe gelangte, striegelte er hastig das Pferd, auf welchem er ritt und begab sich zu dem Orte des Lernens. Indem er Wen-hiü aufsuchte und sich vor ihm beugte, führte er immer das Pferd an der Halfter und ging zu Fusse vorwärts. Er bedeutete dadurch, dass er nicht vermittelst anderer Menschen etwas vollbringe.

蘇威 Su-wei, Vorsteher des Pfeilschiessens zur Rechten, hörte von Wen-hiü und berief ihn zu sich. Er sprach mit ihm und fand an ihm grossen Gefallen. Er forderte ihn auf, sich dem Amte anzuschliessen. Wen-hiü war nicht gesonnen in einen Dienst zu treten und weigerte sich beharrlich.

Gegen das Ende des Zeitraumes Jin-scheu (604 n. Chr.) wurde der Ort des Lernens abgeschafft. Wen-hiü kehrte mit Schrifttafeln und Stab nach Hause zurück und beschäftigte sich mit der Bewässerung der Gärten. Landstrich und Landschaft erhoben ihn häufig zu Aemtern, doch er gehorchte niemals dem Befehle. Seiner Mutter dienend, wurde er durch Kindlichkeit bekannt. Indem er immer durch Tugend die Menschen umgestaltete, veränderten sich die Bezirksgenossen ziemlich in Sitte und Gewohnheiten.

Einst war ein Mensch, welcher ihm in der Nacht verstohlen den Weizen abmähte. Wen-hiü sah es und ging ihm aus dem Wege. Der Dieb war dadurch betroffen und bereute es. Er liess den Weizen zurück und entschuldigte sich. Wen-hiü beruhigte und belehrte ihn. Er schwor, dass er nichts sagen werde und hiess ihn den Weizen nehmen und sich ent-

fernen. Als einige Jahre vorüber waren, sagte es der Dieb den Bezirksgenossen. Jetzt erst wurde es in der Nähe und Ferne bekannt.

In dem Nachbarhause errichtete man eine Mauer. Dieselbe hatte in der Mitte keine Geradheit. Wen-hiü trug dem entsprechend seine eigene alte Ringmauer ab.

Er hatte einst Lendenschmerzen. Der Arzt sagte, dass er im Abwehren geschickt sei. Wen-hiü hiess ihn die Abwehr vornehmen und wurde hierauf durch die Klinge verwundet, so dass er auf dem Bettkissen daniederlag. Der Arzt schlug das Haupt gegen den Boden und bat wegen seines Verbrechens. Wen-hiü schickte ihn eilig fort und machte aus der Sache ein Geheimniss. Er sagte zu der Gattin und den Kindern: Ich war gestern schwindlig und fiel in eine Grube. Dadurch ist es geschehen. — Auf ähnliche Weise verdeckte er überall die Fehler der Menschen.

Die Landstriche und Kreise wollten ihm in Betracht seiner Armuth Unterstützung angedeihen lassen. Er weigerte sich sofort und nahm es nicht an. Wenn er müssig und unbeschäftigt war, sagte er fortwährend und mit Gelassenheit: Das Alter allgemach wird herannahen. Ich fürchte, der Name, den man sich macht, wird nicht begründet. — Er schlug mit dem Zinnstabe die Bank und hatte dabei immer eine Stelle, wo er verweilte. Seine Zeitgenossen 方之閔 Fang-tschi-min und 子騫原 Tse-khien-yuen nahmen ihn zum Muster.

Tschang-wen-hiü starb in seinem Hause, vierzig Jahre alt. Die Menschen des Bezirkes stellten für ihn eine Steintafel mit einer Lobpreisung auf und nannten ihn den Frühgebornen des Geschlechtes 張 Tschang.

Die Classe der Wahrhaftigen.

Lieu-hung.

劉弘 Lieu-hung (仲遠 Tschung-yuen) stammte aus dem Dorfe 叢亭 Tsung-ting in P'eng-tsch'ing und war der

Enkel 芳 Fang's, zu den Zeiten von Wei Reichsdieners des grossen Beständigen. In seiner Jugend das Lernen liebend, hatte er Umschränkung des Wandels und ernste Bemessung.

Nachdem er in die Dienste von Thsi getreten, wurde er Mittlerer der Leibwächter der Erdstufe des Wandels, Statthalter der drei Landschaften Siang-tsch'ing, Pei, 穀陽 Kŏ-yang und stechender Vermerker des westlichen Thsu-tscheu. Nach dem Untergange von Thsi machte ihn Kaiser Wu von Tscheu zum Statthalter von P'eng-tsch'ing, der Landschaft, aus welcher Lieu-hung stammte.

Als 尉迥 Wei-hing Aufruhr erregte, entsandte er seinen Anführer 席毗 Sĭ-pi, welcher die Landstriche 徐 Siü und 兗 Yen plünderte. Hung führte eine Streitmacht und stellte sich ihm entgegen. Man übertrug ihm seiner Verdienste wegen die Stellen eines im Verfahren Uebereinstimmenden, eines Statthalters von Yung-tsch'ang und ältesten Vermerkers von Thsi-tscheu. Sein Vorsatz war, Verdienste zu erwerben, es freute ihn nicht, in einem Amte zur Seite zu stehen.

Zur Zeit der Dienstleistung von Tsch'in bat er in einer Denkschrift, dem Kriegsheere sich anschliessen zu dürfen. Er folgte als ältester Vermerker des einherziehenden Kriegsheeres dem allgemeinen Leitenden 吐萬緒 Thu-wan-tschü bei dem Uebergange über den Strom. Man gab ihm seiner Verdienste wegen das Amt eines oberen im Verfahren Uebereinstimmenden hinzu, setzte ihn in das Lehen eines Fürsten des Kreises 濩澤 Huŏ-tsch'i und ernannte ihn zum stechenden Vermerker von 泉 Thsiuen-tscheu.

Als 高智慧 Kao-tschi-hoei Aufruhr erregte, richtete er mit seiner Streitmacht einen Angriff auf den Landstrich. Hung schloss sich in der Feste ein und vertheidigte sich. Nach hundert Tagen war kein Entsatz gekommen. Von der Streitmacht Hung's war in Ausfällen und Kämpfen früherer und späterer Zeit die grössere Hälfte gefallen oder wurde vermisst. Die Mundvorräthe gingen zu Ende und man hatte nichts zu essen. Hung und einige hundert Kriegsmänner sotten Nashornpanzer und Lendengürtel, schälten Baumrinde ab, und verzehrten dieses. Es fand durchaus keine Lostrennung oder Aufkündigung des Gehorsams statt.

Die Räuber wussten, dass die Krieger Hunger litten und wollten sie zur Unterwerfung bewegen. Hung hielt mit immer grösserer Standhaftigkeit aus. Die Räuber kamen mit ihrer gesammten Menge zum Angriff. Die Feste fiel und Hung wurde von den Räubern getödtet. Der Kaiser, der dieses hörte, rühmte es und beseufzte Lieu-hung lange Zeit. Er beschenkte ihn nachträglich mit zweitausend Gegenständen und setzte dessen Sohn 長信 Tschang-sin in das Amt und das Lehen des Vaters.

Hoang-fu-than.

皇甫誕 Hoang-fu-than (玄慮 Hiuen-liü) stammte aus 烏氏 U-schi in Ngan-ting. Sein Grossvater 和 Ho war in Diensten von Wei stechender Vermerker von 膠 Kiao-tscheu. Sein Vater (王 + 番) Fan war in Diensten von Tscheu stechender Vermerker von 隋 Sui-tscheu.

Than war in seiner Jugend fest, muthig und hatte Begabung. Zu den Zeiten der Tscheu zog ihn der König von 畢 Pĭ herbei und machte ihn zum Richter der Scheunen und zum Zugetheilten des Kriegsheeres. Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, wurde Than aufwartender Leibwächter von der Abtheilung der Waffen. Nach einigen Jahren austretend, wurde er ältester Vermerker von 魯 Lu-tscheu. In dem Zeitraume Khai-hoang (581—600 n. Chr.) trat er wieder ein und wurde aufwartender Leibwächter von den zwei Richterstellen der Abtheilung der Vergleichung und der Abtheilung der Strafen. Er stand bei beiden in dem Rufe der Fähigkeit. Er wurde zu der Stelle eines die Bücher ordnenden aufwartenden kaiserlichen Vermerkers versetzt. Die Diener des Hofes ehrten und fürchteten ihn ohne Ausnahme.

Der Kaiser zog in Betracht, dass die hundert Geschlechter häufig auswanderten und sich flüchteten. Er hiess Than das Amt eines grossen Abgesandten des Weges von Ho-nan bekleiden und sie einhägen und zusammenhalten. Als er zurückkehrte, meldete er die Sache an dem Hofe und nannte den hohen Willen. Der Kaiser war sehr erfreut und hiess ihn

das Amt eines beurtheilenden kleinen Reichsdieners der grossen Ordnung versehen. Im nächsten Jahre versetzte man ihn zu der Stelle eines Gehilfen des obersten Buchführers zur Rechten. Wegen des Kummers um die Mutter entfernte er sich aus dem Amte. Ehe noch die Zeit war, erhob er sich und man hiess ihn zu den Geschäften sehen. Plötzlich wurde er im Umwenden Gehilfe des obersten Buchführers zur Linken.

Um diese Zeit war 諒 Liang, König von Han, allgemeiner Leitender von 并 P'ing-tscheu. Die von der Mitte des Hofes in Menge gewählten Amtsgenossen und Gehilfen, die früheren und späteren ältesten Vermerker und Vorsteher der Pferde waren gleichzeitige berühmte Männer. Der Kaiser zog in Betracht, dass Than von Seite der öffentlichen Sachen sich bekannt gemacht hatte und ernannte ihn zum Pferdevorsteher des allgemeinen Leitenden von 平 P'ing-tscheu. In Sachen der allgemeinen Lenkung des Sammelhauses liess man einzig Than berathen. Liang ehrte ihn sehr.

Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, berief er Liang und hiess ihn an dem Hofe eintreten. Liang befolgte den Rath 王頍 Wang-p'o's,[1] des Fragenden und Berathenden, schickte die Streitmacht aus und erregte Aufruhr. Than machte ihm mehrmals Vorstellungen und hiess ihn davon abstehen, doch Liang beherzigte es nicht.

Than vergoss Thränen und sagte: Ich vermesse mich, zu erwägen, dass bei der Verwendung der Waffen des grossen Königs nichts ist, wodurch man der Mutterstadt gewachsen sein könnte. Man fügt hinzu, dass die Stufen des Gebieters und des Dieners bestimmt sind. Die Kraft der Widersetzlichkeit und des Gehorsams ist verschieden. Sind Kriegsmänner und Pferde auch auserlesen, es ist unmöglich, durch sie den Sieg zu erlangen. Es ist zu wünschen, dass der König die höchste Verkündung in Empfang nehme und an dem Hofe eintrete, dass er die Umschränkung des Dieners und Sohnes bewahre. Er hat dann gewiss das lange Leben 松喬 Sung-khiao's, die Ehre der fortgesetzten Zeitalter. Wenn er wieder zurückgeht, den Leib einsinken macht, wenn Abfall und Widersetzlichkeit einmal in das Buch der Strafe gezeichnet sind, so

[1] Derselbe heisst anderswo auch 王 (支 + 頁) Wang-khi.

mag er ein Mensch des Volkes in tuchenen Kleidern sein wollen, es lässt sich nicht erreichen. Es ist zu wünschen, dass er das tief verborgene Herz erforsche, an die Mittel zehntausendfacher Erhaltung denke. Ich wage es, um den Tod zu bitten.

Liang zürnte und liess Than in das Gefängniss setzen. Als 楊素 Yang-su im Anzuge war, lagerte Liang in 清源 Thsing-yuen und stellte sich ihm entgegen. 豆盧毓 Theu-lu-yŏ, in Diensten Liang's Vorgesetzter der Register, zog Than aus dem Gefängnisse und kam mit ihm überein, die Feste abzuschliessen und Liang Widerstand zu leisten. Liang überfiel und zerstörte die Feste. Beide vertheidigten sich standhaft und wurden getödtet.

Der Kaiser rühmte es, dass Than um den Preis des Lebens das Reich umwandelt hatte und bedauerte ihn lange Zeit. Er liess eine höchste Verkündung herabgelangen, welche lautete:

Man rühmt und offenbart namhafte Standhaftigkeit, das Reich bemisst sie durchgängig. Man gibt Stufen hinzu, schmückt das Ende, bedenkt die edlen Vorbilder. Hoang-fu-than, Pferdevorsteher des allgemeinen Beaufsichtigers von P'ing-tscheu, war von Gemüthsart stätig und verständig, in seinen Vorsätzen lag Erforschen und Zurechtstellen. Er bethätigte sich im Amte, setzte ins Licht das Bestreben. Sein Ruf häufte sich, vermochte es, sich zu verbreiten. Er bezwang Wahnsinn und Widersetzlichkeit, trat zwischen Unglück und Unheil. Sein Ansehen war sehr regelmässig und gross. Der einzigen Wahrhaftigkeit nachfolgend, schloss er sich nicht an die ungeheuerliche Widersetzlichkeit. Obgleich in das Gefängniss gesetzt und gebunden von der Hand der Räuber, wurden seine richtigen Vorsätze immer strenger. Hierauf mit den Genossen der Gerechtigkeit sich verbergend, besetzte er die Feste und vertheidigte sich. Der Menge mit Wenigen nicht gewachsen, wirkte er lange Zeit, ohne den höchsten Befehl zu erhalten. Man kann ihm nachträglich die Stelle eines das Reich als Pfeiler Stützenden verleihen und ihn in das Lehen eines Fürsten von 弘義 Hung-I einsetzen.

Der nach dem Tode gegebene Name Hoang-fu-than's ist 明 Ming. Sein Sohn 無逸 Wu-yĭ wurde Nachfolger in dem

Lehen. Derselbe wurde plötzlich Statthalter von (氵+育)陽 Yŏ-yang. Seine Lenkung war sehr berühmt. In dem Zeitraume Ta-niĕ (605—616 n. Chr.) ward befohlen, die üblichen alten Lehenstufen abzuschaffen. In Betracht, dass Wu-yĭ der Nachkomme eines wahrhaftigen und gerechten Mannes war, verlieh man ihm die Lehenstufe eines Lehensfürsten zweiter Classe des Kreises 平輿 P'ing-yü. Eintretend, wurde er aufwartender Leibwächter von der Abtheilung der Strafe und Heerführer der bewachenden kriegerischen Leibwache zur Rechten.

Als Liang, König von Han, sich empörte, hatten die Landstriche und Kreise ohne Ausnahme sich mit ihm ins Einverständniss gesetzt. Doch 陶模 Thao-mu, Pferdevorsteher von 嵐 Lan-tscheu, und 敬釗 King-tschao, Befehlshaber von 繁畤 Lan-tschi, vertheidigten sich standhaft und schlossen sich nicht an.

Thao-mu.

陶模 Thao-mu stammte aus dem Umkreise der Mutterstadt. Von klarem, aufgewecktem Geiste, war er im Besitze von Begabung. Er wurde im Anfange des Zeitraumes Jin-scheu (601 n. Chr.) Pferdevorsteher von 嵐 Lan-tscheu. Als 諒 Liang Aufruhr erregt hatte, schickte der stechende Vermerker 喬鍾葵 Khiao-tschung-khuei die Streitmacht aus und wollte der Empörung zueilen.

Thao-mu stellte sich Tschung-khuei entgegen und sprach: Was der König von Han entwirft, ist ungesetzlich. Ihr traget auf der Schulter die bedeutende Gnade des Reiches. Die Rangstufe, zu der ihr es brachtet, ist diejenige eines Lehensfürsten dritter Classe. Es bedeutet, dass ihr die Wahrhaftigkeit erschöpfen, den höchsten Befehl ausführen sollet, um dem Begegnen des Wohlwollens zu entsprechen. Wie könnte es sein, dass der Hartriegelpalast des Kaisers des grossen Hingangs noch nicht verschlossen ist und man ihn wieder zur Stufe der Gefährlichkeit macht?

Tschung-khuei erblasste und sprach: Empört sich der Vorsteher der Pferde? — Er liess Thao-mu durch die Streit-

macht überwachen. Dieser äusserte sich mit ungebrochenem Muthe. Tschung-khuei hielt ihn für gerecht und liess ihn los. Die Angestellten des Kriegsheeres traten vor und sagten: Wenn man Thao-mu nicht enthauptet, wodurch könnte man die Herzen der Menge beschwichtigen? — Khuei setzte jetzt Thao-mu in das Gefängniss. Er raubte dessen gesammte Güter und vertheilte sie unter die Anhänger.

Als die Empörung Liang's niedergeschlagen war, sprach sich Kaiser Yang gegen Thao-mu rühmend aus. Er ernannte ihn zum Eröffnenden des Sammelhauses und übertrug ihm das Amt eines Befehlshabers von Ta-hing. Als Yang-hiuen-kan sich empörte, stellte sich Thao-mu an die Spitze einer Streitmacht, folgte 衛玄 Wei-hiuen und führte gegen Yang-hiuen-kan einen raschen Angriff. Man beförderte ihn seiner Verdienste wegen zu einem Grossen des glänzenden Gehaltes von dem Silbergrün. Er starb im Besitze seines Amtes.

King-tschao.

敬釗 King-tschao (積善 Tsĭ-schen) stammte aus P'u-fan in Ho-tung. Sein Vater 元約 Yuen-yŏ war in Diensten von Tscheu mittlerer die Vorschrift verbreitender Grosser. Tschao wurde in dem Zeitraume Jin-scheu (601 bis 604 n. Chr.) Befehlshaber von Fan-tschi. Er stand sehr im Rufe der Befähigung.

Als die Räuber herankamen, kämpfte King-tschao angestrengt. Nach dem Falle der Feste raubte 墨弼 Mĕ-p'ĭ, Vorderster der Räuber, das Eigenthum und die Erzeugnisse King-tschao's und liess diesen durch die Streitmacht überwachen. Tschao äusserte sich mit ungebrochenem Muthe. Mĕ-p'ĭ hielt ihn für gerecht und stand davon ab. Er nahm ihn fest und schickte ihn zu dem fälschlich sogenannten Anführer 喬鍾葵 Khiao-tschung-khuei. Dieser liess ihn frei und setzte ihn in das Amt eines Pferdevorstehers des allgemeinen Leitenden von 代 Tai-tscheu. Tschao verwahrte sich mit offener Miene dagegen. Als er dieses zum zweiten und dritten Male that, wurde Tschung-khuei zornig und sagte:

Wenn man das Amt annimmt, mag es sein. Thut man es nicht, wird man enthauptet werden.

Tschao erwiederte: Ich war zu meiner Schande Vorgesetzter des Kreises, ich erlebte Empörung und Aufruhr. Vorrückend, war ich nicht fähig, die Gränze zu beschützen, zurückweichend, war ich nicht fähig, in Standhaftigkeit zu sterben. Wodurch ich beschämt werde, ist bereits vieles. Warum bedrängt man mich wieder mit einem falschen Amte? Leben und Tod sind nur Schicksal. Von dem Uebrigen habe ich nicht gehört.

Tschung-khuei war sehr zornig. Er blickte King-tschao scharf an und sagte: Fürchtet ihr nicht den Tod? — Er wollte ihn wieder tödten. Als das Kriegsheer des grossen Dieners von dem Geschlechte 楊 Yang anlangte, rückte Tschung-khuei hastig zum Kampfe aus. Er erlitt dabei eine grosse Niederlage. King-tschao gelang es hierauf, zu entkommen.

Als im dritten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (607 n. Chr.) Kaiser Yang in dem Palaste von Fen-yang der Hitze aus dem Wege ging, machten 柳 銓 Lieu-tsiuen, ältester Vermerker von 代 Tai-tscheu, und 崔 寶 山 Thsui-pao-schan, Vorsteher der Pferde, die Sache nach oben anhängig. Die Inhaber der Vorsteherämter wollten King-tschao Lob und Belohnung zukommen lassen. Da ereignete es sich, dass 虞 世 基 Yü-schi-khi an dem Hofe Muster vorschlug [1], und man stand davon ab. Später wurde King-tschao zu der Stelle eines Befehlshabers von 朝 邑 Tsch'ao-yĭ versetzt. Nach nicht langer Zeit starb er.

Yeu-yuen.

游 元 Yeu-yuen (楚 客 Thsu-khe) stammte aus Jin-tsch'ing im Kuang-p'ing. Er war der Ururenkel 吾 更 明 根 U-keng-ming-ken's von Wei. Sein Vater 寶 藏 Pao-tsang brachte es im Amte bis zu einem Statthalter.

[1] Muster für die Belohnungen. Die Sache wurde, als der Kaiser von den Türken umzingelt war, angenommen, aber nach dem Aufhören der Umzingelung nicht ausgeführt.

Yeu-yuan war in seiner Jugend scharfsinnig und aufgeweckt. Als er sechzehn Jahre alt war, zog ihn 徐顯秀 Siü-hien-sieu, in Diensten von Thsi Vorsteher der Scharen, herbei und machte ihn zu einem an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmenden. Nach der Unterwerfung von Thsi durch den Kaiser Wu von Tscheu wurde Yuen nacheinander Befehlshaber von Scheu-tschün und Pferdevorsteher von 譙 Tsiao-tscheu. Er stand an beiden Orten in dem Rufe der Befähigung.

In dem Zeitraume Khai-hoang (581—600 n. Chr.) wurde er aufwartender kaiserlicher Vermerker innerhalb der grossen Halle. Als Kuang, König von Tsin, allgemeiner Leitender von 楊 Yang-tscheu wurde, machte er Yuen zu einem Richter der Vorschrift und Zugetheilten des Kriegsheeres. Wegen des Kummers um den Vater entfernte er sich aus dem Amte. Später wurde er Beaufsichtiger des inneren Geraden.

Als Kaiser Yang zur Nachfolge gelangte, versetzte er Yuen zu der Stelle eines bemessenden Leibwächters bei dem obersten Buchführer. Bei der Dienstleistung von Liao-tung war Yuen ältester Vermerker der kühnen Leibwache zur Linken und Leitender des Kriegsheeres der Wege von 蓋 Kai und 牟 Meu. Man ernannte ihn zu einem an dem Hofe Bitten vorbringenden Grossen. Zugleich war er ein die Bücher ordnender und aufwartender kaiserlicher Vermerker.

Die neun Kriegsheere 宇文述 Yü-wen-schö's und Anderer wurden vollständig geschlagen. Der Kaiser hiess Yuen das Strafverfahren einleiten. Yü-wen-schö war um diese Zeit vornehm und stand in Gunst. Ferner war sein Sohn 士及 Ssi-khĭ mit der Kaisertochter von Nan-yang vermält. Seine Gewalt war dem Hofgerichte überlegen. Er schickte einen jungen Knecht des Hauses, der sich zu Yuen begeben und diesen in einer Sache bitten und beauftragen sollte. Yuen liess den jungen Knecht nicht vor.

Den anderen Tag stellte er Yü-wen-schö zur Rede und sprach: Ihr gehöret eigentlich zu den nahestehenden weisen Männern, das innige Verhältniss ist es, worauf ihr euch verlasset. Ihr sollet euch der Schuld zeihen, euch Vorwürfe machen und dadurch trachten, dem Gebieter zu dienen. Doch ihr schicket einen Menschen, damit er sich zu mir begebe. Was wollet ihr, dass gesprochen werde? — Er betrieb die Unter-

suchung gegen ihn noch eifriger und beschuldigte ihn dabei aus Anlass dieser Sache. Der Kaiser belobte die Selbstlosigkeit und Rechtschaffenheit Yeu-yuen's und beschenkte ihn mit einem Hofkleide.

Im neunten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (613 n. Chr.) erhielt Yuen einen Auftrag als Abgesandter für 黎陽 Li-yang, wo er die Umfahrten beaufsichtigte. 楊玄感 Yang-hiuen-kan erregte Aufruhr und sprach zu Yuen: Der einzelne Mann unterdrückt gewaltsam die Welt, die Kriegsmänner und Grossen bekleben mit Leber und Gehirn die Erde. Sie geben die eingesunkenen Leiber hinzu. An den Orten der zerrissenen Gränzen sind die Mundvorräthe des Kriegsheeres abgeschnitten. Dieses ist auch die Zeit, in welcher der Himmel zu Grunde richtet. Ich stelle mich jetzt selbst an die Spitze der gerechten Waffen und strafe die Gesetzlosigkeit. Was ist euere Meinung?

Yeu-yuen antwortete mit offener Miene: Der geehrte Fürst trägt auf der Schulter die Gunst des Reiches, seine edlen Verdienste sind Theilnahme an dem Unterstützen des höchsten Befehles. Sein hohes Amt, sein bedeutender Gehalt haben in dem nahen Zeitalter und in der Gegenwart nicht ihres Gleichen. Euere Brüder besitzen den vereinigten Glanz des Grünen und Purpurnen. Es sollte von euch heissen, dass ihr die Wahrhaftigkeit erschöpfet, die Standhaftigkeit auf das Ausserste bekundet, dass ihr nach oben der grossen Gnade entsprechet. Wie sollet ihr die Absicht haben, indess die Erde des Grabhügels noch nicht trocken ist, selbst Vorbereitungen zu treffen zu Abfall und Zernagen. Dieses nimmt der erlauchte Fürst entschieden nicht auf sich. Es ist zu wünschen, dass ihr an die Ränder von Glück und Unglück denket. Für mich ist der Tod, sonst nichts, ich wage es nicht, den Befehl zu hören.

Yang-hiuen-kan wurde zornig. Er setzte Yuen in das Gefängniss und schüchterte ihn mehrmals durch die Waffen ein. Yuen blieb zuletzt ungebeugt und standhaft. In Folge dessen tödtete man ihn.

Der Kaiser belobte und bewunderte Yuen in grossem Masse. Er verlieh ihm nachträglich die Stelle eines Grossen des glänzenden Gehaltes von dem Silbergrün und ein Geschenk von fünfhundert Stücken Taffets. Ferner ernannte er 仁宗

Jin-tsung, den Sohn Yuen's zum Grossen der richtigen Berathung und verkehrenden Statthalter der Landschaft 弋陽 Yi-yang.

Fung-thse-ming.

馮慈明 Fung-thse-ming (無佚 Wu-yĭ) stammte aus Tschang-lŏ in Sin-tu. Sein Vater 子 (王 + 宗) Tse-tsung trat in die Dienste von Thsi und brachte es im Amte bis zu einem obersten Buchführer und Vorsteher des Pfeilschiessens zur Rechten.

Thse-ming wurde in Thsi auf Grund der Verwandtschaft des Seitengeschlechtes in einem Alter von vierzehn Jahren Eröffnender des Sammelhauses des Königs von Hoai-yang und an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmender. Plötzlich wurde er aushelfender Vorgesetzter der Register in 司 Sse-tscheu. Man beförderte ihn an der Stelle eines Anderen zum Hausgenossen von den Büchern der Mitte.

Nach der Unterwerfung von Thsi durch den Kaiser Wu von Tscheu übertrug man ihm die Stelle eines Vordersten und allgemeinen Beaufsichtigers. Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, erhielt Tse-ming das Amt eines die drei Sammelhäuser Eröffnenden und wurde an der Stelle eines Anderen ein an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmender von den Aemtern des Vorstehers der Räume und des Vorstehers der Scheunen. Man versetzte ihn in der Folge zu der Stelle eines aufwartenden Leibwächters von der Erdstufe des Wandels und von der Abtheilung der Gebräuche.

Als Kuang, König von Tsin, allgemeiner Leitender von 平 P'ing-tscheu wurde und man Amtsgenossen und Zugetheilte in Fülle wählte, machte man Thse-ming zum Vorsteher der vorzüglichen Männer. Später wurde er nach der Reihe überzähliger Leibwächter von der Abtheilung der Angestellten und zugleich Hausgenosse des Vermerkers des Inneren.

Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, entfernte sich Thse-ming wegen des Kummers um die Mutter aus dem Amte. Der Kaiser, in Betracht ziehend, dass Thse-ming anfänglich in dem Einkehrhause der Gehäge diente und später nochmals

sich bei der Erdstufe befand, war über ihn sehr aufgebracht. Er stellte ihn jetzt zur Rede und machte ihn zum Zugesellten der Niederhaltung 伊吾 I-ngu. Ehe Thse-ming dieses Amt noch angetreten, wurde er im Umwenden Gehilfe der Landschaft Kiao-tschi.

Im neunten Jahre des Zeitraumes Ta-nië (613 n. Chr.) wurde er berufen und trat an dem Hofe ein. Um diese Zeit entfloh 斛斯政 Hŏ-sse-tsching, aufwartender Leibwächter von der Abtheilung der Waffen, nach Kao-li.[1] Der Kaiser empfing Thse-ming und tröstete und ermunterte ihn auf ausnehmende Weise. Er ernannte ihn plötzlich zum Leibwächter des Richters der Waffen bei dem obersten Buchführer und gab ihm die Stelle eines an dem Hofe Bitten vorbringenden Grossen hinzu.

Im dreizehnten Jahre des Zeitraumes Ta-nië (617 n. Chr.) befasste sich Thse-ming mit der Sache eines Gehilfen der Landschaft Kiang-tu. Als 李密 Li-mĭ die östliche Hauptstadt bedrängte, hiess eine höchste Verkündung Thse-ming mit den gesammelten zur Verfolgung bestimmten Streitkräften des (氵+ 廛) Tsch'en und des Lŏ gegen Li-mĭ einen Schlag führen. Nach 鄢陵 Yen-ling gelangt, wurde er von 崔樞 Thsui-khiü, einem Genossen Li-mĭ's, gefangen genommen.

Li-mĭ zog Thse-ming zu dem Sitze empor und bezeigte ihm sein Beileid. Dabei sprach er zu ihm: Das Glück von Sui ist bereits zu Ende gegangen, der gesammte Erdkreis wallt auf. Ich selbst stehe an der Spitze der gerechten Waffen, wohin ich mich wende, ist mir nichts gewachsen. Die östliche Hauptstadt schwebt in äusserster Gefahr, ich berechne die Tage, innerhalb welcher sie fallen wird. Ich will jetzt an die Spitze der Menge der vier Gegenden mich stellen, um das Verbrechen fragen in Kiang-tu. Welcher Meinung seid ihr?

Thse-ming antwortete: Ich Thse-ming diene auf geradem Wege den Menschen, ich habe den Tod, sonst nichts. Die nicht gerechten Worte sind es nicht, worauf ich etwas zu erwiedern wage. — Li-mĭ fand hieran keinen Gefallen, doch

---

[1] Das Reich Kao-li nahm im folgenden Jahre Ho-sse-tsching fest und schickte ihn zurück. Ho-sse-tsching wurde hierauf hingerichtet.

hoffte er, dass es Thse-ming später reuen werde und er behandelte ihn mit grosser Auszeichnung.

Thse-ming liess insgeheim durch Menschen in Kiang-tu eine Denkschrift darreichen und schickte ein Schreiben an den in der östlichen Hauptstadt zurückgebliebenen Statthalter. Er erörterte in diesen Schriftstücken die Lage der Räuber. Li-mĭ wusste davon. Er hielt ihn wieder für gerecht und liess ihn frei.

Als Thse-ming beim Austreten zu dem Lagerthore gelangte, rief 翟讓 Tĭ-jang, Vorderster der Räuber, zornig: Du bist ein Abgesandter und wurdest von uns festgenommen. Der Fürst von 魏 Wei [1] behandelte dich mit grösster Auszeichnung, du hattest dafür keine Anerkennung. Soll man dich denn fürchten?

Thse-ming rief, indem er ihn wegdrängte: Der Himmelssohn beauftragte mich, dass ich komme, ich wollte euch eben bei Seite schaffen. Unvermuthet wurde ich von den Raubgenossen gefangen. Wie könnte ich von dir begehren, dass du mich am Leben lassest? Wenn es nothwendig ist, mich zu tödten, so tödte mich nur. Wozu ist es nothwendig, mich zu schmähen? — Dabei sprach er zu den Räubern: Ihr habet ursprünglich kein böses Herz. Ihr seid durch den Hunger, indem ihr der Speise nachjaget, so weit gekommen. Das obrigkeitliche Kriegsheer ist im Anzuge. Seid bei Zeiten für euch bedacht!

Tĭ-jang wurde noch zorniger. Er schlug ihm mit dem in Aufregung ergriffenen Schwerte das Haupt ab. Thse-ming war um die Zeit acht und sechzig Jahre alt.

楊汪 Yang-wang, verkehrender Statthalter der Landschaft 梁 Liang, meldete die Sache dem Kaiser. Dieser beseufzte und bedauerte Thse-ming. Er verlieh ihm nachträglich die Stelle eines Grossen des glänzenden Gehaltes von dem Silbergrün und ernannte dessen zwei Söhne 惇 Tün und 怦 Ping gleichmässig zu Gehilfen und Leibwächtern der Bestrebungen bei dem obersten Buchführer. Als 王充 Wang-tschung [2] den

---

[1] Thung, König von Yuĕ, ernannte Li-mĭ in diesem Jahre zum Fürsten des Reiches Wei.

[2] Wang-tschung ist hier die Abkürzung des Namens 王世充 Wang-schi-tschung.

König 侗 Thung von Yuĕ zum Vorgesetzten erhob, verlieh dieser noch einmal Thse-ming nachträglich die Stelle eines das Reich als Pfeiler Stützenden, eines obersten Buchführers von der Abtheilung der Thüren und eines Fürsten der Landschaft Tsch'ang-li. Der ihm nach dem Tode gegebene Name war 壯武 Tschuang-wu.

忱 Than, der älteste Sohn Thse-ming's, befand sich vorher in der östlichen Hauptstadt. Derselbe befand sich, als Wang-tschung die Macht Li-mĭ's zertrümmerte, ebenfalls bei dem Kriegsheere. Er schickte jetzt einen Sclaven, welcher den Leichnam des Vaters sammt dem Sarge auf den Rücken nahm und sich in die östliche Hauptstadt begab. Than selbst gab dem Todten nicht das Geleite. Nach nicht langer Zeit füllte er wieder das den Todten aufnehmende innere Haus mit einer Menge Blumenkerzen. In den Erörterungen jener Zeit hielt man es für hässlich.

Tschang-siü-tho.

張須陁 Tschang-siü-tho stammte aus dem Bezirke (門 + 受)[1] Wen in Hung-nung. Er war von Gemühtsart hart, streng, voll Muth und Entschlossenheit. Zwanzig Jahre alt, folgte er 史萬歲 Sse-wan-sui auf dessen Zuge zur Bestrafung des westlichen 爨 Thsuan. Man übertrug ihm seiner Verdienste wegen die Stelle eines im Verfahren Uebereinstimmenden und beschenkte ihn mit dreihundert Gegenständen.

Als Kaiser Yang zur Nachfolge gelangte, erregte 諒 Liang, König von Han, Aufruhr in P'ing-tscheu. Siü-tho folgte Yang-su zu raschem Angriffe und stellte mit ihm den Frieden wieder her. Man gab ihm das Amt eines Eröffnenden des Sammelhauses hinzu. In dem Zeitraume Ta-niĕ (605 - 616 n. Chr.) war er Gehilfe der Landschaft 齊 Thsi.

Als man die Dienstleistungen von Liao-tung ins Werk setzte, wurden die hundert Geschlechter ihrer Beschäftigung verlustig. Dazu kam in dem Jahre Hungersnoth, das Getreide und der Reis waren theuer. Siü-tho wollte die Fruchtspeicher

[1] In dem hier dargelegten Zeichen wird 受 von 門 eingeschlossen.

eröffnen und dadurch unterstützen und betheilen. Alle Zugesellten des Amtes sagten: Man muss warten, bis eine höchste Verkündung dazu auffordert. Man darf nicht geradezu hergeben.

Siü-tho entgegnete: Jetzt befindet sich der Kaiser in der Ferne. Man schickt Abgesandte, welche gehen und kommen, es sind gewiss lange Anreihungen in dem Jahre. Die hundert Geschlechter haben die Eile des Hinfallens und Schwebens. Wenn man wartet, bis die Antwort anlangt, werden sie in die Wasserrinnen und Gräben hinabsinken. Wenn ich dadurch eines Verbrechens schuldig werde, so mag ich sterben, es thut mir um nichts leid. — Er öffnete vorerst die Fruchtspeicher und meldete es später nach oben. Der Kaiser erfuhr es und stellte ihn nicht zur Rede.

Im nächsten Jahre sammelte 主簿 Tschü-pu,[1] Vorderster der Räuber, um sich mehrere zehntausend Menschen, welche sich durch die Flucht dem Befehle entzogen hatten, und plünderte die Gränzen der Landschaft. Das obrigkeitliche Kriegsheer, welches gegen ihn Schläge führte, richtete häufig nichts aus. Siü-tho sandte eine Streitmacht aus und stellte sich ihm entgegen. Tschü-pu führte das Kriegsheer weiter und plünderte, nach Süden umwendend, die Landschaft 魯 Lu. Siü-tho folgte ihm auf dem Wege.

Als man den Fuss des 岱山 Thai-schan erreichte, verliess sich Tschü-pu auf seine Uebermacht und stellte keine Vorposten auf. Siü-tho brach mit einer auserlesenen Streitmacht hervor und führte unvermuthet gegen ihn einen Schlag. Die Menge Tschü-pu's löste sich in grossem Masse auf. Siü-tho, den Sieg benützend, schlug mehrere tausend Köpfe ab. Tschü-pu sammelte seine zerstreute Menge und wollte, nachdem er zehntausend Menschen zusammengebracht, im Norden den Fluss übersetzen. Siü-tho verfolgte ihn bis 臨邑 Lin-yĭ und zertrümmerte dessen Macht nochmals. Er schlug fünftausend Köpfe ab und erbeutete an zehntausend Stücke Vieh.

---

[1] Das Buch der Thang setzt 王簿 Wang-pu als Namen dieses Empörers. Der vollständige Name Tschü-pu wird hier nicht wiederholt, sondern dafür immer die Abkürzung 簿 Pu gebraucht. Bei Wiederholungen ist übrigens die Weglassung des Geschlechtsnamens und die einfache Setzung des kleinen Namens überall Regel.

Um diese Zeit hatte die Welt bereits seit Langem den Frieden erhalten und Viele waren an die Waffen nicht gewöhnt. Siü-tho allein war khün, entschlossen und im Kampfe geübt. Er war ferner im Beruhigen und Leiten erfahren und gewann die Herzen der Krieger. Die Erörternden gaben ihm den Namen eines berühmten Anführers.

Tschü-pu kämpfte wieder im Norden. Er verband sich mit 孫宣雅 Siün-siuen-ya, 石秪闍 Schĭ-tschi-thu, (赤 + 阝) 孝德 Hŏ-hiao-te und andern Räubern von 豆子䴚 Teu-tse-than,[1] erlangte dadurch eine Menge von zehnmal zehntausend Menschen und überfiel 章丘 Tschang-khieu.

Siü-tho entsandte ein Schiffsheer und schnitt die Ueberfahrt ab. Er selbst, an die Spitze von zweimal zehntausend Reitern und Fussgängern sich stellend, griff jene Menge rasch an und zersprengte sie in grossem Masse. Die Räuber zerstreuten sich und flohen. Als sie zu den Ueberfahrten und Brücken gelangten, erfuhren sie von Seite des Schiffsheeres Widerstand. Die Vorderen und die Nachrückenden stürzten über einander. Siü-tho erbeutete eine unberechenbare Anzahl Lastwagen der Häuser. Er brachte es in einem Siegesberichte zu Ohren. Der Kaiser war sehr erfreut und rühmte ihn in einer überschwänglichen höchsten Verkündung. Er befahl, dass ein Abgesandter dessen Bild malen lasse und es an dem Hofe überreiche.

In diesem Jahre erschienen 裴長才 P'ei-tschang-thsai, 石子河 Schĭ-tse-ho und andere Räuber mit einer Menge von zweimal zehntausend Menschen plötzlich unter den Mauern der Feste und gestatteten den Kriegern, grossartig zu plündern. Siü-tho hatte noch nicht Zeit, seine Krieger zu sammeln. Er liess sich an der Spitze von fünf Reitern in den Kampf ein. Die Räuber stürzten wetteifernd auf ihn los und umzingelten ihn hundertfach. Er empfing mehrere Wunden, doch sein Muth stieg immer höher. Als die Krieger aus der Feste anlangten, wichen die Räuber allmälig zurück. Siü-tho über-

[1] Teu-tse-than wurde sonst nirgends aufgefunden. Das Zeichen 䴚 wird in dem Buche durch ein Zeichen ausgedrückt, welches statt 酉 das Classenzeichen 鹵 enthält. Das dergestalt gebildete Zeichen kommt jedoch nicht vor.

blickte das Kriegsheer und kämpfte von Neuem. P'ei-tschang-thsai wurde geschlagen und entfloh.

Einige Zehende von Tagen später vereinigten 秦君弘 Thsin-kiün-hung, 郭方預 Kŏ-fang-yü und andere Vorderste der Räuber ihre Kriegsheere und belagerten Pe-hai. Die Spitzen ihrer Waffen waren sehr scharf. Siü-tho sprach zu den Zugetheilten des Amtes: Die Räuber verlassen sich auf ihre Stärke, sie glauben, dass ich nicht im Stande sei, zu Hilfe zu kommen. Ich ziehe jetzt eilig fort und zertrümmere sie gewiss. — Hierauf musterte er eine auserlesene Streitmacht und rückte auf entgegengesetzten Wegen vor. Die Räuber waren wirklich ohne Vorposten. Er griff sie rasch an und zertrümmerte in grossem Masse deren Macht. Man schlug mehrere zehntausend Köpfe ab und erbeutete dreitausend Lastwagen.

裴操之 P'ei-thsao-tschi, der den kleinen Dienern vorstehende stechende Vermerker, meldete die Sache nach oben. Der Kaiser schickte einen Abgesandten und liess Siü-tho bewillkommnen und sich nach ihm erkundigen.

Im zehnten Jahre des Zeitraumes Ta-nič (614 n. Chr.) lagerte der Räuber 左孝友 Tso-hiao-yeu mit einer Menge von etwa zehntausend Menschen auf dem Berge 蹲狗 Tsün-keu. Siü-tho stellte Lager der acht Winde in Reihen und bedrängte ihn. Er theilte wieder die Streitkräfte und trat feindseligen Absichten entgegen. Tso-hiao-yeu kam in seiner Bedrängniss mit gebundenen Händen und ergab sich. Seine Genossen machten sich unsichtbar. 王良 Wang-liang, 鄭大彪 Tsch'ing-ta-pieu, 其(月+完) Li-kuan und Andere besassen Mengen, deren jede zehntausend Menschen zählte. Siü-tho bestrafte sie sämmtlich und unterwarf sie. Sein Ansehen erfüllte das östliche Hia mit Furcht.

Man versetzte ihn seiner Verdienste wegen zu den Stellen eines verkehrenden Statthalters der Landschaft 齊 Thsi, eines Leitenden der zwölf Landschaften von Ho-nan und eines strafenden und festnehmenden grossen Abgesandten des Absetzens und Beförderns.

Plötzlich wollte der Räuber 盧明月 Lu-ming-yuĕ mit einer Menge von zehnmal zehntausend Menschen Ho-pe plündern

und hielt in 祝阿 Tschŏ-O. Siü-tho verlegte ihm den Weg, führte einen Schlag und tödtete mehrere tausend Menschen.

Die Räuber 呂明星 Liü-ming-sing, 師仁泰 Sse-jin-thai, 霍小漢 Hŏ-siao-han und Andere besassen Mengen von je zehntausend Menschen und beunruhigten Thsi-pe. Siü-tho führte das Kriegsheer vorwärts, griff sie rasch an und schlug sie in die Flucht. Sodann vertheidigte er mit einer Streitmacht die östliche Landschaft.

Der Räuber 翟讓 Tĭ-jang hatte in früherer und späterer Zeit dreissigmal gekämpft. Siü-tho zersprengte jedesmal dessen Menge und schlug ihn in die Flucht. Siü-tho wurde im Umwenden verkehrender Statthalter von 滎陽 Yung-yang. Um diese Zeit sprach 李密 Li-mĭ mit Tĭ-jang und rieth ihm, die Fruchtspeicher von 洛口 Lŏ-keu wegzunehmen. Tĭ-jang fürchtete Siü-tho und wagte es nicht, vorzurücken. Li-mĭ munterte ihn auf. Tĭ-jang stellte sich jetzt mit Li-mĭ an die Spitze einer Streitmacht und bedrängte Yung-yang.

Als Siü-tho Widerstand leistete, fürchtete sich Tĭ-jang und zog sich zurück. Siü-tho, dieses sich zu Nutzen machend, verfolgte ihn auf einer Strecke von zehn Li. Um die Zeit hatte Li-mĭ früher mehrere tausend Menschen zwischen den Bäumen eines Waldes in den Hinterhalt gelegt. Dieselben schnitten Siü-tho den Weg ab und griffen ihn rasch an. Das Kriegsheer Siü-tho's wurde vollständig geschlagen. Li-mĭ und Tĭ-jang vereinigten ihre Kriegsheere und umzingelten Siü-tho.

Siü-tho durchbrach die Umschliessung und gelangte sofort heraus. Seine Leute konnten nicht sämmtlich herausgelangen. Er drang zu Pferde herein, um ihnen zu helfen. Er kam und entfernte sich etliche vier Male. Seine ganze Menge wurde geschlagen und zerstreut. Er blickte zu dem Himmel empor und sprach: Die Kriegsmacht ist zerstreut in einem solchen Masse. Mit welchem Angesicht könnte ich den Himmelssohn sehen? — Hiermit stieg er vom Pferde und fand kämpfend den Tod. Er war um die Zeit zwei und fünfzig Jahre alt.

Die zu seiner Abtheilung gehörenden Krieger erhoben Tag und Nacht ihre Stimmen und wehklagten. Sie hörten damit durch mehrere Tage nicht auf. 侗 Thung, König von Yuĕ, entsandte 裴仁基 P'ei-jin-khi, Grossen des glänzenden Gehaltes, mit dem Auftrage, die Menge Siü-tho's herbeizurufen

und zu trösten. Man versetzte sie und liess sie 武牢 Wu-lao niederhalten.

Der Kaiser hiess 元備 Yuen-pi, den Sohn Siü-tho's, die Kriegsmacht des Vaters leiten. Yuen-pi befand sich um die Zeit in der Landschaft 齊 Thsi. Er traf auf die Räuber und zog zuletzt nicht wirklich hin.

Yang-schen-hoei.

楊善會 Yang-schen-hoei (敬仁 King-jin) stammte aus Hoa-yin in Hung-nung. Sein Vater 初 Thsu brachte es im Amte bis zum Statthalter von 毗陵 Pi-ling.

Schen-hoei wurde in dem Zeitraume Ta-niĕ (605 bis 616 n. Chr.) Befehlshaber von (俞 + 阝) Tschü und stand in dem Rufe der Lauterkeit und Rechtschaffenheit. Plötzlich entstand in Schan-tung Hungersnoth. Die hundert Geschlechter sammelten sich zu Räuberscharen. Schen-hoei verfolgte sie mit einigen Hunderten seiner Leute und nahm sie gefangen. Wohin er ging, wurde alles bewältigt.

Später lagerte 張金稱 Tschang-kin-tsch'ing, ein Vorderster der Räuber, mit einer Menge von mehreren zehntausend Menschen an den Gränzen des Kreises. Er zerstückelte die Festen und zertrennte die Städte. In den Landschaften und Kreisen vermochte Niemand ihm Widerstand zu leisten. Schen-hoei führte und ermunterte, was von ihm befehligt ward und liess sich mit den Räubern in ein Handgemenge ein. Er traf bisweilen in einem Tage mehrere Male mit ihnen zusammen und zerdrückte jedes Mal ihre Spitzen.

Kaiser Yang entsandte den Heerführer 段達 Tuan-thă mit dem Auftrage, über Tschang-kin-tsch'ing Strafe zu verhängen. Schen-hoei ertheilte Tuan-thă Rathschläge. Dieser verstand es nicht, davon Gebrauch zu machen, und das Kriegsheer wurde zuletzt geschlagen. Tuan-thă entschuldigte sich vielmals bei Schen-hoei. Später kämpfte man wieder mit den Räubern, und Schen-hoei ertheilte nur einen einzigen Rath. In Folge dessen erlangte man einen grossen Sieg.

Kin-thă zog wieder 孫宣雅 Sün-siuen-ya, 高士達 Kao-sse-thă und andere Räuber von P'ŏ-hai an sich. Seine

Menge zählte mehrere Hunderttausende. Er zerstörte 黎陽 Li-yang und kehrte zurück. Die Spitzen seines Kriegsheeres waren sehr vollkommen. Schen-hoei schnitt mit tausend starken Kriegern den Weg ab, führte einen Schlag und zersprengte es. Man ernannte Schen-hoei im Hervorziehen zu einem an dem Hofe Bitten vorbringenden Grossen und Gehilfen der Landschaft Thsing-ho.

Tschang-kin-tsch'ing zog seine Streitkräfte allmälig wieder zusammen und plünderte mit den leichten Kriegern 冠氏 Kuan-schi. Schen-hoei drang mit den Fussgängern und Reitern 楊元弘 Yang-yuen-hung's, verkehrenden Statthalters von P'ing-yuen, einer Menge von mehreren Zehntausenden, gegen das ursprüngliche Lager Kin-tsch'ing's. Das Kriegsheer 王辯 Wang-pien's, Anführers der kriegsmuthigen Leibwächter, langte ebenfalls an. Kin-tsch'ing liess von Kuan-schi ab und kam zu Hilfe. Dabei kämpfte er mit Wang-pien, richtete aber nichts aus.

Schen-hoei wählte sich fünfhundert auserlesene kühne Krieger und eilte hinzu. Alles, worauf er traf, neigte sich, das Kriegsheer Wang-pien's erstarkte wieder. Die Räuber wichen und bewachten das ursprüngliche Lager. Jedes Kriegsheer kehrte hierauf zurück.

Um diese Zeit dachte man in Schan-tung an Aufruhr und folgte den Räubern wie zu einem Markte. Die Landschaften und Kreise waren unscheinbar und schwach, Einsturz und Versinken setzten sich gegenseitig fort. Derjenige, der den Räubern widerstehen konnte, war einzig Schen-hoei. Derselbe war in siebenhundert Schlachtordnungen früherer und späterer Zeit noch niemals besiegt oder geschlagen worden. Es verdross ihn immer, dass von der Mehrzahl oder Minderzahl die Entscheidung abhing und dass er die Räuber noch nicht vernichten konnte.

Es ereignete sich, dass der grosse Hausdiener 楊義臣 Yang-I-tschin über Tschang-kin-tsch'ing Strafe verhängen sollte und wieder von den Räubern geschlagen wurde. Er zog sich zurück und bewachte Lin-thsing. Indem er auf die Entwürfe Schen-hoei's einging, brachte er unaufhörlich mit ihm die Entscheidungen in dem Kampfe zuwege. Die Räuber wichen jetzt und entflohen. Den Sieg verfolgend, zerstörte man hierauf das

Lager und nahm die ganze daselbst befindliche Menge gefangen. Kint-sch'ing, einige hundert Menschen mit sich führend, entzog sich durch die Flucht.

Er kehrte später nach 漳南 Tschang-nan zurück, berief herbei und sammelte die noch übrigen Genossen. Schen-hoei setzte ihm nach, fing ihn und liess ihn enthaupten. Er schickte das Haupt nach dem Orte der Reise [1] weiter. Der Kaiser beschenkte ihn mit den in der Gegend geschätzten Panzern, Lanzen, Bogen, Schwertern und ernannte ihn im Wege der Beförderung zum verkehrenden Statthalter von 清河 Thsing-ho.

In diesem Jahre folgte er Yang-I-tschin, enthauptete 高士達 Kao-sse-thă, Vordersten der Räuber von Tschang-nan, und schickte das Haupt nach dem Palaste von Kiang-tu weiter. Der Kaiser liess eine höchste Verkündung herab gelangen, in welcher er Schen-hoei rühmte.

Der zu der Abtheilung Kao-sse-thă's gehörende Anführer 竇建德 Teu-kien-te nannte sich König von 長樂 Tschang-lŏ. Er kam und überfiel Sin-tu. 王安 Wang-ngan, ein Räuber von Lin-thsing, verfügte auf den unwegsamen Strecken über mehrere tausend Krieger. Derselbe setzte sich mit Teu-kien-te ins Einverständniss. Schen-hoei drang gegen Wang-ngan und enthauptete ihn.

Teu-kien-te hatte Sin-tu bereits in seine Gewalt gebracht und beunruhigte wieder Thsing-ho. Schen-hoei zog ihm entgegen, wurde aber von ihm geschlagen. Er besetzte rings die Stadtmauern und vertheidigte sich standhaft. In viermal zehn Tagen fiel die Feste und er wurde von den Räubern gefangen genommen.

Teu-kien-te liess ihn frei und behandelte ihn anständig. Um ihn zu verwenden, machte er ihn zum stechenden Vermerker von 具 Kiü-tscheu. Schen-hoei schmähte ihn und rief: Alter Räuber! Wie wagst du es, dich einem berathenden Kriegsmanne des Reiches gleichzustellen? Es thut mir leid, dass meine Kraft nachsteht, dass ich euch nicht ausspannen kann. Wie könnte ich der Genosse deiner Fleischhauer und

---

[1] Der Ort, an welchem der Kaiser auf seiner Reise sich eben aufhielt.

Weinverkäufer sein? Dürfte ich es wünschen, wieder zu euch ein Angestellter zu sein?

Man überwachte ihn mit Hilfe von Bewaffneten, doch er liess sich in seiner Weigerung nicht beirren. Kien-te wollte ihm noch immer das Leben schenken, es wurde indess von Seite der seiner Abtheilung Unterstehenden gebeten. Auch wusste er, dass Schen-hoei niemals sich von ihm werde verwenden lassen. Somit tödtete er ihn. Unter den Kriegsmännern und gemeinen Menschen von Thsing-ho war Keiner, der nicht Schmerz empfunden hätte.

Tŏ-ku-sching.

獨孤盛 Tŏ-ku-sching war der jüngere Bruder 楷 Hiai's, oberen das Reich als Pfeiler Stützenden.[1] Er war von Gemüthsart fest, heftig und muthig. Als Kaiser Yang sich in dem Gehäge befand, folgte ihm Sching als einer der Menschen seiner Umgebung. Er wurde zu der Stelle eines Heerführers der Wagen und Reiter versetzt.

Als der Kaiser die Nachfolge erhielt, wurde Sching als ein alter Angestellter des Einkehrhauses des Gehäges allmälig als ein Nahestehender behandelt. Er wurde in der Reihenfolge im Umwenden Heerführer der lagernden Leibwache zur Rechten.

Als Yü-wen-hoa-khĭ Aufruhr erregte, führte 裴虔通 P'ei-khien-thung eine Streitmacht und gelangte zu der grossen Halle 成象 Tsch'ing-siang. Die Leibwachen des Nachtlagers legten die Waffen nieder und entflohen. Sching sprach zu P'ei-khien-thung: Was gibt es, dass in der Gestalt der Streitmacht grosse Verschiedenheit ist? — Khien-thung sprach: Die Gestalt der Sachen ist bereits so beschaffen. Man hat die Sachen des Heerführers nicht vorgesehen. Der Heerführer hüte sich und mache keine Bewegung.

Sching schmähte heftig und rief: Alter Räuber! Von welchen Dingen sprichst du? — Ohne sich mit dem Panzer

[1] Tŏ-ku-hiai ist Gegenstand eines besonderen Abschnittes des Buches der Sui.

bedecken zu können, stellte er sich ihm mit zehn Menschen der Umgebung entgegen und wurde von den aufrührerischen Kriegern getödtet.

Thung, König von Yuĕ, auf die Einrichtungen sich berufend, verlieh ihm nachträglich die Stelle eines Grossen des glänzenden Gehaltes und setzte ihn in das Lehen eines Fürsten des Reiches 紀 Ki. Der nach dem Tode gegebene Name Sching's war 武 節 Wu-tsiĕ.

Yuen-wen-tu.

元 文 都 Yuen-wen-tu war der Sohn des älteren Bruders 孝 矩 Hiao-khiü's, Fürsten von Sün-yang.[1] Sein Vater 孝 則 Hiao-tsĭ war in Diensten von Tscheu kleinerer grosser Vorgesetzter und allgemeiner Leitender von Kiang-ling.

Wen-tu war von Gemüthsart gerade, aufgeklärt, verständig und hatte Begabung. In die Dienste von Tscheu tretend, wurde er ein zur Rechten aufwartender, oberer vorzüglicher Mann. Im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) übertrug man ihm die Stelle eines inneren Vermerkers und Hausgenossen, dann der Reihe nach die Stellen eines Leibwächters der zwei Richterämter der Abtheilung der Rüstkammern und der Untersuchung der Verdienste. Er stand an beiden Stellen in dem Rufe der Fähigkeit. Im Wege der Hervorziehung wurde er Gehilfe des obersten Buchführers zur Linken und im Umwenden kleiner Reichsdiener des grossen Sammelhauses.

Als Kaiser Yang die Nachfolge erhielt, wurde Wen-tu im Umwenden Vorsteher des Ackerbaues und kleiner Reichsdiener, Vorsteher der kleinen Angestellten und Grosser. Sodann ernannte man ihn zum kaiserlichen Vermerker und Grossen. In Sachen der Geschäfte angeklagt, wurde er freigesprochen. Nach nicht langer Zeit übertrug man ihm das Amt eines Reichsdieners des grossen Sammelhauses. Der Kaiser schenkte ihm allmälig sein Vertrauen. Wen-tu erntete in hohem Masse um die damalige Zeit Lobsprüche.

---

[1] Yuen-hiao-khiü ist Gegenstand eines besonderen Abschnittes des Buches der Sui.

Im dreizehnten Jahre des Zeitraumes Ta-nië (617 n. Chr.) besuchte der Kaiser den Palast von Kiang-tu. In Folge einer höchsten Verkündung wurde Wen-tu in Gemeinschaft mit 段達 Tuan-thă, 皇甫無逸 Hoang-fu-wu-yĭ, 韋津 Wei-tsin und Anderen verbleibender Statthalter in der östlichen Hauptstadt.

Nach dem Tode des Kaisers Yang setzte Wen-tu mit Tuan-thă, Wei-tsin und Anderen in Gemeinschaft die Wahl 侗 Thung's, Königs von Yuĕ, zum Kaiser durch. Thung erhob Wen-tu zum inneren Vermerker und Gebietenden, zu einem das Sammelhaus Eröffnenden und im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmenden, einem Grossen des glänzenden Gehaltes, zum grossen Anführer der kühnen Leibwache zur Linken, Heerführer der Leibwache der Flügel zur Rechten und zum Fürsten des Reiches 魯 Lu.

Als dieses geschehen, setzte 宇文化及 Yü-wen-hoa-khĭ den König 浩 Hao von 秦 Thsin zum Kaiser ein. In den Armen eine Streitmacht haltend, gelangte er nach P'eng-tsch'ing. Wo er sich befand, antwortete man ihm und zitterte. Wen-tu meldete es Thung. Dieser schickte einen Abgesandten, welcher mit 李密 Li-mĭ verkehrte. Li-mĭ bat hierauf, sich unterwerfen zu dürfen. Es wurden ihm jetzt Aemter und eine Lehenstufe übertragen, und er behandelte den Abgesandten mit grosser Auszeichnung.

王充 Wang-tschung [1] fand hieran keinen Gefallen und warf daher auf Wen-tu einen Hass. Wen-tu wusste dieses und berechnete im Geheimen, wie er Yang-tschung hinrichten lassen könne. Thung machte Wen-tu wieder zum leitenden kaiserlichen Vermerker und Grossen. Wang-tschung unterwarf sich im Ernste und liess ab.

盧楚 Lu-thsu sprach mit Wen-tu und sagte: Wang-tschung ist nur ein Anführer der auswärtigen Kriegsheere, er gehört ursprünglich nicht zu den verbleibenden Statthaltern. Wie könnte er unsere Sachen vorbereiten? Auch beging er dadurch, dass er in 洛口 Lŏ-keu eine Niederlage erlitten, kein Verbrechen, auf welches die Hinrichtung steht. Doch jetzt wagt

[1] Wang-tschung ist hier wieder die Abkürzung des Namens Wang-schi-tschung.

er es, sich mit dem Gedanken der Gewaltthätigkeit zu tragen, die Lenkung der Zeit zu handhaben und einzurichten. Wenn er hierbei nicht entfernt wird, so entsteht eine Sorge für das Reich. — Wen-tu war hiermit einverstanden. Er trug sich hierauf mit dem Gedanken, an dem Hofe die Sache des Eintrittes in die grosse Halle zu melden.

Als er im Begriffe stand, es auszuführen, war Jemand, der es Wang-tschung meldete. Wang-tschung befand sich um die Zeit in der Halle des Hofes. Er fürchtete sich, sprengte in die Feste 含嘉 Han-kia zurück und war gesonnen, Aufruhr zu erregen. Wen-tu schickte fortwährend zu ihm und liess ihn rufen. Wang-tschung schützte Krankheit vor und eilte nicht herbei. Als es Nacht wurde, erregte er Aufruhr.

Er stürmte das Thor 太陽 Thai-yang und trat ein. Sodann verbeugte er sich an dem Fusse der purpurnen unscheinbaren Thorwarte. Thung schickte Menschen, welche zu ihm sagten: Was ist geschehen? — Wang-tschung sprach: Yuen-wen-tu und Lu-thsu haben sich verschworen, uns zu tödten. Ich bitte, dass man Wen-tu enthaupte und sich hinsichtlich des Verbrechens an den Vorsteher der Räubersachen wende. — Thung sah, dass die Waffengewalt allmälich überhand nahm und ermass, dass er am Ende nicht entkommen werde. Er sagte zu Wen-tu: Ihr sehet den Heerführer von dem Geschlechte 王 Wang. — Wen-tu zog sich zurück und weinte.

Thung schickte den von ihm eingesetzten Heerführer 黃桃樹 Hoang-thao-schü. Derselbe ergriff Wen-tu und trat mit ihm hinaus. Wen-tu blickte zurück und sprach zu Thung: Ich, der Diener gehe heute Morgen zu Grunde. Derjenige, vor dem ich unter den Stufen stehe, wird es ebenfalls am Abend erreichen. — Thung schickte ihn unter schmerzlichem Wehklagen fort. Unter den Leuten der Umgebung war Keiner, der ihn nicht bedauert hätte.

Als man hinausgetreten und zu dem Thore 興教 Hing-kiao gelangt war, hiess Wang-tschung die Leute der Umgebung ihn in ihrer Aufgeregtheit enthaupten. Die Söhne Wen-tu's wurden zu gleicher Zeit getödtet.

Lu-thsu.

盧楚 Lu-thsu stammte aus Fan-yang in der Landschaft 涿 Tschŏ. Sein Grossvater 景祚 King-tso war in Diensten von Wei Zugesellter des Vorstehers der Räume. Thsu hatte in seiner Jugend Begabung und befasste sich mit Lernen. Er war hastig und stotterte, seine Sprache war rauh und schwerfällig.

In dem Zeitraume Ta-niĕ (605—616) war er in dem Amte des obersten Buchführers vorstehender Leibwächter zur Rechten. An dem Hofe eine richtige Haltung annehmend, wurde er sehr von den Fürsten und Reichsdienern gefürchtet. Als der Kaiser sich nach Kiang-tu begab, richteten sich die Amtgenossen aus der östlichen Hauptstadt häufig nicht nach den Vorschriften. Thsu liess immer Meldung und Erheben fortbestehen, und es gab nichts, das umgangen oder dem ausgewichen wurde.

Als König Thung von Yuĕ sich den geehrten Namen beilegte, machte er Thsu zum inneren Vermerker und Gebietenden, zu einem für den Leib vorkehrenden Heerführer zur Linken, zum leitenden Gehilfen des obersten Buchführers zur Rechten, zum Grossen des glänzenden Gehaltes und setzte ihn in das Lehen eines Fürsten der Landschaft 涿 Tschŏ.

Thsu war mit Yuen-wen-tu und Anderen gleichgesinnt. Er bot seine Kraft auf, um den jungen König zu stützen. Als Wang-tschung Aufruhr erregte, stürmten seine Krieger das Thor Thai-yang. 皇甫無逸 Hoang-fu-wu-yĭ, Heerführer der kriegerischen Leibwache, durchhieb den Thorriegel und entfloh dem Unglück. Er rief Thsu und forderte ihn auf, sich mit ihm zugleich zu entfernen. Thsu sprach zu ihm: Ich habe mit dem Fürsten von dem Geschlechte 元 Yuen[1] eine Verabredung getroffen. Ich schwor, wenn die Landesgötter Unglück haben, werde ich zugleich mit ihm sterben. Ihn jetzt verlassen und sich entfernen, ist nicht gerecht.

Als die Krieger eindrangen, verbarg sich Thsu in der verschlossenen Abtheilung des grossen Amtes. Die Räuber ergriffen ihn und schickten ihn zu Wang-tschung. Wang-tschung schüttelte die Aermelöffnung und gab Befehl, ihn zu enthaupten.

---

[1] Der oben genannte Yuen-wen-tu.

Hierauf fuhren Schwertspitzen und Schwerter im Gemenge herab, und der Leib Thsu's wurde zu Staub zermalmt.

Lieu-tse-yĭ.

劉子翊 Lieu-tse-yĭ stammte aus dem Dorfe 叢亭 Tsung-ting in P'eng-tsch'ing. Sein Vater 徧 Pien war in Diensten von Thsi Pferdevorsteher von 徐 Siü-tscheu. Tse-yi liebte in seiner Jugend das Lernen und erklärte ziemlich den angehängten Schriftschmuck. Von Gemüthsart fest und aufrichtig, besass er die Fähigkeiten eines hohen Angestellten. In die Dienste von Thsi tretend, wurde er Heerführer der Mitte der grossen Halle.

Im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) wurde er Gehilfe von Nan-ho. In der Reihenfolge und im Umwenden wurde er Vorsteher der Vorschriften und an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmender für 秦 Thsin-tscheu. Im achtzehnten Jahre desselben Zeitraumes (598 n. Chr.) trat er an dem Hofe ein und wurde ein die Verdienste untersuchender oberster Buchführer. 楊素 Yang-su, Vorgesetzter des Pfeilschiessens zur Rechten, sah ihn und hielt ihn für einen ungewöhnlichen Menschen. Er machte eine Meldung an dem Hofe, und Sse-yĭ wurde aufwartender kaiserlicher Vermerker.

In dem Zeitraume Jin-scheu (601—604 n. Chr.) wurde Tse-yĭ Befehlshaber von 新豐 Sin-fung. Er stand in dem Rufe der Befähigung. Im dritten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (607 n. Chr.) wurde er an der Stelle eines Anderen Richtiger der grossen Ordnung. Er erntete in hohem Masse die Lobsprüche der damaligen Zeit. In Folge von Hervorziehung übertrug man ihm das Amt eines die Bücher Ordnenden und aufwartenden kaiserlichen Vermerkers. Wenn das Hofgericht in zweifelhaften Dingen Berathung hielt, befasste sich Tse-yĭ mit der Beurtheilung und Entscheidung. Er brachte vieles vor, was über die Gedanken der Gesammtheit hinausging.

Er folgte dem Kaiser auf dessen Reise nach Kiang-tu, als eben in der Welt grosser Aufruhr entstand. Der Kaiser kam noch immer nicht zur Erkenntniss. Tse-yi machte eindringliche Vorstellungen und verstiess auf diese Weise gegen

den hohen Willen. Man hiess ihn verbleibender Statthalter von Tan-yang sein. Plötzlich schickte man ihn nach der oberen Gegend des Stromes mit dem Auftrage, die Umfuhren zu beaufsichtigen. Er wurde von dem Räuber 吳基子 U-khi-tse gefangen.

Tse-yĭ sprach mit U-khi-tse und dieser unterwarf sich daher mit seiner Menge. Man schickte ihn wieder, damit er in Thsing-kiang zur Unterwerfung bewege. Da ereignete es sich, dass Kaiser Yang getödtet wurde. Die Räuber erfuhren es und meldeten es Tse-yĭ. Dieser glaubte es nicht und liess diejenigen, die es ihm sagten, enthaupten.

Man wollte ihn ferner bitten, der Vorgesetzte zu sein. Tse-yĭ leistete nicht Folge. Die Räuber ergriffen ihn hierauf und brachten ihn an den Fuss der Mauern von 臨川 Lin-tschuen. Man hiess ihn in der Feste sagen, dass der Kaiser gestorben sei. Tse-yĭ sagte davon das Gegentheil. Hierauf wurde er getödtet. Er war um die Zeit siebzig Jahre alt.

Yao-kiün-su.

堯君素 Yao-kiün-su stammte aus 湯陰 Thang-yin in der Landschaft 魏 Wei. Er hatte sich zur Zeit, als Kaiser Yang noch König von Tsin war, dem Gefolge angeschlossen. Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, wurde Kiün-su nach der Reihenfolge zu der Stelle eines Anführers der Leibwächter des Falkenangriffs versetzt. Gegen das Ende des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) erhoben sich die Räuber gleich Bienen und viele Menschen wanderten aus oder begaben sich auf die Flucht. Bloss die unter Kiün-su stehenden Abtheilungen blieben unversehrt.

Später schloss er sich an 屈突通 Khiŏ-thŏ-thung, grossen Heerführer der kühnen Leibwache, und stellte sich der gerechten Streitmacht [1] in Ho-thung entgegen. Plötzlich führte Khiŏ-thŏ-thung seine Streitmacht zurück und entwich nach Süden. Man setzte Kiün-su, weil derselbe Muth und Klugheit besass, zum leitenden verkehrenden Statthalter von Ho-tung

[1] Die gerechte Streitmacht ist die Streitmacht von Thang.

ein. 呂紹宗 Liü-schao-tsung, 韋義節 Wei-I-tsiē und andere ausgesandte Führer des gerechten Heeres griffen ihn an, obsiegten aber nicht.

Als das Kriegsheer Khiŏ-thŏ-thung's geschlagen war, kam Khiŏ-thŏ-thung an den Fuss der Stadtmauern und rief Kiün-su. Dieser, als er Khiŏ-thŏ-thung sah, schluchzte, vergoss Thränen und konnte seinen Schmerz nicht bemeistern. Alle Leute seiner Umgebung schluchzten. Auch Khiŏ-thŏ-thung weinte und seine Thränen benetzten den Brustlatz. Dabei sprach er zu Kiün-su: Mein Kriegsheer ist bereits geschlagen. Wohin die gerechten Fahnen zeigen, ist nichts, das nicht wiederhallt und Antwort gibt. Da die Umstände von dieser Art sind, solltet ihr euch bei Zeiten ergeben und euch Reichthum und Vornehmheit aneignen.

Kiün-su antwortete: Ihr habet die Verlässlichkeit der Nägel und Zähne, seid ein grosser Diener des Reiches. Der Vorgesetzte und Höchste [1] übertrug euch das Land in der Mitte des Gränzpasses, der König von 代 Tai [2] gesellte zu euch die Landesgötter. Als das Reich von der Höhe des Glückes stürzte, hängte man es an euch. Wie geschieht es, dass ihr an Vergeltung und Anstrengung nicht denket und dass es so weit mit euch gekommen; dass ihr nachsichtig und nicht fähig seid, in der Ferne vor dem Vorgesetzten und Höchsten euch zu schämen? Das Pferd, welches ihr reitet, ist ein Geschenk des Königs von Tai. Mit welchem Angesicht, mit welchem Auge könnet ihr es besteigen?

Thung sprach: O Kiün-su! Meine Kraft wurde gebrochen und ich komme. — Kiün-su sprach: Gegenwärtig ist die Kraft noch immer nicht gebrochen. Warum gebraucht man die vielen Worte? — Thung schämte sich und trat zurück.

Um die Zeit gerieth man in Folge der Einschliessung in grosse Verlegenheit und das Erforderliche für einen Auszug war abgeschnitten. Kiün-su verfertigte jetzt eine hölzerne Gans, legte eine Denkschrift, in welcher er die Umstände erörterte, an ihren Hals und liess sie auf dem gelben Flusse schwimmen.

---

[1] Der Vorgesetzte und Höchste (主上) ist der gegenwärtige Himmelssohn.

[2] Der König von Tai ist der Enkel des Kaisers Yang, der spätere Kaiser Kung.

Als sie auf der Strömung herab gelangte, fand sie der Statthalter von Ho-yang und machte davon in der östlichen Hauptstadt Mittheilung. Thung, König von Yuĕ, sah es und seufzte verwundert. Hierauf beobachtete er die Einrichtungen und ernannte Kiün-su zum Grossen des glänzenden Gehaltes von dem Goldpurpur. Er schickte heimlich einen Reisenden mit dem Auftrage, Kiün-su zu bewillkommnen und zu bedauern.

龐玉 Pang-yŏ, Beaufsichtiger des Thores sammt dem geraden kleinen Thore, und 皇甫無逸 Hoang-fu-wu-yĭ, Heerführer der kriegerischen Leibwache, hatten sich vorher und nachher von der östlichen Hauptstadt zu der Gerechtigkeit gewendet. Sie begaben sich beide zugleich an den Fuss der Feste und legten für Kiün-su Nutzen und Schaden dar. Das grosse Thang verlieh ihm ferner eine goldene Schliesse als Gewähr dafür, dass er nicht sterben werde. Kiün-su zeigte zuletzt keine Neigung, sich zu ergeben.

Seine Gattin kam ebenfalls an den Fuss der Feste und sprach zu ihm: Das Haus der Sui ist bereits untergegangen, der Befehl des Himmels hat einen Zugesellten. Warum quälet ihr euch ab und nehmet Unglück und Niederlage auf euch? — Kiün-su sprach: Die Sache der Welt ist keineswegs etwas, das von einem Weibe verstanden wird. — Hiemit spannte er den Bogen und schoss nach ihr. Sie stürzte mit dem Schwirren der Sehne zu Boden.

Kiün-su wusste ebenfalls, dass die Sache nicht durchzusetzen sei. Sein Entschluss, sich bis zum Tode zu vertheidigen, war jedoch unwandelbar. So oft er auf Reich und Haus zu sprechen kam, geschah es noch niemals, dass er nicht schluchzte.

Er sprach einst zu seinen Anführern und Kriegsmännern: Ich bin ein alter Diener des Einkehrhauses des Gehäges, mir ward fortgesetzt Aufmunterung und Bevorzugung zu Theil. Zu der grossen Gerechtigkeit gelangt, erreiche ich es nicht, dass ich nicht sterbe. Gegenwärtig wird das Getreide vertheilt, es wird durch mehrere Jahre gänzlich verzehrt. Hierdurch ist das Getreide genügend. Ich erkenne die Sache der Welt mit Gewissheit. Das Haus der Sui stürzt und verdirbt, der Befehl des Himmels hat einen Ort, wohin er sich wendet. Ich werde mein Haupt abhauen lassen und es euch übergeben.

Um die Zeit sind die hundert Geschlechter durch Sui schon seit langen Tagen gequält. Der Gerechtigkeit begegnend, haben alle Menschen die Hoffnung, die Schultern ausruhen lassen zu können. Indessen bin ich, Kiün-su, im Leiten und Befehligen bewandert. Ich gehe unter, ich bin nicht fähig, abzufallen.

Nach einem Jahre erlangte er in ziemlichem Masse Einwohner von auswärts, in der Feste hatte man eine dunkle Kenntniss davon, das Kuang-tu gefallen war. Zudem mangelten die Nahrungsmittel und gingen zu Ende. Die Menschen verzweifelten am Leben und Männer und Weiber verzehrten einander. In den Herzen der Menge entstand Abwendung und Entsetzen. Ein weisser Regenbogen senkte sich auf das Thor des Sammelhauses herab. An den Rändern der Kriegsgeräthe zeigten sich in der Nacht überall Lichter. Nach einem Monate wurde Kiün-su von den Leuten seiner Umgebung getödtet.

Tsch'in-hiao-I.

陳孝意 Tsch'in-hiao-I aus Ho-tung hatte in seiner Jugend edle Vorsätze. Zwanzig Jahre alt, stand er in dem Rufe der Lauterkeit und Festigkeit. Im Anfange des Zeitraumes Ta-niĕ (605 n. Chr.) wurde er in der Landschaft 魯 Lu Gehilfe der Bücher bei dem Vorsteher der Gesetze. In der Landschaft nannte man ihn den Uneigennützigen und Milden.

Der Statthalter 蘇威 Su-wei wollte einst einen Gefangenen hinrichten lassen. Hiao-I machte dagegen nachdrückliche Vorstellungen. Er that es zweimal, selbst dreimal, doch Su-wei ging nicht darauf ein. Hiao-I legte das Kleid ab und bat, früher den Tod empfangen zu dürfen. Nach längerer Zeit gab Su-wei seinen Vorsatz auf. Er entschuldigte sich und entliess den Gefangenen. Er begegnete Hiao-I nach und nach achtungsvoll. Als Su-wei ein die Worte Vorbringender wurde, machte er an dem Hofe die Meldung, und Hiao-I wurde aufwartender kaiserlicher Vermerker.

Später trat Hiao-I wegen des Kummers um den Vater aus dem Amte. Er überschritt in der Trauer die Gebräuche.

Ein weisser Hirsch wurde in der Hütte zahm. Die Zeitgenossen meinten, es sei das Entsprechende der kindlichen Anregung. Als er noch vor dem Ende der bestimmten Zeit sich erhob, übertrug man ihm das Amt eines Gehilfen der Landschaft Yen-men. In der Landschaft lebte er von Gemüse, fastete und blickte am Morgen und Abend traurig hernieder. Sein Angesicht war eingefallen, seine Knochen standen hervor. Wer ihn sah, bedauerte ihn.

Um die Zeit geriethen Lenkung und Gesetze täglich mehr in Unordnung, die ältesten Vermerker bargen häufig in sich Schmutz. Hiao-I, rein und umschränkt, wurde immer strenger. Indem er den Verrath hervorzog, das Versteckte aufstörte, handelte er, als ob ein Gott in ihm wäre. Die Angestellten und das Volk rühmten ihn.

Als Kaiser Yang nach Kiang-tu zog, tödtete 劉武周 Lieu-wu-tscheu aus Ma-yĭ den Satthalter 王仁恭 Wang-jin-kung, griff zu den Waffen und erregte Aufruhr. Hiao-I stellte sich mit 王智辯 Wang-tschi-pien, Anführer der kriegsmuthigen Leibwächter, an die Spitze einer Streitmacht, um über ihn Strafe zu verhängen. Er kämpfte an der Feste von 下館 Hia-kuan, ward aber seinerseits geschlagen. Lieu-wu-tscheu griff hierauf im Umwenden die seitwärts liegenden Landschaften an. Die hundert Geschlechter geriethen in Unruhe und Furcht und waren im Begriffe, im Busen Abfall und Auflehnung zu hegen.

王確 Wang-thsui, Befehlshaber von Yen-men, und Andere waren Willens, sich mit Lieu-wu-tscheu ins Einverständniss zu setzen. Hiao-I erhielt insgeheim davon Kenntniss und rottete ihre Häuser aus. In der Landschaft zitterte man und Niemand wagte es, andere Vorsätze zu fassen.

Plötzlich führte Lieu-wu-tscheu eine Streitmacht und rückte zum Angriffe heran. Hiao-I stellte sich ihm entgegen, doch sein Loos war es immer, bewältigt zu werden. Nur die einzelne Feste vertheidigte sich. Nach aussen verlautete nichts von Hilfe. Hiao-I beharrte bei seinem Vorsatze und schwor, gewiss zu sterben. So oft er einen Abgesandten nach Kiang-tu schickte, war der Weg abgeschnitten, und er konnte zuletzt auf keine Weise den Vollzug des Befehles melden.

Hiao-I erkannte ebenfalls, dass der Kaiser nicht zurückkehren werde. Jeden Morgen und Abend wandte er sich zu

der höchsten Verkündung, ermunterte in der Rüstkammer. Er warf sich vor der Umgebung zu Boden, vergoss Thränen und war schmerzlich erregt. Nachdem die Feste hundert Tage belagert worden, gingen die Lebensmittel zu Ende, und er wurde von dem untersuchenden Beruhiger 張 倫 Tschang lün getödtet. Man ergab sich mit der Feste an Lieu-wu-tscheu.

Tschang-ki-siün.

張 季 (王 + 旬) Tschang-ki-siün stammte aus dem Umkreise der Mutterstadt. Sein Vater 祥 Tsiang war in seiner Jugend ein Bekannter des Kaisers Kao-tsu. Später wurde er zu einem an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmenden des Reichsgehilfen herbeigezogen. In dem Zeitraume Khai-hoang (581—600 n. Chr.) wurde er in der Reihenfolge zu der Stelle eines Vorstehers der Pferde für 并 P'ing-tscheu versetzt.

Gegen das Ende des Zeitraumes Jin-tscheu (604 n. Chr.) griff 諒 Liang, König von 漢 Han, zu den Waffen und empörte sich. Er entsandte seine Anführer 劉 建 Lieu-kien mit dem Auftrage, das Land zu durchstreifen, nach 燕 Yen und 趙 Tschao. Als er nach 井 陘 Tsing-hing gelangte, befehligte Tsiang die Streitkräfte und vertheidigte sich. Lieu-kien griff ihn an und legte dann wieder Feuer an die Vorstädte.

Tsiang sah, dass die hundert Geschlechter in Schrecken geriethen. Neben der Feste befand sich der Ahnentempel der Königsmutter des Westens. Tsiang bestieg die Stadtmauern und blickte auf ihn herab. Er verbeugte sich zweimal, rief mit lauter Stimme, weinte und sprach: Was haben die hundert Geschlechter verbrochen, dass sie zu dieser Feuersbrunst kommen? Die Gottheit besitzt geistige Kraft. Sie kann Regen herabsenden und retten. — Als er diese Worte ausgesprochen hatte, erhoben sich über dem Ahnentempel Wolken. Nach einer Weile fiel ein Platzregen, und das Feuer wurde verlöscht. Die Kriegsmänner, von dieser äussersten Wahrhaftigkeit angeregt, befolgten ohne Ausnahne seinen Befehl.

Nachdem die Belagerung der Feste einen Monat gewährt hatte, erschien das Hilfsheer 李 雄 Li-hiung's. Die Räuber wichen zurück und entflohen. Man übertrug Tsiang seiner

Verdienste wegen das Amt eines das Sammelhaus Eröffnenden. Er wurde dann nacheinander stechender Vermerker von 汝 Jütscheu und Statthalter von Ling-wu. Eintretend, wurde er Beaufsichtiger der Gewässer. Er starb im Besitze seines Amtes.

Ki-siün war in seiner Jugend unruhig und hatte Umschränkung der Vorsätze. Gegen das Ende dez Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) wurde er Anführer der Leibwächter des Falkenangriffs. Sein Sammelhaus stützte sich an den Berg 箕 Khi wie an ein Bollwerk und stiess mit der Mündung des 洛 Lŏ zusammen.

Als 李密 Li-mĭ und 翟讓 Tĭ-jang den Angriff auf 倉城 Thsang-tsch'ing machten und es zu Falle brachten, liessen sie Ki-siün rufen. Dieser schmähte über Li-mĭ auf das Aeusserste. Li-mĭ entsandte in seinem Zorne gegen ihn eine Streitmacht zum Angriffe. Er konnte ihn durch Jahre nicht bewältigen.

Um die Zeit besass Li-mĭ eine Menge von mehreren zehnmal zehntausend Menschen, welche an dem Fusse der Feste standen. Ki-siün war von vier Seiten abgeschlossen, die von ihm befehligten Krieger waren nicht mehr als einige hundert. Er beharrte jedoch fest bei seinem Vorsatze und schwor, dabei zu sterben.

Nach drei Jahren hatte man das Brennholz verbraucht, und Gräser waren nirgends zu bekommen. Man zerstörte die Dächer und heizte damit die Kessel. Die Menschen selbst wohnten in Höhlen. Ki-siün wandelte tröstend um sie herum. Kein Einziger trennte sich oder fiel ab. Als die Lebensmittel zu Ende gingen, waren die Krieger abgemagert, krank und nicht fähig zu Widerstand und Kampf. Die Feste wurde hierauf zum Falle gebracht.

Ki-siün sass in der Gerichtshalle und hatte einen Gesichtsausdruck, wie er früher gewesen. Li-mĭ entsandte Krieger mit dem Auftrage, Ki-siün gefangen zu nehmen und herzuschicken. Die Räuber schleppten Ki-siün fort und hiessen ihn vor Li-mĭ sich verbeugen. Ki-siün sprach: Ich bin zwar der Anführer eines geschlagenen Kriegsheeres, doch bin ich noch immer für den Himmelssohn ein Diener der Klauen und Zähne. Wozu brauchte ich mich vor einem Räuber zu verbeugen?

Li-mĭ hielt ihn für einen starkgeistigen Mann und liess ihn los. Tĭ-jang folgte Ki-siün und begehrte Gold. Als er

es nicht erhielt, tödtete er ihn. Ki-siün war um die Zeit acht und zwanzig Jahre alt.

仲 (扌+ 炎) Tschung-yen, der jüngere Bruder Ki-siün's, war gegen das Ende des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) Befehlshaber von 上 洛 Schang-lŏ. Als die gerechten Streitkräfte [1] sich erhoben, führte er die angestellten Menschen und vertheidigte die Feste. Die unter ihm dienenden Menschen tödteten ihn und wendeten sich zu der Gerechtigkeit.

琮 Tsung, der jüngere Bruder Tschung-yen's, war ein Mann der Umgebung von dem Amte der tausend Rinder. Er wurde bei dem Aufruhr Yü-wen-hoa-khĭ's getödtet. Das Haus Ki-siün's war treu und standhaft. Die älteren und jüngeren Brüder starben, als das Reich Unglück hatte. Die Erörternden hielten sie für weise.

Sung-yün.

松 (斌 + 貝)[2] Sung-yün aus 北 海 Pe-hai, von Gemüthsart fest und standhaft, schätzte Namen und Gerechtigkeit hoch. Er war Richtiger der Abtheilung in dem Sammelhause von 石 門 Schĭ-men. Gegen das Ende des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) fasste der Räuber 楊 厚 Yang-heu die Scharen zusammen und erregte Aufruhr. Er kam und griff den Kreis Pe-hai an.

Sung-yün folgte den Streitkräften der Landschaft, welche über Yang-heu Strafe verhängten. Sung-yün spähte mit leichten Reitern die Räuber aus und wurde von Yang-heu gefangen genommen. Dieser hiess ihn zu den Leuten der Feste sagen: Die Streitkräfte der Landschaft sind bereits zersprengt. Es ziemt sich, bei Zeiten sich hinzuwenden und sich zu ergeben. — Sung-yün willigte verstellter Weise ein.

Als er an den Fuss der Stadtmauern gelangte, rief er mit lauter Stimme: Ich bin Sung-yün. Ich erspähte für das obrigkeitliche Kriegsheer die Räuber und wurde zufällig ergriffen. Die Kraft ist keineswegs gebrochen. Jetzt rückt das

---

[1] Die Ausdrücke ‚gerechte Streitkräfte‘ und ‚Gerechtigkeit‘ beziehen sich hier auf das Haus Thang.

[2] In dem hier dargelegten Zeichen ist 貝 unter 斌 zu setzen.

obrigkeitliche Kriegsheer mit Macht heran, es ist auch bereits angekommen. Die Räuber sind wenige und schwach, zwischen Morgen und Abend sind sie gefangen und zerschnitten. Ihr brauchet ihretwegen nicht bekümmert zu sein.

Die Räuber fuhren ihm mit Schwertern über den Mund und zogen ihn fort. Die Schläge fielen vereint herab. Sung-yün schmähte Yang-heu: Alter Räuber! Wie wagst du es, Schande über Weise und Vortreffliche zu bringen? Das Unglück erreicht dich von selbst. — Ehe er noch ausgeredet, hatten ihm die Räuber bereits die Lenden abgehauen. In der Feste sah man es. Alles vergoss Thränen und rang die Hände. Die Entschlossenheit daselbst wuchs, Pe-hai blieb zuletzt erhalten.

Kaiser Yang entsandte 郭子賤 Kŏ-tse-tsien, Leibwächter von dem Amte des Richters der Thüren, mit dem Auftrage, über Yang-heu Strafe zu verhängen. Kŏ-tse-tsien zersprengte die Menge Yang-heu's. In Betracht, dass Sung-yün in Standhaftigkeit sein Leben hingegeben, seufzte und klagte er unaufhörlich. Er reichte eine Denkschrift empor, in der er es an dem Hofe meldete. Eine überschwängliche höchste Verkündung rühmte Sung-yün und verlieh ihm nachträglich die Stellen eines Grossen der Ausbreitung des Hofes und eines verkehrenden Statthalters der ursprünglichen Landschaft.

Die Classe der umherziehenden Angestellten.

Liang-yen-kuang.

梁彥光 Liang-yen-kuang (修芝 Sieu-tschi) stammte aus U-schi in Ngan-ting. Sein Grossvater 茂 Meu war in Diensten von Wei stechender Vermerker der zwei Landstriche 秦 Thsin und 華 Hoa. Sein Vater 顯 Hien war in Diensten von Tscheu stechender Vermerker von 荊 King-tscheu.

Yen-kuang war in seiner Jugend hochsinnig und von vortrefflicher Gemüthsart. Sein Vater sagte immer zu den Nahestehenden: Dieses Kind hat die Sitte und den Bau. Es wird ein Stammhaus emporbringen.

Als Yen-kuang sieben Jahre alt war, erkrankte sein Vater ernstlich. Der Arzt sprach: Durch die fünf Steine kann er hergestellt werden. — Man suchte jetzt die purpurne Steinblüthe, aber fand sie nicht. Yen-kuang magerte vor Kummer ab und wusste nicht, was er thun solle. Plötzlich sah er in dem Garten einen Gegenstand, den er nicht kannte. Verwundert nahm er ihn mit sich nach Hause. Es war die purpurne Steinblüthe. Alle Verwandten staunten darüber und meinten, es habe eine Anregung durch die äusserste Kindlichkeit stattgefunden.

Gegen das Ende des Zeitraumes Ta-thung von Wei (551 n. Chr.) trat Yen-kuang in das grosse Lernen und durchstreifte und durchwatete die mustergiltigen Bücher und Geschichtschreiber. Wo er bemass, prüfte und verfertigte, richtete er sich in der Ordnung streng nach den Gebräuchen. Als er das grobe Kleid ablegte, wurde er Leibwächter der geheimen Bücher. Er war um die Zeit siebzehn Jahre alt.

Als Tscheu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, versetzte man Yen-kuang zu der Stelle eines Hausgenossen und oberen vorzüglichen Mannes. Zu den Zeiten des Kaisers Wu versetzte man ihn in der Reihe zu der Stelle eines kleinen Führenden und niederen Grossen. Wegen des Kummers um die Mutter aus dem Amte tretend, härmte er sich über das Mass der Gebräuche ab. Als er nach nicht langer Zeit sich erhob, hiess man ihn in die Geschäfte Einblick nehmen. Der Kaiser, der seine grosse Abhärmung sah, beseufzte ihn lange Zeit. Yen-kuang erhielt häufig Worte des Trostes und der Belehrung. Später wurde er zu der Stelle eines kleinen inneren Vermerkers und Grossen versetzt.

In dem Zeitraume Kien-te (572—577 n. Chr.) wurde er kaiserlicher Richtiger und niederer Grosser. Er folgte dem Kaiser auf dessen Zuge zur Unterwerfung von Thsi. Man übertrug ihm seiner Verdienste wegen die Stelle eines das Sammelhaus Eröffnenden und Fürsten des Kreises Yang-tsch'ing. Die Stadt seines Lehens waren eintausend Thüren des Volkes.

Als Kaiser Siuen zu seiner Stufe gelangte, ernannte er Yen-kuang zum stechenden Vermerker von 華 Hoa-tscheu und beförderte ihn hinsichtlich des Lehens zu einem Fürsten der Landschaft Hoa-yang. Man vermehrte die Stadt seines Lehens

um fünfhundert Thüren des Volkes und setzte in das Lehen eines Fürsten von Yang-tsch'ing im Umwenden einen seiner Söhne. Hierauf beförderte man ihn zu der Rangstufe eines oberen grossen Heerführers und versetzte ihn zu der Stelle eines kaiserlichen Richtigen und oberen Grossen. Plötzlich ernannte man ihn zu einem das Reich als Pfeiler Stützenden und stechenden Vermerker von 青 Thsing-tscheu. Da ereignete es sich, dass der Kaiser starb, und Yen-kuang trat sein Amt nicht an.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, machte er Yen-kuang zum stechenden Vermerker von 岐 Khi-tscheu und zugleich zum leitenden Beaufsichtiger des Palastes von 岐 Khi-tscheu. Man vermehrte die Stadt seines Lehens um fünfhundert Thüren des Volkes. Es waren in Verbindung mit dem Früheren zweitausend Thüren des Volkes. Er hatte in hohem Masse eine gütige Lenkung. Glückliche Aehren und zusammengewachsene Bäume kamen an den Gränzen des Landstrichs zum Vorschein.

Im zweiten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (582 n. Chr.) erschien der Kaiser zum Besuche in Khi-tscheu und fand an der Thätigkeit Yen-kuang's Gefallen. Er liess eine höchste Verkündung herabgelangen, welche lautete:

,Durch Belohnungen ermuntert man zum Guten, durch Gerechtigkeit belehrt man zugleich die Wesen. Yen-kuang betritt standhaft Billigkeit und Geradheit, durch verständiges Vorgehen bestimmt er streng das Ferne. Er verbreitet die Lenkung an dem Fusse des 岐 Khi, Ansehen und Güter kommen zur Geltung unter den Menschen. Das Lob der Uneigennützigkeit und Sorgsamkeit hört man unter dem ganzen Himmel. Nach drei Jahren soll er versetzt werden und emporsteigen, es ist zu fürchten, dass die Sache aufhöre. Auch ziemt es sich, das Gute auszuzeichnen. Man beschenke ihn mit fünfhundert Scheffeln Hirse, dreihundert Gegenständen und einem kaiserlichen Sonnenschirme.'

,Sämmtliche Abgesandte sind angeregt von meinem, des Kaisers Willen. Sie vermehren täglich das Gute. Innerhalb der vier Meere heissen Alle: Menschen des Amtes. Man sehnt sich nach dem hohen Berge und bleibt emporblickend stehen. Man hört den reinen Wind und wird ermuntert.'

Nach nicht langer Zeit verlieh man Yen-kuang wieder fünfmal zehntausend Kupferstücke. Einige Jahre später wurde er im Umwenden stechender Vermerker von 相 Siang-tscheu.

Als Yen-kuang früher in Ki-tscheu sich befand, waren die Gewohnheiten daselbst ziemlich stätig, und er hielt es in Ruhe nieder. An allen Gränzen war grosse Umgestaltung, die Meldungen an dem Hofe von Prüfungen und Umläufen waren die ersten der Welt. Als er sich in der Abtheilung von Siang-tscheu befand, war es nach dem Vorbilde von Khi-tscheu. Was die vermischten Gewohnheiten von (業 + 阝) 都 Nië-tu betrifft, so waren die Menschen häufig veränderlich und falsch. Man verfertigte auf ihn Lieder und gab vor, dass er nicht einrichten und umgestalten könne. Der Kaiser hörte es und stellte ihn zur Rede. Zuletzt wurde Yen-kuang angeklagt und abgesetzt.

Nach einem Jahre ernannte man ihn zum stechenden Vermerker von 趙 Tschao-tscheu. Yen-kuang sprach zu dem Kaiser: Ich wartete vordem auf die Beladung mit Schuld in Siang-tscheu. Die hundert Geschlechter hiessen mich den Kopftuchträger, den Diener der Grütze, ich wurde gesondert und abgesetzt. Ich hatte nicht mehr die Hoffnung auf Kleidung und Mütze, ich dachte nicht, dass des Himmels Gnade wieder Zusammenfassen und Pflücken herablassen werde. Ich bitte, wieder für Siang-tscheu neue Saiten aufziehen, die Tonweise verändern zu dürfen, dass Alle etwas haben, wodurch sie Sitten und Gewohnheiten wechseln, dass ich nach oben der hohen Gnade entspreche. — Der Kaiser befolgte dieses und machte ihn wieder zum stechenden Vermerker von Siang-tscheu.

Als die hervorragenden und schlauen Männer erfuhren, dass Yen-kuang seine Bitte durchgesetzt habe und ankomme, lachten sie alle ohne Ausnahme. Yen-kuang stieg aus dem Wagen und entdeckte die Schlupfwinkel des Verrathes, es war wie bei dem göttlichen Lichte. Hierauf verbargen und verkrochen sich alle Listigen, an den Gränzen war grosser Schrecken.

Nach dem Untergange von Thsi waren viele mit Mützen bekleidete vorzügliche Männer nach dem Lande innerhalb des Gränzpasses versetzt worden. Bloss die kunstfertigen Menschen, die Kaufleute, Händler und die Häuser der Thüren der Musik wurden nach den Vorwerken des Landstrichs überführt und

füllten diese an. Desswegen waren die Gemüther der Menschen tadelsüchtig und man brachte eitler Weise Volkslieder und andere Lieder in Schwung. Man machte Rechtsstreit bei den Menschen der Aemter anhängig, es gab zehntausend Endpunkte, tausend Veränderungen.

Yen-kuan wollte diese Verderbtheit umbilden. Er bediente sich der Gegenstände des Gehaltes und rief die grossen Lernenden des Ostens der Berge herbei. Wenn man sich der Begründung des Lernens zuwendete, durfte man aus keinen anderen Büchern als denjenigen der Höchstweisen und Verständigen unterrichten. Er berief und versammelte sie immer am Ende des Monats und überblickte mit eigenen Augen die Schrifttafeln und Prüfungen.

Bei der Aufmunterung zum Lernen gab es verschiedene Abstufungen. Die Scharfsinnigen und Vortrefflichen, welche einen Ruf hatten, stiegen zu der Halle und man stellte Speisen hin. Alle Uebrigen sassen in dem Flurgang. Diejenigen, welche den Rechtsstreit liebten, die Beschäftigung vernachlässigten und nichts zu Stande brachten, liess er in der Mitte des Vorhofes sitzen. Man stellte stroherne Geräthe hin.

Wenn die grosse Vergleichung beginnen sollte, übte man die Gebräuche für die Beschenkung der Gäste. Ferner verwendete man ausserhalb der Vorwerke und auf dem Opferwege zu diesem Zwecke Werthgegenstände. Hierdurch konnten die Menschen aufgemuntert werden und Sitten und Gewohnheiten erfuhren grosse Umwandlungen.

焦通 Tsiao-thung, ein Mensch aus (氵+ 釜) 陽 Fu-yang, hatte die Eigenschaft, dass er in der Trunkenheit in Zorn gerieth und ihm im Umgange mit Verwandten die Artigkeit mangelte. Er wurde von seinem Vetter verklagt. Yen-kuang fand darin keine Schuld. Als jener Mensch in die Schule des Landstriches gelangen wollte, hiess ihn Yen-kuang den Ahnentempel Khung-tse's betrachten. Um die Zeit befand sich in diesem Ahnentempel ein Bild, welches 韓伯瑜 Han-pe-yü darstellte, wie er von seiner Mutter geschlagen wird und keinen Schmerz empfindet. Er bedauert, dass die Kraft der Mutter schwach ist und weint der Mutter gegenüber in Leid.

Tsiao-thung war sogleich erregt und besann sich. Er war betrübt und auch beschämt, als ob er nichts in sich ent-

hielte. Yen-kuang belehrte ihn und schickte ihn fort. Jener Mensch bereute später seine Fehler und ermunterte sich zum Wandel. Zuletzt wurde er ein vortrefflicher Mann des Lernens. Die Umgestaltungen der Menschen durch die Tugend waren sämmtlich von dieser Art. Die Angestellten wurden angeregt, fanden Gefallen, und es gab durchaus keine Streitigkeiten.

Einige Jahre später starb Yen-kuang im Besitze seines Amtes. Er war um die Zeit sechzig Jahre alt. Man verlieh ihm nachträglich die Stelle eines stechenden Vermerkers der vier Landstriche 冀 Ki, 定 Ting, 青 Thsing und 瀛 Ying. Der ihm nach dem Tode gegebene Name war 襄子 Siang-tse.

Ihm folgte in dem Lehen sein Sohn 文謙 Wen-khien. Derselbe war sehr rechtschaffen und hatte die Sitten des Vaters. Man übertrug ihm als dem rechtmässigen Sohne eines oberen das Reich als Pfeiler Stützenden in der Reihe die Stelle eines im Verfahren Uebereinstimmenden. Im fünfzehnten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (595 n. Chr.) ernannte man ihn zum stechenden Vermerker von 上 Schang-tscheu. Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, wurde Wen-khien im Umwenden stechender Vermerker von 饒 Jao-tscheu. Nach einem Jahre wurde er Statthalter von Po-yang. Man nannte ihn den Gipfelnden der Welt. Man berief ihn dann und ernannte ihn zum aufwartenden Leibwächter von der Abtheilung der Thüren.

Zur Zeit der Dienstleistung von Liao-tung wurde er leitender Anführer der kriegsmuthigen Leibwächter. Sofort gesellte man zu seinem ursprünglichen Amte dasjenige der zwei kleinen Reichsdiener, des Vergleichenden und Prüfenden sowie des Beruhigers der Leibwache des grossen Sammelhauses. Im nächsten Jahre wurde er wieder als leitender Anführer der kriegsmuthigen Leibwächter Zugesellter des Kriegsheeres des Weges von 盧龍 Lu-lung.

Es ereignete sich, dass Yang-hiuen-kan Aufruhr erregte. Dessen jüngerer Bruder 玄縱 Hiuen-tsung, Anführer der kriegsmuthigen Leibwächter, war früher Wen-khien zugesellt. Als Yang-hiuen-kan sich empörte, fragte er. Er war noch nicht angekommen, als Hiuen-tsung entfloh. Wen-khien bemerkte dieses nicht. Desswegen angeklagt, wurde er nach Kuei-lin verbannt und starb. Er war um die Zeit sechs und fünfzig Jahre alt.

文讓 Wen-jang, der jüngere Sohn Yen-kuang's, war in das Lehen eines Fürsten des Kreises 陽城 Yang-tsch'ing eingesetzt worden. Später wurde er Anführer der Leibwächter des Falkenfluges und folgte 衛玄 Wei-hiuen bei dem Angriffe auf Yang-hiuen-kan in die östliche Hauptstadt. Er kämpfte angestrengt und fand den Tod. Man verlieh ihm nachträglich die Stelle eines verkehrenden und berathenden Grossen.

Fan-schŏ-liŏ.

樊叔略 Fan-schŏ-liŏ stammte aus Tsch'in-lieu. Sein Vater 歡 Hoan war in Diensten von Wei stechender Vermerker des südlichen 兗 Yen-tscheu und Lehensfürst zweiter Classe von 阿陽 O-yang. Derselbe war ein Anhänger des Geschlechtes 高 Kao. Im ausschliesslichen Besitze der Macht, wollte er einen Plan zu Erhebung und Wiederherstellung entwerfen. Er wurde von dem Geschlechte Kao zur Hinrichtung verurtheilt.

Sein Sohn Schŏ-liŏ befand sich damals in dem Alter des herabhängenden Hauptbaares und der Milchzähne. Derselbe erlitt demnach die Strafe der Fäulniss.[1] Man verschenkte ihn zur Dienstleistung in der verschlossenen Abtheilung der grossen Halle.

Schŏ-liŏ war von Gestalt neun Schuh hoch und von Vorsätzen und Geist nicht gemein. Ziemlich von dem Geschlechte Kao gehasst, war er innerlich unzufrieden. Er floh alsbald nach dem Lande im Westen des Gränzpasses. Kaiser Thaitsu von Tscheu sah ihn und hielt ihn für begabt. Er zog ihn herbei und stellte ihn unter die Menschen seiner Umgebung. Dabei übertrug er ihm die Stelle eines allgemeinen Beaufsichtigers und verlieh ihm die Stufe eines Lehensfürsten zweiter Classe.

Als der grosse Vorgesetzte 宇文護 Yü-wen-hu sich der Lenkung bemächtigte, zog er Schŏ-liŏ herbei und machte ihn zum mittleren Beruhiger. Schŏ-liŏ hatte viele Berechnung

[1] Die Strafe des Palastes. Man bezieht Fäulniss auf einen Baum, der keine Früchte trägt.

und bekundete mehrmals Einsicht und Uebung in Bezug auf die Sachen der Zeit. Yü-wen-hu schenkte ihm allmälig sein Vertrauen und liess ihn zugleich das Innere und Aeussere beaufsichtigen. Er versetzte ihn in der Reihe zu den Stellen eines grossen Heerführers der Wagen und Reiter, eines Eröffnenden des Sammelhauses und im Verfahren Uebereinstimmenden.

Nach der Hinrichtung Yü-wen-hu's zog 王憲 Wang-hien von Thsi seinerseits Schŏ-liŏ herbei und machte ihn zum Beaufsichtiger der Gärten. Um die Zeit trug sich Wang-hien mit dem Vorsatze, das Land im Osten des Gränzpasses zu verschlingen. Schŏ-liŏ brachte aus Anlass der Ereignisse mehrmals Rathschläge in Bezug auf die Kriegsmacht vor. Wang-hien hielt sie für sehr ausserordentlich.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Kien-te (576 n. Chr.) folgte Schŏ-liŏ dem Kaiser Wu bei dem Angriffe auf Thsi. Schŏ-liŏ führte in seiner Abtheilung auserlesene und scharfe Streitkräfte und stellte sich in jedem Kampfe mit dem eigenen Leibe den Kriegsmännern voran. Man gab ihm seiner Verdienste wegen das Amt eines oberen das Sammelhaus Eröffnenden hinzu und beförderte ihn hinsichtlich des Lehens zu einem Fürsten des Kreises 清鄉 Thsing-hiang. Die Stadt seines Lehens waren eintausend vierhundert Thüren des Volkes. Man ernannte ihn zum stechenden Vermerker von 汴 Pien-tscheu und gab ihm den Namen 明決 Ming-kiuĕ ‚erleuchtet und entschlossen‘.

Zu den Zeiten des Kaisers Siuen erbaute man in Lŏ-yang die östliche Mutterstadt. In Betracht, dass Schŏ-lio Gedanken der Kunstfertigkeit hatte, ernannte man ihn zum Beaufsichtiger der Bauwerke. Die Einrichtung der Paläste und inneren Häuser war überall durch Schŏ-liŏ bestimmt worden. Seine Verdienste waren noch nicht zu Stande gebracht, als der Kaiser starb.

Als 尉迥 Wei-hing Aufruhr erregte, erliess Kao-tsu an Schŏ-liŏ den Befehl, 大梁 Ta-liang niederzuhalten. 宇文威 Yü-wen-wei, ein Anführer Wei-hing's, kam und plünderte. Schŏ-liŏ griff ihn rasch an und schlug ihn in die Flucht. Man ernannte Schŏ-liŏ seiner Verdienste wegen zum grossen Heerführer. Er wurde wieder stechender Vermerker von 汴 Pien-tscheu.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, gab er Schŏ-liŏ den Rang eines oberen grossen Heerführers hinzu und beförderte ihn hinsichtlich der Lehenstufe zu einem Fürsten der Landschaft Ngan-ting. Als Schŏ-liŏ einige Jahre sich in dem Landstriche befunden hatte, erntete er in grossem Masse Ruhm und Lob.

Die Gewohnheiten von (業 + 阝) 都 Niĕ-tu waren verwerflich. Man gab der Stadt den Namen 難化 Nan-hoa ‚schwer umzugestalten'. An dem Hofe zog man in Betracht, dass Schŏ-liŏ an seinem Aufenthaltsorte rühmlich bekannt sei und versetzte ihn zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 相 Siang-tscheu. Seine Lenkung war in der damaligen Zeit die erste.

Der Kaiser liess ein Schreiben mit dem Siegel herabgelangen, worin er ihn lobpries. Er beschenkte ihn mit dreihundert Gegenständen und fünfhundert Scheffeln Hirse. Man machte es rings in der Welt bekannt. Die hundert Geschlechter hatten über Schŏ-liŏ ein Wort, welches lautete: Dessen Verstand unerschöpflich, ist der Fürst von Thsing-hiang. Dass Oberes und Niederes richtig, das Geschlecht 樊 Fan hat es in Ruhe bestimmt.

Man berief Schŏ-liŏ und ernannte ihn zu einem dem Ackerbau vorstehenden Reichsdiener. Die Angestellten vergossen ohne Ausnahme Thränen. Sie errichteten eine Steintafel, auf welcher sie seine tugendhafte Lenkung priesen. Seit Schŏ-liŏ Vorsteher des Ackerbaues war, sonderte er Alles, was gepflanzt und gesäet wurde, in Abzweigungen. Die Einrichtung fiel durchaus nach dem Wunsche der Menschen aus. Man meldete es in einer Denkschrift an dem Hofe.

Wenn es einen Zweifel oder einen Anstoss gab, worüber die Fürsten und Reichsdiener noch nicht entscheiden konnten, urtheilte und ordnete Schŏ-liŏ ohne Weiteres. Obgleich die Kunst des Lernens nicht besitzend, hatte er etwas, worauf er sich stützte. Er sah indess einzig, indem er das Herz zum Lehrmeister machte, und das Dunkle ward mit der Ordnung vereinigt. Er wurde sehr von dem Kaiser in die Nähe gezogen und betraut. 高熲 Kao-ying und 楊素 Yang-su begegneten ihm ebenfalls mit Hochachtung.

Schŏ-liŏ war zwar Vorsteher des Ackerbaues, nahm jedoch hin und wieder an der Beaufsichtigung der Sache der neun Reichsdiener Theil. Er war von Sinn ziemlich grossartig und verschwenderisch. So oft er Speise verzehrte, erschöpfte er gewiss im Umfange einer Klafter Wasser und Land.

Im vierzehnten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (594 n. Chr.) folgte er bei dem Opfer für den Thai-schan. Als man bis Lŏ-yang gezogen war, hiess ihn der Kaiser die Gefangenen verzeichnen. Schŏ-liŏ bereitete die Sache vor und wollte es an dem Hofe melden. Indem er am frühen Morgen aufstand, gelangte er zu Pferde an das Thor des Gefängnisses und war plötzlich todt. Er war um die Zeit neun und fünfzig Jahre alt.

Der Kaiser bedauerte ihn lange Zeit. Er verlieh ihm nachträglich die Stelle eines stechenden Vermerkers von 亳 P'ŏ-tscheu. Der ihm nach dem Tode gegebene Name war 襄 Siang.

Tschao-khieu.

趙軌 Tschao-khieu stammte aus Lŏ-yang in Ho-nan. Sein Vater 肅 Sŏ war in Diensten von Wei schlichtender Beruhiger. Khieu liebte in seiner Jugend das Lernen und hatte Einschränkung des Wandels. Der König von 蔡 Thsai in Tscheu zog ihn herbei und machte ihn zum Verzeichnenden des inneren Hauses. Khieu wurde durch Lauterkeit und Thätigkeit bekannt. Man versetzte ihn zu der Stelle eines ordnenden Mittleren (治中) von 衛 Wei-tscheu. Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, wurde Khieu im Umwenden ein besonders Fahrender von 齊 Thsi-tscheu. Er stand in dem Rufe der Fähigkeit.

Sein östlicher Nachbar besass Maulbeerbäume. Die Maulbeeren fielen in das Haus Tschao-khieu's. Dieser entsandte Menschen, liess sie die Maulbeeren sämmtlich auflesen und dem Besitzer zurückgeben. Er ermahnte seine Söhne, indem er sagte: Ich trachte hierdurch keineswegs nach einem Namen. Ich meine damit, was nicht Sache meines Weberstuhles ist, wünsche ich nicht dem Menschen zu entreissen. Ihr sollet dadurch gewarnt sein.

Im vierten Jahre seines Aufenthaltes in dem Landstriche waren seine Verdienste bei der Untersuchung fortgesetzt die höchsten. Der in den Händen das Abschnittsrohr haltende Abgesandte 梁子恭 Liang-tse-kung, Fürst von (合 + 阝) 陽 Hŏ-yang, meldete die Sache nach oben. Kao-tsu freute sich darüber. Er beschenkte Khieu mit dreihundert Gegenständen und dreihundert Scheffeln Reis. Sodann berief er ihn und hiess ihn an dem Hofe eintreten.

Die Väter und Greise, welche Khieu das Geleite gaben, trockneten insgesammt die Thränen und sprachen: Als der besonders Fahrende sich in dem Amte befand, kamen Wasser und Feuer mit den hundert Geschlechtern nicht in Berührung. Desswegen wagen wir es nicht, mit einem Topfe Wein das Geleite zu geben. Ihr seid rein wie das Wasser. Wir bitten, einen Becher Wasser einschenken und es für die Reise anbieten zu dürfen. — Khieu nahm es an und trank es.

Als er in der Mutterstadt angekommen war, befahl ihm eine höchste Verkündung, mit 牛弘 Nieu-hung, Fürsten von 奇章 Khi-tschang, die Gesetzabschnitte und Vorschriften zusammenzustellen und zu bestimmen. Um die Zeit war 爽 Schuang, König von 衛 Wei, allgemeiner Leitender von 原 Yuen-tscheu. Der Kaiser sah, dass Schuang von Jahren jung war. Khieu stand an den Orten, wo er sich aufgehalten hatte, in gutem Rufe. Man übertrug ihm daher die Stelle eines allgemeinen Leitenden von Yuen-tscheu und Vorstehers der Pferde.

Auf der Reise zog Khieu in der Nacht einher. Die Pferde der Menschen seiner Umgebung traten unversehens in die Aecker und verdarben Kornähren der Menschen. Khieu hielt die Pferde an, wartete bis Tagesanbruch und fragte nach den Besitzern der Kornähren. Er ersetzte den Werth und zog weiter. Als die Angestellten von Yuen-tscheu dieses hörten, besserten alle ihren Wandel und blieben standhaft.

Einige Jahre später versetzte man ihn zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 峽 Hiă-tscheu. Er beruhigte fortgesetzt Volk und Fremdländer und hatte grosse Gnade und Güte. Hierauf wurde er im Umwenden allgemeiner Leitender und ältester Vermerker von 壽 Scheu-tscheu.

Die Schleussen von 芍 Tsiŏ waren von Altersher fünf Thore. Der Damm war überwuchert und nicht im Stande

gehalten. Khieu munterte jetzt die Menschen sammt den Angestellten auf und eröffnete wieder sechsunddreissig Thore. Er bewässerte fünftausendmal Hundertmorgen Aecker. Die Menschen verliessen sich auf den beständigen Nutzen dieser Sache und kehrten vollständig in die Strassen der Bezirke zurück.

Khieu starb in seinem Hause. Er war um die Zeit zweiundsechzig Jahre alt. Seine Söhne 弘安 Hung-ngan und 弘智 Hung-tschi machten sich beide einen Namen.

Fang-kung-I.

房恭懿 Fang-kung-I (愼言 Schin-yen) stammte aus Lŏ-yang in Ho-nan. Sein Vater 謨 Mu war in Diensten von Thsi oberster Buchführer von der Abtheilung der Angestellten. Kung-I war von Gemüthsart tiefsinnig, besass Festigkeit, Bemessung und verstand es, sich der Lenkung anzuschliessen. In Diensten von Thsi das grobe Kleid ablegend, wurde er Eröffnender des Sammelhauses und an den Sachen des Kriegsheeres Theilnehmender. Er wurde nacheinander Befehlshaber von 平恩 P'ing-ngen und Statthalter von Thsi-yin. Er stand überall in dem Rufe der Befähigung.

Als Thsi unterging, konnte er keine Wahl treffen. Der Aufruhr 尉迥 Wei-hing's war durch Kung-I vorbereitet worden. Nach der Niederlage Wei-hing's wurde er in seinem Hause abgesetzt.

Im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) empfahl ihn 蘇威 Su-wei, oberster Buchführer von der Abtheilung der Angestellten. Man übertrug Kung-I die Stelle eines Befehlshabers von Sin-fung. Seine Lenkung war die vorzüglichste der drei stützenden Landschaften. Der Kaiser hörte es und freute sich darüber. Er beschenkte ihn mit vierhundert Gegenständen. Kung-I vertheilte, was er erhielt, als ein Geschenk an die Dürftigen. Nach nicht langer Zeit verlieh man ihm wieder dreihundert Scheffel Reis. Kung-I unterstützte ebenfalls damit die Armen. Der Kaiser hörte es und hiess ihn es unterlassen.

Um die Zeit meldeten sich die Befehlshaber der Kreise von 雍 Yung-tscheu an jedem Tage des Neumonds an dem

Hofe zum Besuche. Wenn der Kaiser Kung-I's ansichtig wurde, rief er ihn vor den Ruhesitz und fragte ihn nach der Kunst, die Menschen in Ordnung zu halten. Su-wei empfahl ihn wiederholt. Man übertrug Kung-I im Ueberschreiten die Stelle eines Pferdevorstehers von 澤 Thsĭ-tscheu. Er erwarb sich merkwürdige Verdienste und man beschenkte ihn mit hundert Gegenständen und einem vortrefflichen Pferde. Er wurde zu dem Amte eines Pferdevorstehers von 德 Te-tscheu versetzt.

Nachdem er sich ein Jahr in dem Amte befunden, meldete 盧 愷 Lu-khai wieder an dem Hofe: Die Lenkung Kung-I's ist die vorzüglichste der Welt. — Der Kaiser hielt dieses für sehr merkwürdig und beschenkte ihn wieder mit hundert Gegenständen. Er sprach dabei zu den an dem Hofe versammelten Abgesandten der Landstriche: Was die Vorsätze Fang-kung-I's betrifft, so macht er fortbestehen und verkörpert das Reich, liebt und ernährt meine hundert Geschlechter. Dieses ist es, wodurch Stammhaus und Ahnentempel des hohen Himmels sich Glück und Hilfe verschaffen. Wie könnte ich, der Kaiser in meiner Geringfügigkeit es zu Stande bringen? Ich, der Kaiser ernenne ihn zum stechenden Vermerker. Wie könnte er es bloss von einem einzigen Landstriche sein? Ich werde es den als Muster dastehenden Reichsdienern der Welt gebieten, sie sollen ihn zum Lehrmeister nehmen und nachahmen.

Der Kaiser sprach ferner: An den Orten, wo Fang-kung-I sich befindet, betrachten ihn die hundert Geschlechter als den Vater und die Mutter. Wenn ich, der Kaiser ihn einsetze und nicht belohne, so werden Stammhaus und Ahnentempel des hohen Himmels mich zur Rede stellen. Es ziemt sich, dass in dem Inneren und Aeusseren die Menschen der Aemter meine Absicht kennen.

Hierauf liess man eine höchste Verkündung herabgelangen, welche lautete: Fang-kung-I, Pferdevorsteher von Te-tscheu, trat aus und verwaltete eine Strecke von hundert Li, erleuchtete und unterstützte zwei Gehäge. In vortrefflicher Lenkung war er dem Amte gewachsen, war ein Wahrzeichen und überglänzte die Classen und die Genossenschaften von fünf Menschen. Er ordnete die Abzweigungen, beruhigte die Abtheilungen, hatte wirklich Vertrauen bei sämmtlichen Zugetheilten. Man

übertrug ihm die Berghöhen der Gegenden, Ruf und Bestätigung waren zugleich vortrefflich. Man kann ihn das Abschnittsrohr in den Händen halten lassen, mache ihn zum Leitenden der Sachen der Kriegsheere von 海 Hai-tscheu und zum stechenden Vermerker von 海 Hai-tscheu.

Nach nicht langer Zeit geschah es, dass 何妥 Ho-tho, Sohn des Reiches und vielseitiger Gelehrter, an dem Hofe meldete: Kung-I war ein Genosse Wei-hing's und sollte nicht im Dienste befördert werden. Die zwei Menschen 威 Wei und 愷 Khai,[1] seine Freunde und Genossen, haben ihn mit Unrecht empfohlen und erhoben.

Der Kaiser gerieth in grossen Zorn. Kung-I erschien zuletzt eines Verbrechens schuldig und wurde nach dem Süden der Berghöhen verbannt. Nach nicht langer Zeit wurde er nach der Mutterstadt zurückberufen. Als er auf seiner Reise nach 洪 Hung-tscheu gelangte, wurde er von Kränkung übermannt und starb. Die Erörternden zeihen ihn gegenwärtig eines Verbrechens.

Kung-sün-king-meu.

公孫景茂 Kung-sün-king-meu (元蔚 Yen-wei) stammte aus 阜城 Feu-tsch'ing in Ho-kien. Derselbe war von Gestalt gross und ansehnlich. Er liebte in seiner Jugend das Lernen und durchwatete vielseitig die mustergiltigen Bücher und die Geschichtschreiber. In Wei wurde er ältester Vermerker des Königs von Siang-tsching und bekleidete zugleich das Amt eines dem Kriegsheere Zugetheilten.

Zu der Stelle eines vielseitigen Gelehrten des grossen Beständigen versetzt, wurde Vieles von ihm vermindert und vermehrt. Die Zeitgenossen nannten ihn die Rüstkammer der Bücher. Später wurde er in der Reihe Befehlshaber von 高唐 Kao-thang und Richtiger der grossen Ordnung. Er stand in beiden Aemtern in dem Rufe der Befähigung.

Als Thsi vernichtet war, hörte von ihm Kaiser Wu von Tscheu und berief ihn zu sich. Der Kaiser sah ihn, sprach

---

[1] Die oben genannten Su-wei und Lu-khai.

mit ihm und hielt ihn für begabt. Er übertrug ihm die Stelle eines Statthalters von Thsi-pe. King-meu trat wegen des Kummers um die Mutter aus dem Amte. Im ersten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) berief ihn eine höchste Verkündung und hiess ihn an dem Hofe eintreten. Der Kaiser befragte ihn um die Kunst der Lenkung und ernannte ihn zum Statthalter von Jü-nan. Als man diese Landschaft aufliess, wurde King-meu im Umwenden Pferdevorsteher von 曹 Thsao-tscheu.

Nachdem er sich mehrere Jahre in diesem Amte befunden, bat er wegen Alter und Krankheit um Versetzung in den Ruhestand. Eine überschwängliche höchste Verkündung erlaubte es nicht. Plötzlich versetzte man ihn zu der Stelle eines stechenden Vermerkers von 息 Sĭ-tscheu. Die Vorschriften und Erlässe waren klar und mild, die Umgestaltungen durch Tugend kamen in grossem Masse in Gang.

Um die Zeit versammelte man sich für die Dienstleistung zur Unterwerfung von Tsch'in. Unter den an dem Eroberungszuge theilnehmenden Menschen, welche sich auf dem Wege befanden, gab es Kranke. King-meu nahm weg und verringerte seinen Gehalt, kaufte davon Grütze, Brühe und Arzneien, womit er sie betheilte und unterstützte. Diejenigen, welche dadurch unversehrt und am Leben blieben, waren gegen tausend an der Zahl. Der Kaiser hörte es und freute sich darüber. Es wurde in einer höchsten Verkündung überall in der Welt gemeldet.

Im fünfzehnten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (595 n. Chr.) begab sich der Kaiser nach Lŏ-yang. King-meu meldete sich zum Besuche. Er war um die Zeit sieben und siebzig Jahre alt. Der Kaiser befahl, dass er zu der grossen Halle emporsteige und sich setze. Er fragte ihn, wie alt er sei. King-meu antwortete der Wahrheit gemäss. Der Kaiser bemitleidete ihn wegen seines Alters und seufzte. Nach längerer Zeit verbeugte sich King-meu zweimal und sprach: 呂 望 Liü-wang war achtzig Jahre alt und begegnete dem König Wen. Ich, der Diener bin über siebzig Jahre alt und begegne demjenigen, vor dem ich unter den Stufen stehe.

Der Kaiser fand grossen Gefallen und beschenkte ihn mit dreihundert Gegenständen. In einer höchsten Verkündung

sagte er: King-meu ordnet sich selbst und hält sich rein weiss. Im hohen Alter ermangelt er nicht. Als Landpfleger auftretend, gestaltet er die Menschen um. Seine Verdienste, von denen verlautet, sind offenbar. Wenn man am Ende des Jahres untersucht und vergleicht, wird er allein als das Haupt genannt. Es ziemt sich, dass er zu einer ansehnlichen Stufe steigt, zugleich zu den Abzweigungen des Gehäges vorrückt. Er kann oberer im Verfahren mit den drei Vorstehern Uebereinstimmender und stechender Vermerker von 伊 I-tscheu sein.

Im nächsten Jahre wurde er wegen Krankheit zurückberufen. Die Angestellten und andere Menschen riefen laut und weinten auf dem Wege. Als er von der Krankheit hergestellt war, bat er nochmals um Versetzung in den Ruhestand. Es wurde wieder nicht bewilligt und er wurde im Umwenden stechender Vermerker von 道 Tao-tscheu.

Er kaufte um seinen ganzen Gehalt Rinder, Kälber, Hühner und Schweine, vertheilte sie dann an die Verwaisten und Schwachen, welche sich nicht erhalten konnten. Er liebte es, allein bei den Häusern der Menschen umherzureiten. Wenn er zu einer Thüre kam, trat er ein, untersuchte und betrachtete. Diejenigen Menschen des Volkes, bei welchen die Beschäftigung mit Hervorbringung in Ordnung war, rühmte er zur Zeit der Zusammenkunft in der Hauptstadt. Wenn sie Fehler und schlechte Eigenschaften hatten, belehrte er sie, machte es aber nicht bekannt.

In Folge dessen waren die Menschen in ihrem Vorgehen gerecht und nachgiebig. Was es gab oder nicht gab, war gleichmässig und allgemein. Die Männer halfen einander ackern und jäten. Die Frauen schlossen sich gegenseitig an, um zu spinnen und zu weben. In den grossen Dörfern war er bisweilen bei mehreren hundert Thüren des Volkes wie bei der Befleissigung eines einzigen Hauses. Später bat er, von dem Geschäfte Meldung thun zu dürfen. [1] Der Kaiser erliess eine überschwängliche höchste Verkündung, in welcher er es gewährte.

---

[1] Nach den Gebräuchen erstatten die Grossen, welche siebzig Jahre alt sind, dem Gebieter Bericht über die von ihnen besorgten Geschäfte und melden dadurch, dass sie alt sind.

In dem Zeitraume Jin-scheu (601—602 n. Chr.) zog 楊紀 Yang-ki, Fürst von 上明 Schang-ming, nach Ho-pe aus. Er sah, dass die Geisteskraft King-meu's nicht geschwunden war. Bei der Rückkehr meldete er es an dem Hofe. Man bewirkte hierauf die Ernennung King-meu's zum stechenden Vermerker von (氵+ 留) Tse-tscheu, verlieh ihm Pferde, Sänften und Obrigkeiten des bequemen Weges. In allen Aemtern, welche er nacheinander bekleidete, hatte er die Lenkung durch die Tugend. Die Erörternden nannten ihn den vortrefflichen Landpfleger.

King-meu starb im Anfange des Zeitraumes Ta-nie̊ (605 n. Chr.) im Besitze seines Amtes. Er war um die Zeit sieben und achtzig Jahre alt. Der ihm nach dem Tode gegebene Name war 康 Khang. An seinem Todestage waren die Menschen und Angestellten, welche zu der Trauer eilten, mehrere Tausende. Einige konnten nicht zu dem Begräbnisse gelangen. Sie blickten von fern auf den Grabhügel und wehklagten schmerzlich. Sie opferten dann in der Wildniss und entfernten sich.

Sin-kung-I.

辛公義 Sin-kung-I stammte aus 狄道 Tĭ-tao in Lung-si. Sein Grossvater 徽 Hoei war in Diensten von Wei stechender Vermerker von 徐 Siü-tscheu. Sein Vater 季慶 Ki-khing war stechender Vermerker von 青 Thsing-tscheu.

Kung-I war frühzeitig verwaist und wurde von einem Geschlechte seiner Mutter[1] auferzogen. Dieses übergab ihm eigenhändig die Bücher und Ueberlieferungen. Als man in dem Zeitraume Thien-ho von Tscheu (566—571 n. Chr.) die Söhne der vortrefflichen Häuser wählte, betraute man ihn mit der Stelle eines Schülers des grossen Lernens. Er wurde durch seine angestrengte Thätigkeit bekannt.

Zu den Zeiten des Kaisers Wu von Tscheu berief man zum Eintritte in das Lernen des Thauthores und befahl, dass

---

[1] Menschen, welche den Geschlechtsnamen seiner Mutter führten und mit ihr verwandt waren.

man Kung-I aufnehme. Man versammelte sich in der hohen Gegenwart und hiess ihn mit den grossen Gelehrten erklären und erörtern. Er wurde mehrmals für ausserordentlich gehalten und seine damaligen Genossen bewunderten ihn.

Im Anfange des Zeitraumes Kien-te (572 n. Chr.) übertrug man ihm die Stelle eines vorbringenden und verbreitenden vorzüglichen Mannes der Mitte. Nachdem er sich dem Zuge zur Unterwerfung von Thsi angeschlossen, wurde er nach der Reihe zu den Stellen eines handhabenden und einrichtenden vorzüglichen Mannes so wie eines die Räuber wegfegenden Heerführers versetzt.

Als Kao-tsu Reichsgehilfe wurde, übertrug er Kung-I die Stelle eines inneren Vermerkers und oberen vorzüglichen Mannes so wie eines an der Handhabung des Erforderlichen der Triebwerke Theilnehmenden.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) wurde Kung-I an der Stelle eines Anderen ein den Gästen vorgesetzter aufwartender Leibwächter und leitete die Sachen des inneren Vermerkers und Hausgenossen. Man verlieh ihm die Lehensstufe eines Lehensfürsten fünfter Classe des Kreises Ngan-yang. Die Stadt des Lehens waren zweihundert Thüren des Volkes. Wenn Abgesandte aus Tsch'in an den Hof kamen, erhielt Kung-I immer eine höchste Verkündung, welche ihm gebot, bei dem Feste zusammenzutreffen. Er wurde im Umwenden aufwartender Leibwächter von der Abtheilung des Fahrens. Man liess ihn nach Kiang-ling [1] reisen und die seitwärts liegenden Gränzen beruhigen und freundlich stimmen.

Im siebenten Jahre des Zeitraumes Khai-hoang (587 n. Chr.) liess man ihn die Weideplätze der Pferde umfassen und einschränken. Er fing über zehnmal zehntausend Pferde. Kaotsu freute sich und sprach: Nur mein Kung-I bietet dem Reiche dar, erschöpft das Herz.

Kung-I schloss sich an das Kriegsheer auf dem Zuge zur Unterwerfung von Tsch'in. Er wurde seiner Verdienste wegen an der Stelle eines Anderen stechender Vermerker von 岷 Min-tscheu. Daselbst hatte man die Gewohnheit, sich vor Krank-

[1] Kiang-ling war damals Gebiet von Tsch'in.

heiten zu fürchten. Wenn ein Mensch erkrankte, mied ihn sofort das ganze Haus. Vater und Sohn, Mann und Weib pflegten und ernährten einander nicht, die Wege der Kindlichkeit und Gerechtigkeit waren zerrissen. Aus diesem Grunde starben viele Kranke. Kung-I war darüber bekümmert und wollte die Gewohnheit ändern. Er entsandte daher getheilt Menschen des Amtes mit dem Auftrage, umherzuziehen und das Innere der Abtheilungen zu beschränken. In Fällen von Erkrankung kam man mit Betten und Sänften und stellte diese in dem Gerichtshause nieder. In den heissen Monaten, zur Zeit von Seuchen belief sich die Anzahl der Kranken bisweilen bis auf mehrere Hunderte, und der Flurgang des Gerichtshauses war gänzlich von ihnen angefüllt.

Kung-I stellte eigenhändig einen Ruhesitz hin und sass allein zwischen ihnen. Er befand sich ganze Tage und fortgesetzte Abende ihnen gegenüber. Den Gehalt, den er für das Ordnen der Geschäfte erhielt, verwendete er vollständig zum Ankauf von Arzneien. Er holte für sie zum Behufe der Heilung Aerzte und forderte mit eigenem Munde zum Trinken und Essen auf. In Folge dessen wurden Alle gesund.

Er berief jetzt ihre nahen Anverwandten und belehrte sie, indem er sprach: Leben und Tod haben ihren Ausgang von dem Schicksal. Ohne zu verkehren und sie zu pflegen, habt ihr sie früher verlassen. Desswegen sind sie gestorben. Jetzt habe ich die Kranken versammelt, sitze und liege zwischen ihnen. Wenn man sagt, es finde Ansteckung Statt, wie kommt es, dass ich nicht gestorben bin? Die Kranken sind genesen, ihr dürfet es nicht mehr glauben.

Die Söhne und Enkel der Kranken waren beschämt. Sie brachten Entschuldigungen vor und entfernten sich. Wenn später Menschen erkrankten, wetteiferte man, sich zu dem Abgesandten zu begeben. Wenn in einem Hause keine Angehörigen waren, behielt man die Kranken zurück und pflegte sie. Man begann erst, wohlwollend und mitleidig zu sein. Hierdurch wurden die Sitten alsbald gebessert. Innerhalb der ganzen Gränzen nannte man Kung-I die wohlwollende Mutter.

Später wurde Kung-I zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 牟 Meu-tscheu versetzt. Als er aus dem

Wagen stieg, gelangte er zuerst zu dem Gefängnisse. Die Gefangenen sassen unter freiem Himmel zur Seite des Gefängnisses. Er verhörte sie selbst und fällte binnen zehn Tagen das Urtheil. Als Alle eben zurückkehrten, übernahm er in dem grossen Gerichtshause die Schlichtung der neuen Streitigkeiten. Er stellte niemals einen Schreibtisch hin. Er schickte zwei passende zur Seite stehende Amtsgenossen, setzte sich neben sie und befragte. Wenn die Sache nicht zu Ende und so beschaffen war, dass man in Haft nehmen musste, übernachtete Kung-I sofort in dem Gerichtshause und kehrte durchaus nicht nach dem kleinen Thore zurück.

Einige Menschen machten ihm Vorstellungen und sagten: Für diese Sache hat man ermessende Abgesandte. Warum quälet ihr euch selbst? — Er antwortete: Der stechende Vermerker besitzt keine Tugend, durch welche er die Menschen leiten könnte. Wenn er noch dazu gebietet, dass die hundert Geschlechter in dem Gefängnisse gebunden werden, wie könnte es geschehen, dass die verhafteten Menschen in dem Gefängnisse sich befinden und im Herzen zufrieden sind? — Die Verbrecher hörten dieses, und Alle bekannten offen.

Wenn später Menschen vor Gericht streiten wollten, erklärten ihnen die Väter und Greise der Durchgänge ihres Bezirkes hastig: Dieses sind doch Kleinigkeiten. Wie könnet ihr es über euch bringen, den Abgesandten zu belästigen? — Unter den Streitenden waren oft beide Theile nachgiebig und liessen ab.

Um die Zeit fiel im Osten der Berge langwieriger Regen. Von 陳 Tsch'in und 汝 Jü bis 滄 Thsang und 海 Hai litt Alles durch Wassernoth. Innerhalb der Gränzen blieb einzig 犬牙 Khiuen-ya unbeschädigt. Der Berg brachte gelbes Silber hervor. Man nahm dieses und machte es zum Geschenke. In Folge einer höchsten Verkündung begab sich 婁 (山 + 則)[1] Liü-tsĭ, Leibwächter von der Abtheilung der Gewässer, zu Kung-I, um zu beten. Man hörte in der Luft die Töne von Metall, Stein, Seide und Bambus wiederhallen.

---

[1] In dem hier dargelegten Zeichen ist 山 über 則 zu setzen.

Im ersten Jahre des Zeitraumes Jin-scheu (601 n. Chr.) vervollständigte Kung-I nachträglich Absetzung und Beförderung auf dem Wege von 揚 Yang-tscheu. Der grosse Abgesandte (日 + 東) Ken, König von Yü-tschang, fürchtete, dass die Amtsgenossen innerhalb seiner Abtheilung die Vorschriften verletzen könnten. Er hiess sie noch vor Ueberschreitung der Gränzen des Landstrichs sich zu Kung-I gesellen. Kung-I erwiederte: Ich nahm die höchste Verkündung in Empfang, ich getraue mich nicht, das Besondere zu haben. — Bei der Ankunft in Yang-tscheu war für sie nichts zuzulassen oder zu verwerfen. Ken wurde ungehalten.

Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, trat 王弘 Wang-hung, ältester Vermerker von Yang-tscheu, ein und wurde aufwartender Leibwächter des gelben Thores. Derselbe sprach dabei von den Mängeln Kung-I's. Kung-I wurde zuletzt von dem Amte entfernt. Die Anklagen und Beschuldigungen von Seite der Angestellten und der Wächter der Thorwarte folgten einander ununterbrochen.

Einige Jahre später kam der Kaiser zur Besinnung. Kung-I wurde an der Stelle eines Anderen innerer Vermerker und aufwartender Leibwächter. Er hatte eben den Kummer um die Mutter. Nach nicht langer Zeit erhob er sich und wurde ein den kleinen Angestellten vorstehender Grosser, Prüfender und Vergleichender, sowie Anführer der kriegsmuthigen Leibwächter von der vertheidigenden Leibwache zur Rechten. Er folgte auf dem Eroberungszuge. Als er zu der Landschaft 柳城 Lieu-tsch'ing gelangte, starb er. Er war um die Zeit zwei und sechzig Jahre alt. Er hatte einen Sohn Namens 融 Yung.

Lieu-khien.

柳儉 Lieu-khien (道約 Tao-yŏ) stammte aus 解 Kiai in Ho-tung. Sein Grossvater 元璋 Yuen-tschang war in Diensten von Wei grosser mittlerer Richtiger von 司 Sse-tscheu und stechender Vermerker der zwei Landstriche 相 Siang und 華 Hoa. Sein Vater 裕 Khĭ war in Diensten von Tscheu Befehlshaber von Wen-hi.

Khien hatte Begabung und Bemessung, im Benehmen und Wandel war er rein und sorgsam. Er wurde von den Strassen des Landstrichs geehrt. Selbst die sehr Nahestehenden wagten es nicht, mit ihm vertraulich zu sein oder ihn zu beleidigen. In dem Zeitalter der Tscheu wurde er nacheinander oberer verbreitender und vorbringender vorzüglicher Mann und ältester Grosser des Umkreises der Mutterstadt.

Als Kao-tsu die Altäre der Landesgötter in Empfang nahm, ernannte er Khien im Hervorziehen zum aufwartenden Leibwächter von der Abtheilung der Gewässer und setzte ihn in das Lehen eines Lehensfürsten dritter Classe des Kreises 率道 Sŏ-tao. Nach nicht langer Zeit trat Khien aus und wurde Statthalter von Kuang-han. Er stand sehr in dem Rufe der Befähigung. Plötzlich wurde die Landschaft aufgelassen.

Um die Zeit war Kao-tsu erst in den Besitz der Welt gekommen. Indem er ächtes Bedachtsein auf die Lenkung, wundervolle Bemessung, Vortrefflichkeit und Befähigung aufmunterte, liess er austreten und machte zu Landpflegern und Vorgesetzten. Weil Menschlichkeit und Erleuchtung Khien's offenbar gerühmt wurden, ernannte er ihn zum stechenden Vermerker von 蓬 P'eng-tscheu. Daselbst wurden die einen Rechtsstreit führenden Menschen geradezu fortgeschickt. Man fertigte keine Schrift aus und gab nur dem zur Seite stehenden Vermerker ruhig das Versprechen. In den Gefängnissen waren keine Gefangenen in Banden.

秀 Sieu, König von Schŏ,[1] hielt um die Zeit 益 Yĭ-tscheu nieder. Derselbe meldete die Sache in der Reihe nach oben. Man versetzte Khien zu dem Amte eines stechenden Vermerkers von 邛 Khiung-tscheu. Er befand sich zehn Jahre lang in dem Amte, und Volk und Fremdländer waren voll Freude und unterwarfen sich.

Als Sieu, König von Schŏ, eines Verbrechens schuldig war, wurde Khien angeklagt, mit ihm verkehrt zu haben. Man entsetzte ihn seines Amtes. In die Strasse des Bezirkes zurückgekehrt, fuhr er in einem elenden Wagen und mit mageren Pferden. Seine Gattin und seine Kinder hatten

---

[1] Sieu, König von Schŏ, war der vierte Sohn des Kaisers Kao-tsu.

Kleider und Speise nicht zur Genüge. Alle, die es sahen, seufzten und härmten sich.

Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, berief er Khien. Um die Zeit betraute man die verdienstvollen Diener mit Aemtern. Die Pflege der Landstriche, die Leitung der Landschaften erforderten grosse Aufgaben, doch nur Khien war ein vortrefflicher Angestellter. Der Kaiser freute sich über dessen Verdienste und verwendete ihn einzig. Er übertrug ihm die Stelle eines Grossen der Breitung des Hofes und ernannte ihn zum Statthalter von 弘化 Hung-hoa. Nachdem er ihn mit einhundert Gegenständen beschenkt, schickte er ihn fort. Khien bemühte sich in reiner Umschränkung immer mehr.

Im fünften Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (609 n. Chr.) trat Khien an dem Hofe ein. Die Leiter der Landschaften und Reiche waren vollständig versammelt. Der Kaiser fragte 蘇威 Su-wei, Vorbringenden der Worte, und 牛弘 Nieu-hung, obersten Buchführer von der Abtheilung der Angestellten: Wer unter diesen ist hinsichtlich des reinen Namens in der Welt der Erste? — Su-wei und der Andere antworteten: Khien. — Der Kaiser fragte wieder, wer zunächst komme. Su-wei antwortete: 郭絢 Khuŏ-siün, Gehilfe der Landschaft 涿 Tschŏ, und 敬肅 King-sŏ, Gehilfe der Landschaft Ying-tschuen.

Der Kaiser beschenkte Khien mit zweihundert Stücken Seidenstoffes, Khuŏ-siün und King-sŏ mit je einhundert Stücken. Er hiess die Abgesandten der an dem Hofe Versammelten der Welt Khien bis zu dem Einkehrhause der Landschaft begleiten und ihn durch Fahnen besonders auszeichnen. Die Erörternden rühmten dieses.

Als gegen das Ende des Zeitraumes Ta-niĕ (616 n. Chr.) die Räuber gleich Bienen sich erhoben, wurde der Landstrich mehrmals überfallen und bedrängt. Khien beruhigte und verknüpfte die Einwohner und Fremdländer, unter seinen Leuten fand keine Lostrennung und kein Abfall Statt. Zuletzt bewahrte er den Landstrich unversehrt.

Als die gerechten Streitkräfte nach Tschang-ngan gelangten, ehrte und erhob man den Kaiser 恭 Kung. Khien kleidete sich in dem Landstriche mit 粲縞 Tsan-kao, ver-

bleibenden Statthalter, in lichtfarbene weisse Kleider, kehrte sich nach Süden und wehklagte schmerzvoll. Hierauf wandte er sich nach der Mutterstadt. Der Reichsgehilfe beschenkte Khien mit dreihundert Gegenständen und bewirkte dessen Ernennung zum oberen grossen Heerführer. Nach einem Jahre starb Khien in seinem Hause. Er war um die Zeit neun und achtzig Jahre alt.

Khuŏ-siün.

郭絢 Khuŏ-siün stammte aus Ngan-yĭ in Ho-tung. Sein Haus war einfach, kalt und unscheinbar. Er war anfänglich gebietender Vermerker des obersten Buchführers. Später ernannte man ihn wegen seiner Verdienste um das Kriegsheer zu einem im Verfahren Uebereinstimmenden. Nach einander Vorsteher der Pferde und ältester Vermerker mehrerer Landstriche geworden, stand er überall in dem Rufe der Befähigung.

Im Anfange des Zeitraumes Ta-niĕ (605 n. Chr.) durchstreifte und untersuchte 宇文弼 Yü-wen-p'ĭ, oberster Buchführer von der Abtheilung der Strafe, den Norden des Flusses. Derselbe zog Siün herbei und machte ihn zum Zugetheilten. Als Kaiser Yang den Krieg in Liao-tung eröffnen wollte, machte er die Landschaft 涿 Tschŏ zum Durchwege und erkundigte sich, wen man verwenden könne. Er hörte, dass Siün grosse Begabung besitze und ernannte ihn zum Gehilfen der Landschaft Tschŏ. Die Angestellten und Einwohner waren voll Freude und unterwarfen sich.

Nach einigen Jahren wurde Siün zu der Stelle eines verkehrenden Statthalters versetzt und war zugleich leitender und verbleibender Statthalter. Als die Räuber im Osten der Berge aufstanden, verfolgte sie Siün und nahm sie gefangen. Vieles ward von ihm bewältigt und erobert. Um die Zeit konnten sich die Landschaften nicht mehr behaupten, die Landschaft Tschŏ allein blieb unversehrt. Später eine Streitmacht befehligend, richtete er einen raschen Angriff gegen 竇建德 Teu-kien-te in Ho-kien und fiel in dem Kampfe. Die Einwohner und die Angestellten wehklagten um ihn durch mehrere Monate ohne Aufhören.

King-sŏ.

敬肅 King-sŏ (弘儉 Hung-khien) stammte aus P'u-fan in Ho-tung. In seiner Jugend durch Lauterkeit und Festigkeit bekannt, wurde er, als er das grobe Kleid ablegte, ein den Registern Vorgesetzter des Landstrichs. Im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) wurde er Befehlshaber von Ngan-ling. Er stand daselbst in dem Rufe der Befähigung. Man ernannte ihn im Hervorziehen zum Pferdevorsteher von 秦 Thsin-tscheu. Im Umwenden wurde er ältester Vermerker von 豳 Pin-tscheu. In dem Zeitraume Jin-tscheu (601—604 n. Chr.) wurde er Pferdevorsteher von 衛 Wei-tscheu und hatte zugleich ausnehmende Verdienste.

Als Kaiser Yang zu seiner Stufe gelangte, versetzte er Sŏ zu dem Amte eines Gehilfen der Landschaft Ying-tschuen. Im fünften Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (609 n. Chr.) hielt man Hof in der östlichen Hauptstadt. Der Kaiser hiess 薛道衡 Siĕ-tao-heng, den kleinen Angestellten vorstehenden Grossen, einen Bericht über die Obrigkeiten der Welt verfassen. Tao-heng berichtete über Sŏ: Das Herz wie Eisen und Stein, alt, jedoch immer tüchtiger.

Um die Zeit wurde 宇文述 Yü-wen-schŏ, grosser Heerführer der Leibwache der Flügel zur Linken, auf dem Wege zu den Geschäften verwendet. Seine Stadt befand sich in Ying-tschuen. So oft ein Schreiben ankam, übergab man es Sŏ. Dieser hatte noch niemals das Siegel eröffnet. Er hiess ohne Weiteres einen Abgesandten es fortnehmen. Wenn die Gäste Yü-wen-schŏ's sich eine Fahrlässigkeit zu Schulden kommen liessen, band sie Sŏ dem Gesetze gemäss mit Stricken und hatte mit nichts Nachsicht. Yü-wen-schŏ war desswegen über ihn ungehalten.

Im achten Jahre des Zeitraumes Ta-niĕ (612 n. Chr.) hielt man Hof in der Landschaft Tschŏ. Da Sŏ von Jahren alt war und in der Verwaltung einen Namen hatte, ereignete es sich mehrmals, dass der Kaiser ihn im Hervorziehen zum Statthalter machen wollte. Er wurde sofort von Yü-wen-schŏ verunglimpft und es wurde nicht ausgeführt.

Gegen das Ende des Zeitraumes Ta-nie (616 n. Chr.) bat Só um die Versetzung in den Ruhestand. Eine überschwängliche höchste Verkündung erlaubte es. An dem Tage, an welchem er aus dem Amte trat, befanden sich in seinem Hause keine übriggebliebenen Güter. Nach einem Jahre starb er in seinem Hause Er war um die Zeit achtzig Jahre alt.

Lieu-khuang.

劉 曠 Lieu-khuang war von unbekannter Herkunft. Derselbe, von Gemüthsart sorgfältig und gediegen, begegnete immer mit wahrhaftiger Güte den Wesen.

Er wurde im Anfange des Zeitraumes Khai-hoang (581 n. Chr.) Befehlshaber von 平 鄉 P'ing-hiang und ritt allein dahin. Wenn die Menschen des Amtes Streitigkeiten hatten, klärte er sie sofort freundlich über Gerechtigkeit und Ordnung auf. Er bediente sich keiner Stricke und Anschuldigungen. Er führte in einem jeden Falle zur Schuld und entfernte sich. Mit dem Gehalte, welchen er empfing, unterstützte und betheilte er die Unglücklichen und Darbenden. Die hundert Geschlechter wurden von seiner Umgestaltung durch die Tugend angeregt und ermunterten einander wieder aufrichtig, indem sie sagten: Wenn wir einen solchen Gebieter haben, wozu dürften wir Unrecht thun?

Nachdem er durch sieben Jahre sich in seinem Amte befunden, stimmten Sitten und Belehrung in grossem Masse überein. In den Gefängnissen gab es keine Gefangene in Banden, die Streitigkeiten hörten auf. In den Verliessen wuchs überall Gras, in dem Vorhofe konnte man Flor ausspannen. Als er aus dem Amte schied, riefen Angestellte und Einwohner, ohne Unterschied des Alters, mit lauter Stimme auf den Wegen und weinten. Sie wollten ihn mehrere hundert Li weit ohne Unterlass begleiten.

Er wurde zu der Stelle eines Befehlshabers von 臨 潁 Lin-ying versetzt. Sein reiner Name, seine treffliche Lenkung waren in der Welt die ersten. 高 熲 Kao-ying, oberster Buchführer und Vorgesetzter des Pfeilschiessens zur Linken, sprach von diesem Umstande. Der Kaiser berief Khuang zu

sich. Als dieser vorgeführt wurde und erschien, bewillkommnete ihn der Kaiser und sprach: Die Befehlshaber der Kreise der Welt sind ganz gewiss viele. Euere Fähigkeiten allein sind von denjenigen sämmtlicher Trefflichen verschieden. Es ist würdig des Lobes. — Zu den aufwartenden Dienern gewendet, sagte er: Wenn ich nicht ausnehmend rühme, wodurch könnte ich ihn sonst aufmuntern?

Er liess hierauf eine überschwängliche höchste Verkündung herabgelangen, in welcher er Khuang durch Hervorziehen zum stechenden Vermerker von 莒 Kiü-tscheu ernannte.

